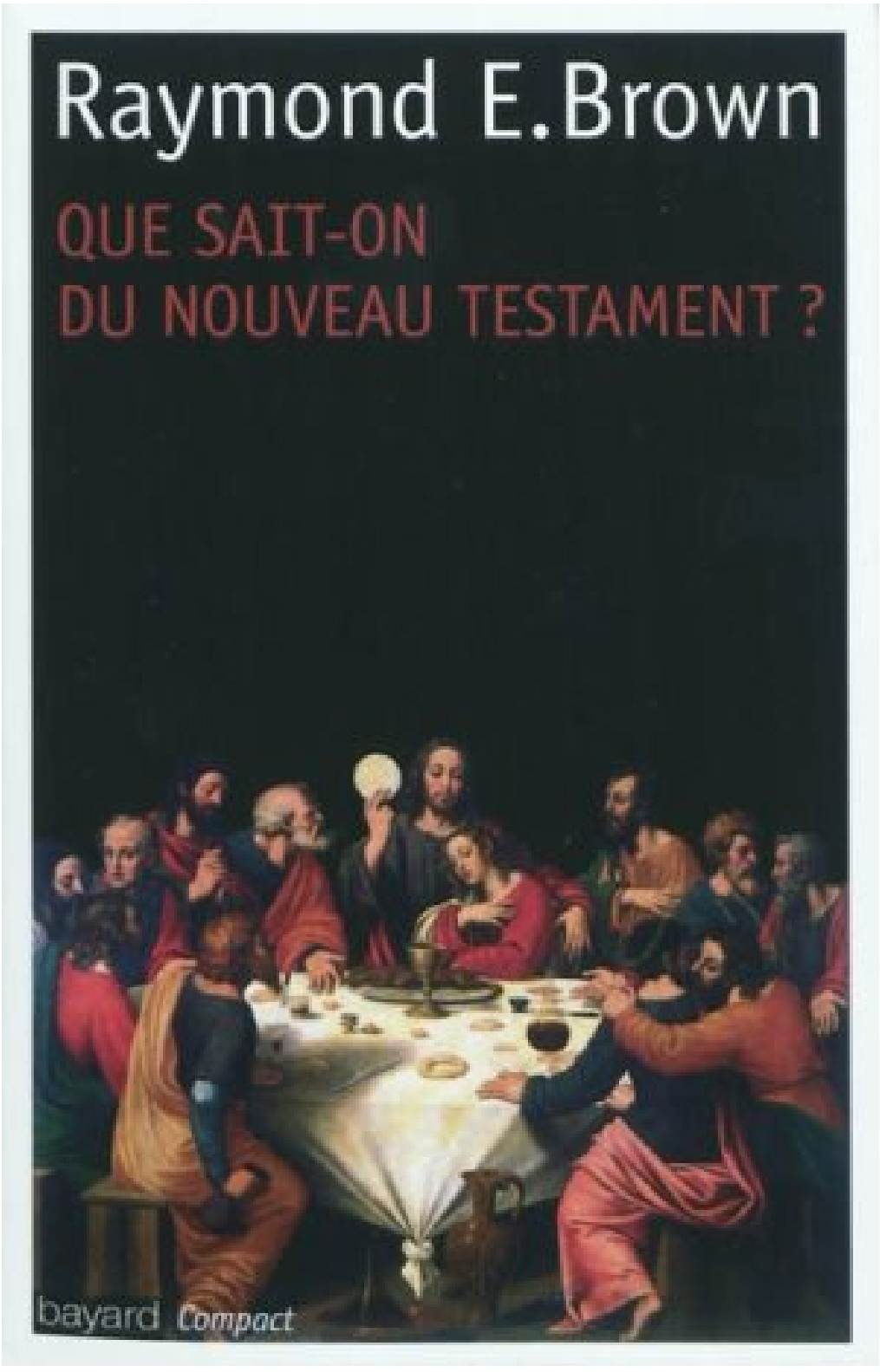
Raymond E. Brown

QUE SAIT-ON DU NOUVEAU TESTAMENT ?

bayard Compact


Raymond E.Brown
QUE SAIT-ON
DU NOUVEAU TESTAMENT ?
bayard Compact

VERSO

Cet ouvrage présente, dans une langue accessible à un large public, l'ensemble des connaissances disponibles sur le Nouveau Testament. Après une présentation générale de la situation religieuse, sociale, politique, économique de la Palestine au temps de Jésus et de ses disciples, ainsi que des écrits datant de cette époque, l'auteur commente livre par livre tous Les écrits du Nouveau Testament : présentation globale du livre, commentaire suivi du texte avec arrêt sur un certain nombre de difficultés ou particularités, questions relatives à l'auteur, la date de rédaction, le milieu de composition du livre et enfin repérage des principaux problèmes posés par le texte avec exposé de thèses et choix personnel de Brown. Un ouvrage synthétique d'une très grande valeur. La traduction française de cet ouvrage est présentée par Pierre Debergé, recteur de L'Institut catholique de Toulouse, qui en a assuré La révision et a complété la bibliographie en français.

Raymond E. Brown est reconnu comme l'un des meilleurs spécialistes mondiaux du Nouveau Testament. Professeur émérite d'études bibliques à New York, il a reçu plus de trente distinctions des universités catholiques et protestantes dans le monde. Président de plusieurs sociétés d'études bibliques aux États- Unis et en Europe, il a été appelé par deux papes à faire partie de la commission biblique pontificale. Son œuvre, immense, regroupe plus de trente-cinq ouvrages et de très nombreux articles. Il est mort en août 1997, quelques mois après la sortie de cet ouvrage.

www.editions-bayard.com

Que sait-on du Nouveau Testament ?

Raymond E. Brown

Traduction de l'anglais
par Jacques Mignon

Présentation de Pierre Debergé

BAYARD COMPACT

Titre original : *An Introduction to the New Testament*
© 1997 by Raymond E. Brown
Published by arrangement with Doubleday, a division of Random House Inc.,
pour l'édition originale
© Bayard, 2011.
18, rue Barbés, 92128 Montrouge Cedex

ISBN : 978-2-227-48252-4

Table des matières

PRÉSENTATION

AVANT-PROPOS :

- POURQUOI CE LIVRE ?
- REMERCIEMENTS

ABREVIATIONS

INFORMATIONS UTILES SUR LA BIBLE DANS SON ENSEMBLE

TABLEAU 1 : Chronologique des hommes et des événements en relation avec le Nouveau Testament

CARTES de Palestine et du monde méditerranéen

- Chapitre I : LA NATURE ET L'ORIGINE DU NOUVEAU TESTAMENT
  - La nature du Nouveau Testament
  - Comment les premiers livres chrétiens furent rédigés, conservés et rassemblés
  - Bibliographie
- Chapitre 2 : COMMENT LIRE LE NOUVEAU TESTAMENT
  - Panorama des méthodes d'interprétation (herméneutique)
  - Problèmes particuliers soulevés par des théories de l'inspiration et de la révélation
  - Le sens littéral
  - Au-delà du sens littéral
  - Bibliographie
- Chapitre 3 : LE TEXTE DU NOUVEAU TESTAMENT
  - Témoins manuscrits du texte
  - Observations sur l'usage des témoins
  - Bibliographie
- Chapitre 4 : LE MONDE POLITIQUE ET SOCIAL AU TEMPS DU NOUVEAU TESTAMENT
  - Le monde politique

Le monde social
Bibliographie
Chapitre 5 : LE MONDE RELIGIEUX ET PHILOSOPHIQUE AU TEMPS DU NOUVEAU TESTAMENT
Le monde religieux juif
Le monde religieux non juif
Les philosophies gréco-romaines, Philon, le gnosticisme
Bibliographie
DEUXIÈME PARTIE : LES ÉVANGILES ET LES ÉCRITS CONNEXES
Chapitre 6 : LES ÉVANGILES EN GÉNÉRAL ; LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES EN PARTICULIER.
Usage du mot « évangile »
Origine du genre évangile
Les trois étapes de la formation des évangiles
Le problème synoptique
L'existence de « Q »
TABLEAU 2. : Matériel habituellement attribué à Q
Bibliographie
Chapitre 7 : L'ÉVANGILE SELON MARC
Résumé des informations essentielles
Analyse générale du message
Sources
Comment interpréter Mc ?
Problème de l'auteur
Lieu ou communauté en question
Date de rédaction
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 8 : ÉVANGILE SELON MATTHIEU
Résumé des informations essentielles

Analyse générale du message
Sources et traits de composition
Problème de l'auteur
Lieu ou communauté en question
Date de rédaction
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 9 : ÉVANGILE SELON LUC
Résumé des informations essentielles
Analyse générale du message
TABLEAU 3 : Structure des récits de l'enfance chez Luc
Sources et traits de composition
TABLEAU 4 : Utilisation de Mc par Lc
Problème de l'auteur
Lieu ou communauté en question
Objet
Date de rédaction
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 10 : LES ACTES DES APÔTRES
Résumé des informations essentielles
Analyse générale du message
Sources et traits de composition
« Luc » l'historien
Problème de l'auteur
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 11 : L'ÉVANGILE SELON JEAN
Résumé des informations essentielles
Traits stylistiques

Analyse générale du message
Jn est-il un authentique évangile ? Sources combinées ou développement d'une tradition ?
Comparaison de Jn avec les évangiles synoptiques
Unité et cohésion de Jn
Problème de l'auteur et du disciple bien-aimé
Influences sur la pensée johannique
Histoire de la communauté johannique
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 12 : PREMIÈRE ÉPÎTRE (LETTRE) DE JEAN
Résumé des informations essentielles
Analyse générale du message
Composition
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 13 : DEUXIÈME LETTRE DE JEAN
Résumé des informations essentielles
Arrière-plan
Analyse générale du message
Anciens (presbytres)
Question ouverte
Bibliographie
Chapitre 14 : TROISIÈME LETTRE DE JEAN
Résumé des informations essentielles
Analyse générale du message
Diagnostic de la situation
Question ouverte
Bibliographie
TROISIÈME PARTIE : LES LETTRES PAULIENNES

Chapitre 15 : CLASSIFICATION ET STRUCTURE DES LETTRES DU NOUVEAU TESTAMENT
Classification
Structure
Comment chacune des lettres sera présentée dans ce livre
Bibliographie
Chapitre 16 : QUESTIONS GÉNÉRALES SUR LA VIE ET LA PENSÉE DE PAUL
TABLEAU 5. Activités de Paul dans les lettres et les Actes
La vie de Paul
TABLEAU 6 : Chronologie paulinienne
La théologie de Paul
Bibliographie
Chapitre 17 : RECONNAÎTRE ET ACCUEILLIR PAUL
Images de Paul
Les motivations de Paul
L'héritage vivant de Paul
Chapitre 18 : PREMIÈRE LETTRE AUX THESSALONICIENS
Résumé des informations essentielles
Arrière-plan
Analyse générale du message
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 19 : LETTRE AUX GALATES
Résumé des informations essentielles
Arrière-plan
Analyse générale du message
Les suites de la lettre aux Galates dans la vie de Paul
À qui et quand ?
La « Foi *[pistis]* du Christ » (2,16, etc.)

Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 20 : LETTRE AUX PHILIPPIENS
Résumé des informations essentielles
Arrière-plan
Analyse générale du message
Hymnes dans les lettres du NT et hymne christologique de 2, 5-11
D'où et quand ?
Unité : une, deux ou trois lettres ?
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 21 : LETTRE À PHILÉMON
Résumé des informations essentielles
Arrière-plan
Analyse générale du message
Portée sociale de la conception paulinienne de l'esclavage
D'où et quand ?
Parcours ultérieur d'Onésime
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 22 : PREMIÈRE LETTRE AUX CORINTHIENS
Arrière-plan
Analyse générale du message
Ceux que Paul critique à Corinthe
Condamnation des fornicateurs et des homosexuels (6, 9-10)
Les charismes à Corinthe (1 Co 12 et 14) et aujourd'hui
L'« hymne » à l'amour (1 Co 13)
Paul et le Christ ressuscité (1 Co 15)
Questions ouvertes

Bibliographie
Chapitre 23 : DEUXIÈME LETTRE AUX CORINTHIENS
Résumé des informations essentielles
Arrière-plan
Analyse générale du message
Une seule lettre ou une compilation de plusieurs lettres ?
Images en 4,16-5,10
La collecte de Paul pour Jérusalem (chapitres 8-9)
Les adversaires ou faux apôtres (chapitres 10-13)
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 24 : LETTRE AUX ROMAINS
Résumé des informations essentielles
Arrière-plan
Analyse générale du message
L'unité de la lettre aux Romains et le chapitre 16
Justification/justice
Conception paulinienne de l'observance juive de la Loi
Le péché originel et Rm 5,12-21
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 25 : LA PSEUDONYMIE ET LES ÉCRITS DEUTÉROPAULINIENS
La composition pseudonyme en général
Problèmes de la pseudonymie
Bibliographie
Chapitre 26 : DEUXIÈME LETTRE AUX THESSALONICIENS
Résumé des informations essentielles
Analyse générale du message
Paul a-t-il écrit 2 Th ?

Objet de 2 Th
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 27 : LETTRE AUX COLOSSIENS
Résumé des informations essentielles
Arrière-plan
Analyse générale du message
L'hymne christologique (1,15-20)
Le faux enseignement (2, 8-23)
Le code domestique (3,18-4,1)
Paul a-t-il écrit la lettre aux Colossiens ?
D'où et quand ?
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 28 : ÉPÎTRE (LETTRE) AUX ÉPHÉSIENS
Résumé des informations essentielles
Analyse générale du message
Ecclésiologie de Ep et catholicisme primitif
À qui et par qui ?
TABLEAU 7 : Comparaison entre Éphésiens et Colossiens
Quel genre ?
Arrière-plan des idées
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 29 : LETTRE PASTORALE : À TITE
Résumé des informations essentielles
Les lettres pastorales en général : titre, relations mutuelles
Arrière-plan de Tt
Analyse générale du message
Presbytres/évêques dans les lettres pastorales

Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 30 : LETTRE PASTORALE : LA PREMIÈRE À TIMOTHÉE
Résumé des informations essentielles
Arrière-plan
Analyse générale du message
Qui a écrit Tt et 1 Tm ?
Implications de la pseudépigraphie pour les lettres pastorales
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 31 : LETTRE PASTORALE : LA DEUXIÈME À TIMOTHÉE
Résumé des informations essentielles
2 Tm et possibilités à propos des lettres pastorales
Analyse générale du message
Toute Écriture est inspirée (3,15-16)
Questions ouvertes
Bibliographie
QUATRIÈME PARTIE : LES AUTRES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT
Chapitre 32 : LETTRE (ÉPÎTRE) AUX HÉBREUX
Résumé des informations essentielles
Analyse générale du message
Genre littéraire, structure
Milieu intellectuel
Par qui, d'où, et quand ?
À quels destinataires ?
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 33 : PREMIÈRE LETTRE DE PIERRE

Résumé des informations essentielles
Arrière-plan
Analyse générale du message
La souffrance décrite : persécution impériale ou mise au ban ?
1 P 3,19 ; 4, 6 et la descente du Christ aux enfers
Relations à la tradition paulinienne
De qui et à qui, où et quand ?
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 34 : ÉPÎTRE (LETTRE) DE JACQUES
Résumé des informations essentielles
Arrière-plan
Analyse générale du message
Je 2,24 et Paul sur la foi et les œuvres
Je et Mt sur la tradition de Jésus
Onction des malades (5,14-16)
Genre littéraire
Par et à qui, où et quand ?
Canonicité de Je
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 35 : LETTRE (ÉPÎTRE) DE JUDE
Résumé des informations essentielles
Arrière-plan
Analyse générale du message
Usage par Jude d'une littérature non canonique
Genre littéraire
Par qui et à qui, d'où et quand ?
Canonicité de Jude
Bibliographie

Chapitre 36 : DEUXIÈME ÉPÎTRE (LETTRE) DE PIERRE
Résumé des informations essentielles
Arrière-plan
Analyse générale du message
Par qui et à qui, d'où et quand ?
Canonicité et catholicisme primitif
Questions ouvertes
Bibliographie
Chapitre 37 : LE LIVRE DE L'APOCALYPSE
Résumé des informations essentielles
Le genre littéraire de l'apocalyptique
Analyse générale du message
TABLEAU 8 : Lettres aux anges des églises (Ap 2-3)
Structure du livre
Rôle de la liturgie
Millénarisme (le règne de mille années : 20,4-6)
Problème de l'auteur
Date et situation : persécution sous Domitien ?
Questions ouvertes
Bibliographie
APPENDICES
Appendice I : LE JÉSUS DE L'HISTOIRE
Deux cents ans de recherche moderne (1780-1980)
Après 1980 : le « Jésus Seminar » et les exégètes qui lui sont liés
Le « Jésus Seminar »
Après 1980 : opinions diverses
Observations en manière d'évaluation
Bibliographie
Appendice 2 : ÉCRITS JUIFS ET CHRÉTIENS EN RELATION AVEC LE NOUVEAU TESTAMENT

Écrits juifs
Livre d'Hénoch (éthiopien)
Livre des Jubilés
Lettre d'Aristée à Philocrate
Vies des prophètes
Testament (ou assomption) de Moïse
4 Maccabées
4 Esdras ou apocalypse d'Esdras
2 Baruch, ou Apocalypse syriaque de Baruch
Psaumes de Salomon
Testament des douze Patriarches (Pour ce genre littéraire, voir p. 395 ci-dessus)
Écrits chrétiens (et gnostiques)
Évangile secret de Marc
Évangile de Pierre
Protévangile de Jacques
Évangile de l'enfance de Thomas
Odes de Salomon
1 Clément
Didaché
Lettres d'Ignace d'Antioche
Lettre de Polycarpe (aux Philippiens)
Pasteur d'Hermas
Épître de Bamabé
Écrits de Justin martyr
Diatessaron de Tatien
Évangile de Thomas
Évangile de vérité
Bibliographie
INDEX DES SUJETS

PRÉSENTATION

R. E. Brown est reconnu aux États-Unis et dans le monde entier comme un des plus grands spécialistes du Nouveau Testament, plus particulièrement de l'œuvre de Jean, il avait publié dans les années 70 un commentaire sur l'évangile de Jean suivi, en 1982, d'un commentaire sur les épîtres. Ces livres, ainsi qu'une étude sur les évangiles de l'enfance qui date des années 1977 et 1993, n'ont jamais été traduits en français.[1] En 1983, sa recherche novatrice et stimulante sur *La communauté du Disciple bien-aimé*[2] le fit connaître aux lecteurs de langue française.

Profondément attaché à la réflexion œcuménique, Brown avait participé avec des exégètes luthériens à la rédaction de deux études, l'une sur *Saint Pierre dans le Nouveau Testament*[3] et l'autre, qui n'est pas accessible en français, sur Marie dans le Nouveau Testament. Son étude sur *l'Église héritée des apôtres,* traduite aux Éditions du Cerf en 1987, révéla au grand jour l'érudition et la simplicité d'un homme passionné, comme il le disait lui-même, par l'Écriture sainte, le Christ, et son Église [4].

Cette passion traverse cette « Introduction au Nouveau Testament », publiée en octobre 1997, soit un an à peine avant la mort du grand exégète de Baltimore. Une œuvre monumentale, la somme d'une vie d'études et de recherches ; mais une œuvre qui a pour objectif de « guider celui qui lit pour la première fois de façon sérieuse tout ou partie du Nouveau Testament » et « de répondre ensuite à des questions plus spécifiques ». Car tel est le but poursuivi tout au long de cette introduction : aider à mieux comprendre la manière dont s'est constitué le Nouveau Testament, donner des clefs de lecture pour que chacun puisse s'aventurer dans la diversité et la complexité des livres qui le constituent. Non pas pour enfermer les lecteurs dans une lecture savante, mais pour puiser dans la réflexion des exégètes et des théologiens de nouvelles manières de lire et d'accueillir les richesses d'écrits qui ne se comprennent certes qu'à la lumière des conditions dans

lesquelles ils ont été rédigés, mais qui sont avant tout des livres de foi et de vie.

La structure du livre honore ce projet. On commence par parcourir le monde dans lequel Jésus a vécu et qui a donné naissance à l'Église. Suit la présentation systématique de tous les livres du Nouveau Testament. Des chapitres consacrés à des questions très actuelles concluent cette magistrale présentation : Que sait-on du Jésus de l'histoire ? Les textes du Nouveau Testament nous donnent-ils accès à Jésus ou faut-il les considérer comme de simples confessions de foi ? La littérature apocryphe a-t-elle influencé l'écriture du Nouveau Testament ? Quel lien avec les écrits de Qumrân ? Quel rapport avec les écrits des Pères apostoliques, etc. ?

Ces questions sont fondamentales. Elles sont sous-jacentes à la présentation de chacun des livres qui constituent le Nouveau Testament. Avec une disposition qui n'est pas ici anodine : on commence, en effet, par lire chaque livre, ce qui rend cette Introduction unique et correspond bien à ce que l'auteur avait annoncé dès les premières pages : « Notre premier objectif est d'amener à lire les livres du Nouveau Testament, et pas simplement des livres à leur sujet. » Suivent, pour chaque livre, différentes parties consacrées à son auteur, aux communautés ecclésiales pour lesquelles il a écrit, à la manière dont il a été accueilli, aux questions qu'il pose, etc.

Comme pour beaucoup d'introductions au Nouveau Testament, on aurait pu imaginer que Brown en reste là. On aurait oublié alors que s'il était un savant, Brown était aussi un pasteur. Or, c'est là précisément ce qui constitue une autre particularité de cette introduction : après avoir lu chaque livre du Nouveau Testament, et avoir abordé les questions relatives aux conditions de son écriture et de sa réception, Brown ouvre un autre chantier. Il s'intitule « Questions ouvertes ». Et là, toutes les questions sont possibles, aussi bien celles qui concernent la vie de l'Église que celles qui touchent la vie en société et les grands défis de notre temps.

Cette manière de conclure la présentation de chacun des livres du Nouveau Testament n'est pas neutre. Pour Brown, en effet, la lecture du Nouveau Testament ne peut pas être un simple exercice. Nécessairement, elle doit s'ouvrir aux questions des hommes et des femmes d'aujourd'hui, en même temps qu'elle interroge notre manière de vivre et de croire.

On l'aura compris, cet ouvrage est d'une richesse unique. À l'incroyant qui désire savoir quel est ce livre que les chrétiens vénèrent, il donnera des points de repère et proposera une manière de lire pleinement respectueuse de la nature du Nouveau Testament. Au croyant qui veut approfondir sa foi ou ses connaissances, il offrira une lecture riche d'années de travail et de recherche. Au pasteur il montrera comment les questions qui traversent les textes du Nouveau Testament, et les différentes manières de les lire, ne sont pas sans incidences sur les pratiques pastorales et certaines conceptions de la mission ou de la vie en Église. Enfin, à l'universitaire qui veut aller plus loin dans sa recherche, cet ouvrage donnera accès aux derniers acquis de la réflexion exégétique et théologique, ainsi qu'à une bibliographie unique en langue anglaise que nous avons complétée par une bibliographie en français, plus succincte mais susceptible de rejoindre chaque lecteur.

Celui qui s'aventurera dans ce livre ne sera pas déçu. En se laissant conduire par ce maître en exégèse il apprendra la rigueur de l'analyse, le souci de l'exactitude et la finesse du jugement. Mieux, il rencontrera un homme, un croyant, un exégète dont la lecture s'inscrit parfaitement à la suite de ceux qui ont rédigé le Nouveau Testament. Parce que leurs livres étaient faits pour être lus. Mais sans doute aussi parce qu'il n'y a pas de lecture du Nouveau Testament qui ne devienne un jour écriture. A ce titre, ce livre n'est pas seulement une introduction, il est véritablement un « guide de lecture ».

Pierre Debergé
Doyen de la faculté de théologie
de l'institut catholique de Toulouse

AVANT-PROPOS :

POURQUOI CE LIVRE ?

Bien que le titre semble suffisamment explicite, quelques éclaircissements supplémentaires sont nécessaires afin que le lecteur sache quelle est notre intention.

Tout d'abord, *le lectorat envisagé n'est pas sans conséquences.* Ce livre est une introduction ; il n'a donc pas été rédigé à l'usage de savants collègues. Je songe à la fois à des lecteurs qui s'intéressent par eux-mêmes depuis peu au NT, et à d'autres débutants qui suivent des cours de différents types sur le NT (groupes d'études bibliques, enseignement religieux, premières années de séminaires, etc.). En d'autres termes, ce livre est susceptible de guider celui qui lit pour la première fois de façon sérieuse tout ou partie du NT, et il doit être capable de répondre plus tard à des questions plus spécifiques. Voici donc quelques conclusions tirées de l'objet de ce livre et du public envisagé.

- Les lecteurs du NT connaissant le grec, langue dans laquelle il a été écrit, ont les moyens de chercher par eux-mêmes à comprendre ce que les auteurs ont voulu communiquer. Quand on ignore le grec, on passe souvent à côté des jeux de mots ; en outre certains concepts fondamentaux de la théologie du NT (par exemple *koinonia)* défient toute traduction adéquate. Cela dit, l'objet de cet ouvrage est d'encourager, non de décourager. La grande majorité des lecteurs potentiels ne connaît pas le grec ? Qu'ils se rassurent : avec le français comme seul instrument linguistique, il est possible d'acquérir une connaissance sérieuse, sinon professionnelle, des Écritures.
- Nous avons, volontairement, conservé la bibliographie en anglais citée par l'auteur. A cette liste d'ouvrages nous avons ajouté des livres et des

articles en langue française qui se rapprochent le plus possible des sujets traités.

- Comme ce livre entend rendre service pour des cours de différents niveaux (où certaines lectures seront demandées), le contenu des bibliographies ne sera pas uniforme. Par exemple, elles comporteront à la fois des études élémentaires et d'autres plus détaillées, de brefs ou de longs commentaires.
- Les bibliographies privilégieront les livres, car pour le grand public ceux-ci seront sans doute plus accessibles que des articles de revues. Elles privilégieront également la littérature la plus récente, mais des classiques plus anciens ne seront pas oubliés pour autant L

Deuxièmement, *ce livre concentre son attention sur le Nouveau Testament, et non sur le « christianisme primitif ».* Pourquoi ? L'étude du christianisme primitif s'inscrit dans l'histoire de l'Église : c'est donc un champ beaucoup plus vaste que la recherche biblique. Le christianisme n'est qu'en partie une « religion du livre ». Les premiers qui suivirent et annoncèrent le Christ vivaient une vingtaine d'années avant qu'un seul des livres du NT ait été écrit (c'est-à-dire avant l'an 50). À l'époque de leur mise par écrit (vers 50-150), des communautés chrétiennes existaient encore dans des régions où nul ouvrage (parvenu jusqu'à nous) n'avait été rédigé, et elles avaient certainement des conceptions et des croyances qu'on ne retrouve dans aucun livre du NT. (À vrai dire, parmi ceux qui se considéraient comme des disciples du Christ, certains nourrissaient même probablement des idées rejetées ou condamnées par les écrivains néo-testamentaires.) De plus, durant les dernières décennies de la rédaction des livres du NT, les chrétiens produisaient déjà d'autres écrits qui ont été conservés (par exemple la *Didaché,* la *Première épître de Clément,* les épîtres d'Ignace d'Antioche, l'*Evangile de Pierre,* le *Protévangile de Jacques).* Si j'entends mentionner ces ouvrages quand il y aura lieu, et en donner un bref arrière-plan dans l'appendice II, je m'attacherai essentiellement aux vingt-sept livres, acceptés comme « canoniques » par toutes les Églises d'Occident, et avec quelques variantes, dans les Églises d'Orient. Cette focalisation est légitime, parce que ces livres ont une fonction normative unique dans la vie chrétienne, la liturgie, le credo et la spiritualité [5] [6]. De toute façon ces livres existent, et en ce sens ils sont plus

sûrs que des reconstructions hypothétiques, pas ou peu documentées, du christianisme primitif.

Voici qui peut éclairer de manière particulière l'approche choisie dans cet ouvrage : nombre de lecteurs du NT veulent savoir à quoi Jésus ressemblait, ce qu'il pensait de lui-même, et ce qu'il disait précisément, or ce problème du Jésus historique ne sera traité que dans l'appendice I. La préoccupation centrale de ce livre sera l'étude des évangiles existants, c'est-à-dire des récits des activités de Jésus rédigées entre vingt-cinq et soixante-dix ans après sa mort par des auteurs qui ne l'avaient peut-être jamais vu. Nous n'avons pas de rapports précis rédigés du vivant de Jésus par ceux qui le connaissaient. Et ce que nous savons de pertinent quant à sa vie et à son ministère nous a été transmis dans un langage qui n'est pas celui dont il usait habituellement, et sous la forme de différentes « condensations » de nombreuses années de proclamation et d'enseignement à son sujet[7]. En un sens, cette mémoire tamisée pourrait apparaître comme un appauvrissement ; en un autre sens, pourtant, les évangiles ainsi compris illustrent comment les chrétiens, qui dépendaient de la transmission orale, ont gardé vivante et ont développé l'image de Jésus, en répondant à des questions nouvelles. Ce faisant, lui sont-ils restés fidèles ? La réponse à cette question est liée à la théologie de l'inspiration divine discutée au chapitre 2.

Troisièmement, *cet ouvrage se concentre sur le texte existant des livres du NT, non sur leur préhistoire.* Le NT a suscité plus de recherches savantes que toute autre littérature de dimensions comparables, ce qui s'est traduit par une large et incontrôlable diversité de théories sur les sources (non conservées) qui, combinées ou corrigées, sont à l'origine des livres parvenus jusqu'à nous. Cette recherche est souvent fascinante ; certains résultats sont plausibles, mais aucun n'est certain. Pour une *Introduction,* s'arrêter à des « originaux » non existants serait imposer trop de travail théorique à des lecteurs débutants. Il vaut beaucoup mieux consacrer le maximum de place à ce qui existe réellement, en évoquant brièvement les principales hypothèses sur ce qui pourrait avoir été.

Cela dit, nous ferons une petite concession aux théories savantes en traitant les livres dans un ordre à la fois logique et chronologique, plutôt que dans l'ordre devenu canonique. Au cours des siècles, dans diverses listes des Eglises, les livres du NT sont apparus dans un ordre différent de

celui que nos bibles d'aujourd'hui nous ont rendu familier. L'ordre canonique est pour partie issu de principes qui ont peu de chose à voir avec le sens : ainsi, par exemple, les lettres de Paul sont-elles ordonnées par taille, de la plus longue à la plus courte. Un simple coup d'œil à la table des matières montrera que je me propose d'étudier les livres du NT en trois groupes (parties II, III, IV). Le premier groupe de huit comprend « les évangiles et les ouvrages qui leur sont associés », avec d'abord les évangiles synoptiques dans leur ordre chronologique probable (Marc, Matthieu, Luc) ; ensuite les Actes, rédigés comme un deuxième volume de l'évangile de Luc ; enfin Jean et les épîtres johanniques (qui d'une certaine manière commentent des problèmes soulevés par l'évangile). Le second groupe comprend les treize épîtres qui portent le nom de Paul, divisées en deux lots : les sept très probablement écrites par Paul lui-même et incontestées, disposées dans un ordre chronologique plausible ; puis les six œuvres deutéro pauliniennes, peut-être ou probablement rédigées par des disciples de Paul. Le troisième groupe rassemble six ouvrages difficiles à dater : d'abord l'épître aux Hébreux, parce que ce livre a un certain rapport avec la théologie paulinienne et a souvent été compté comme la quatorzième lettre de Paul ; ensuite quatre des épîtres catholiques : 1 Pierre, proche de la théologie paulinienne (et envoyée de l'Église de Rome, qui pourrait être celle à laquelle Hébreux était adressée) ; Jacques qui, comme 1 Pierre, représente l'entreprise missionnaire de Jérusalem (mais est hostile au slogan de Paul sur la foi et les œuvres) ; Jude (attribuée au frère de Jacques) ; et 2 Pierre, qui s'inspire de Jude. Ce groupe se clôt par l'Apocalypse, qui traite de l'accomplissement du dessein de Dieu en Jésus Christ.

Quatrièmement, *notre premier objectif est d'amener à lire les livres du NT, et pas simplement des livres à leur sujet.* Aussi un cinquième seulement de cet ouvrage est-il consacré à une discussion générale ou thématique (chapitres 1 à 6, 15 à 17, 25). Le reste est constitué de chapitres qui portent sur chacun des livres du NT ; c'est de ces chapitres que je parlerai maintenant. Si je devais enseigner un cours d'introduction, ma première consigne à mes élèves, en toute hypothèse, serait qu'ils lisent l'écrit du NT à étudier. Beaucoup *« Introductions »* supposent que le public est désireux, voire obligé, de lire le NT ; à mon avis, le public a souvent besoin qu'on lui montre comment entrer dans les livres du NT, et comment ceux-ci parlent à

nos vies et à nos préoccupations. Aussi laisserai-je habituellement les problèmes (souvent débattus) des sources, de l'attribution, de la datation, etc., à la dernière partie de chaque chapitre [8], et je commencerai par une *analyse générale du message,* destinée à accompagner la lecture de chacun des livres. Elle mettra en valeur le courant de pensée, les éléments caractéristiques de l'auteur, ce qui est important et intéressant. Cette analyse sera parfois un mini commentaire qui devrait aider à rendre le NT intelligible et savoureux.

La forme de ces chapitres varie en fonction de divers facteurs : la longueur du livre, son importance et sa difficulté. Je chercherai avant tout ce qui sera le plus utile aux lecteurs, car ces facteurs jouent parfois les uns contre les autres. Par exemple, les évangiles et les Actes sont les livres les plus longs ; mais ils sont narratifs et donc plus aisés à comprendre que l'argumentation des épîtres. Parmi les écrits de Paul, l'épître aux Romains est sans doute la plus importante, mais sa pensée est très difficile pour le non-initié. Aussi, si je devais choisir une épître représentative pour une étude particulière, je suggérerais de s'arrêter à 1 Corinthiens, parce que la plupart des lecteurs peuvent voir aisément son application à des problèmes encore actuels. Quant aux autres épîtres, comme elles sont rarement traitées en détail dans les cours d'introduction, je me suis efforcé de proposer des matériaux suffisants pour encourager les lecteurs à les étudier pour leur propre compte.

Cinquièmement, *les problèmes religieux, spirituels et ecclésiaux soulevés par le NT seront présents tout au long de ce livre.* En effet, dans la plupart de mes chapitres, la dernière sous-section qui précède la bibliographie portera sur des questions et problèmes, que nous appellerons *Questions ouvertes* ; les lecteurs y seront invités à réfléchir sur des questions soulevées par le NT, à propos de Dieu, du Christ, des autres personnages du NT, de l'Église, etc. Bien qu'il soit évidemment possible d'étudier le NT d'un point de vue profane ou non engagé, ou sous l'angle de la religion comparée, cela devrait intéresser la majorité des lecteurs puisque, d'un point de vue religieux, cette réflexion est supposée importante pour eux.

Les lecteurs seront probablement en grande majorité de culture chrétienne. Je suis catholique, et je montrerai parfois comment des passages ou problèmes du NT sont liés aux enseignements et aux pratiques

catholiques. Mais je passe une bonne partie de ma vie d'enseignant avec d'autres chrétiens (protestants, anglicans, orthodoxes), et je me soucie donc des pratiques et des croyances des chrétiens au sens large, ce qui est bien le moins en ces temps d'œcuménisme[9]. Par ailleurs, la plupart des principaux personnages du NT et sans doute tous les écrivains étaient juifs, et les affirmations du NT ont joué un rôle essentiel (et souvent dévastateur) dans les relations entre juifs et chrétiens. Leur signification actuelle pour ces relations (davantage bienveillante, je l'espère) ne doit pas être négligée. Enfin, le NT a eu un impact universel sur la société et l'éthique, au-delà de toute appartenance religieuse. Je ne pense pas pouvoir rendre justice à tous ces facteurs, mais au moins m'efforcerai-je de n'en pas oublier.

Sixièmement, *ce livre se veut « centriste », équilibré.* Les lecteurs doivent savoir que ce choix a pour toile de fond les disputes universitaires. Une introduction se doit de rapporter où en sont aujourd'hui les spécialistes. Cette appréciation n'est pas simple. Des thèses nouvelles et osées tendent à attirer l'attention, et pourraient bien valoir à ceux qui les présentent succès et avancement universitaire. En rapportant ces propositions, les médias peuvent donner l'impression qu'elles sont devenues l'opinion commune des savants. En fait, l'une ou l'autre de ces vues nouvelles mérite effectivement une large audience ; mais, beaucoup trop souvent, ce qui retient l'attention des médias est peu reconnu et peu plausible[10]. Pour mieux servir les lecteurs, je tenterai d'évaluer la position de la majorité des spécialistes[11] - même si sur tel point particulier je pencherais en faveur d'une position minoritaire.

Il est évident, cependant, que certaines appréciations sur la position de la majorité ne sont pas totalement dégagées de tout préjugé personnel.

Remerciements

Pour ce livre, comme pour les précédents, David Noël Freedman s'est montré un réviseur efficace, et le Pr John Kselman de la Weston School of Theology un lecteur méticuleux. Ce duo d'exégètes extrêmement attentifs travaillant sur chaque page de mon manuscrit m'a évité beaucoup d'erreurs. Comme je désirais que ce travail atteigne un large éventail de lecteurs, j'en ai soumis des sections à des professeurs de diverses obédiences auxquels je suis très reconnaissant : Craig Koester (Luther Northwestem University),

John Meier (Catholic University of America), Marion Soards (Louisville Presbyterian Seminary), Phyllis Trible (Union Theological Seminary, NYC), et Ronald Witherup (St. Patrick's Seminary, CA). Le Dr Cecil White, bibliothécaire de la dernière institution citée, a grandement facilité mes recherches. Comme toujours, le travail avec les collaborateurs de Doubleday a été à la fois précieux et agréable : Thomas Cahill, Eric Major, et de façon plus directe Mark Fretz. Maureen Cullen a été une correctrice très précise et a amélioré la cohérence du livre. A chacun et à tous, mes plus sincères remerciements.

ABREVIATIONS

AAS *Acta apostolicae sedis*
AB The Anchor Bible (Commentary Series ; Garden City/New York : Doubleday)
ABD *The Anchor Bible Dictionary* (6 vols. ; New York : Doubleday, 1992)
A/F Augsburg and/or Fortress publishers (Minneapolis)
AH Irénée, *Adversus Haereses*
AJBI Annual of the Japanese Biblical Institute
AnBib Analecta Biblica
ANRW *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*
Ant. *Les Antiquités* de Flavius Josèphe
AT Ancien Testament
ATR *Anglican Theological Review*
AugC Augsburg Commentaires (Minneapolis : Augsburg)
B A *Biblical Archaeologist*
BAR *Biblical Archaeology Review*
BBM R. E. Brown, *The Birth ofthe Messiah* (2d ed. ; New York : Doubleday, 1993)
BBR *Bibliographies for Biblical Research,* ed. W. E. Mills (Lewiston, NY : Mellen)
BCALB R. E. Brown, *L'Église héritée des apôtres,* Paris Éd. du Cerf, LiBi 76, 1987
BDM R. E. Brown, *The Death ofthe Messiah* (2 vols. ; New York : Doubleday, 1994)
BECNT Baker Exegetical Commentary on the New Testament (Series ; Grand Rapids : Baker)
BEJ R. E. Brown, *The Epistles ofJohn* (AB 30 ; Garden City, NY : Doubleday, 1982)
BEThL *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*

BGJ R. E. Brown, *The Gospel According to John* (2 vols ; AB, 29, 29A ; Garden City, NY : Doubleday, 1966, 1970)

BHST R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* (New York : Harper & Row, 1963)

BINTC R. E. Brown, *Jésus dans les quatre évangiles,* Paris, Éd. du Cerf, Libi 111

B J *Bible de Jérusalem* (1998)

BJRL *Bulletin ofthe John Rylands University Library of Manchester*

BMAR R. E. Brown, *Antioche et Rome, berceaux du christianisme,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 131

BNTC Black's New Testament Commentaries (London : Black ; British prin- ting ofHNTC)

BNTE R. E. Brown, *New Testament Essays* (New York : Paulist, 1983 ; réimpression de l'éditioin de 1965)

BR *Biblical Research*

B Rev *Bible Review*

BROQ R. E. Brown, *101 questions sur la Bible,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 98

B Sac *Bibliotheca Sacra*

B TB *Biblical Theology Bulletin*

BulBR *Bulletin for Biblical Research*

BZ *Biblische Zeitschrift*

BZNW Beihefte zur ZNW

CAC *Conflict at Colossae : lllustrated by Selected Modem Studies,* eds. E O. Francis and W. A. Meeks (Sources for Biblical Study 4 ; Missoula, MT : SBL, 1973)

CB A The Catholic Biblical Association

CBNTS Coniectanea Biblica, New Testament Sériés

CBQ *Catholic Biblical Quarterly*

CBQMS Catholic Biblical Quarterly Monograph Sériés

CC Corpus Christinorum

CCNEB Cambridge Commentary on the New English Bible (Sériés ; Cambridge Univ.)

CEv Cahiers Évangiles, Paris, Service biblique *Évangile et Vie*

CEvSup Cahiers Évangiles supplément

CFi *Cogitatio fîdei*

CGTC Cambridge Greek Testament Commentary (Sériés ; Cambridge Univ.) CHI *Christian History and Interpretation,* eds. W. R. Farmer, *et al.* (J. Knox Festschrift ; Cambridge Univ., 1967)

CLPDNW R. F. Collins, *Leiters That Paul Did Not Write* (Wilmington : Glazier, 1988

CRBS *Current s in Research : Biblical Studies*

CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum

CTJ *Calvin Theological Journal*

CurTM *Currents in Theology and Mission*

DBS H. Denzinger and C. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum,* rev. By A. Schönmetzer (32d ed. ; Freiburg : Herder, 1965)

DSS (Qumrân) *Manuscrits de la mer Morte*

EBNT *An Exegetical Bibliography of the new Testament,* ed. C. Wagner (4 vols ; Maçon : Mercer, 1983-96). Verset par verset

EC Epworth Commentaires (London : Epworth) ed., eds. Édition, éditeur(s)

EJ *L'Évangile de Jean,* ed. M. de Jonge (BETL 44 ; Leuven Univ., 1977)

EHPhR Études d'histoire et de philosophie religieuses

EsBi Essais bibliques, Genève, Labor et Fides

EtB *Études bibliques,* Paris, Gabalda

ETL *Ephemerides Theologicae Lovanienses*

ETR Études théologiques et religieuses

EvQ *Evangelical Quarterly*

ExpTim *Expository Times*

FESBNT J. A. Fitzmyer, *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (London : Chapman, 1971)

FGN *The Four Gospels 1992,* ed. F. Van Segbroeck (3 vols ; F. Neirynck Festschrift ; Leuven : Peeters, 1992)

FTAG J. A. Fitzmyer, *To Advance the Gospel : New Testament Studies* (New York : Crossroad, 1981)

FV *Foi et vie,* Paris

GBSNT Guides to Biblical Scholarship, New Testament (Commentary Sériés ; Philadelphia/Minneapolis : Fortress)

GCHP *God's Christ and His People,* eds. J. Jervell and W. A. Meeks (N. A. Dahl Festschrift ; Oslo : Universitet, 1977)

GNS Good News Studies (Commentary Sériés ; Wilmington : Glazier)
GNTE Guides to New Testament Exegesis (Sériés ; Grand Rapids : Baker)
GP *Gospel Perspectives,* eds. R. T. France and D. Wenham (Sériés ; Sheffield : JSOT)
HBC *Harper's Bible Commentary,* eds. J. L. Mays *et al.* (San Francisco : Harper & Row, 1988)
HE Eusebius, *Histoire ecclésiastique*
HJ *Heythrop Journal*
HNTC Harper New Testament Commentary (Sériés ; New York : Harper & Row) HSNT A E. Hennecke and W. Schneemelcher, eds., *New Testament Apocrypha* (2 vols ; rev. ed. ; Louisville : W/K, 1991-92)
HTR *Harvard Theological Review*
HUCA Hebrew Union College Annual
HUT Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
IB *Interpreter 's Bible* (12 vols.) ; see NInterpB
IBC Interpretation Biblical Commentary (Séries ; Atlanta or Louisville : W/K) IBS *Irish Biblical Studies*
ICC International Critical Commentary (Séries ; Edinburgh : Clark)
IDB *The Interpreter 's Dictionary ofthe Bible* (4 vols. ; Nashville : Abingdon, 1962)
IDBS Supplément au précédent (1976)
ITQ *Irish Theological Quarterly*
JBap Jean-Baptiste
JBC *The Jerome Biblical Commentary,* eds. R. E. Brown *et al.* (Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall, 1968). Les références (e.g. 67.25) renvoient à un article (67) et à une section (25) ou à des sections sans article. Voir NJBC
JBL *Journal of Biblical Literature*
JETS *Journal of the Evangelical Theological Society*
JHC *Journal of Higher Criticism*
JR *Journal of Religion*
JRS *Journal ofReligious Studies*
JSNT *Journal for the Study ofthe New Testament*
JSNT Sup JSNT Supplement Sériés

JTS *Journal of Theological Studies*

KENTT E. Käsemann, *Essais sur le Nouveau Testament* (SBT 41 ; London : SCM, 1964)

KJV *King James* or *Authorized Version* version anglaise traditionnelle de la Bible

LeDiv Lectio Divina (Paris, Éd. du Cerf)

LiBi Lire la Bible (Paris, Éd. du Cerf)

LS *Louvain Studies*

LV Lumière et vie (Lyon)

LTPM Louvain Theological & Pastoral Monographs

LXX Septante : traduction grecque de l'Ancien Testament supposée avoir été faite indépendamment par soixante-dix traducteurs de l'hébreu/araméen en 250 environ av. J. C. à Alexandrie. Dans certains livres, comme Jérémie, la division en chapitres diffère de celle que donne l'AT hébreu ; dans les psaumes la numérotation de la LXX est la plupart du temps inférieure d'un chiffre : LXX PS 21 correspond à PS 22 dans la version originale.

MdB *Monde de la Bible* (Genève-Labor et Fides)

MdB *Le Monde de la Bible* (Paris, Bayard Presse)

MNT *Mary in the New Testament,* eds. R. E. Brown *et al.* (New York : Paulist, 1978) ms., mss. manuscrit(s)

NAB *New American Bible* (1970)

NABR *New American Bible* (rev. NT, 1986)

NB J *Nouvelle Bible de Jérusalem* (1985)

NCBC New Century Bible Commentary (Sériés ; Grand Rapids : Eerdmans) NClarBC New Clarendon Bible Commentary (Sériés ; Oxford : Clarendon)

NIBC New International Biblical Commentary (Sériés ; Peabody, MA : Hendrickson)

NICNT New International Commentary on the New Testament (Sériés ; Grand Rapids : Eerdmans)

NIGTC New International Greek Testament Commentary (Sériés ; Grand Rapids : Eerdmans)

NInterp B New Interpreters Bible (Commentary Sériés ; Nashville : Abingdon) NIV *New International Version* of the Bible

NIVAC NIV Application Commentary (Sériés ; Grand Rapids : Zondervan) NJBC *The New Jerome Biblical Commentary,* eds. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy (Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1990).

NovT *Novum Testamentum*

NovTSup Supplements au *Novum Testamentum*

NRSV *New Revised Standard Version* de la Bible

NRTh *Nouvelle Revue théologique*

NT Nouveau Testament

NTA *New Testament Abstracts*

NTG New Testament Guides (Sheffield : JSOT/Academic)

NTIC The New Testament in Context (Valley Forge, PA : Trinity)

NTIMI *The New Testament and Its Modem Interpreters,* eds. E. J. Epp and

G. W. MacRae (Philadelphia : Fortress, 1989)

NTM New Testament Message (Commentary Sériés ; Collegeville : Glazier/ Liturgical)

NTR New Testament Readings (London : Routledge)

NTS *New Testament Studies*

NTSR New Testament for Spiritual Reading (Commentary Sériés ; New York : Herder & Herder)

NTT New Testament Theology (Sériés ; Cambridge Univ.)

OTP *The Old Testament Pseudepigrapha,* ed. J. H. Charlesworth (2 vols. ; New York : Doubleday, 1983-85)

P papyrus ms.

PAP *Paul and Paulinism,* eds. M. D. Hooker and S. G. Wilson (London : SPCK, 1982)

PAQ *Paul and Qumran,* ed. J. Murphy-O'Connor (London : Chapman, 1968) PBI Pontifical Biblical Institute (Press)

PC Pélican Commentaries (Harmondsworth : Penguin)

PG J. Migne, Patrologie grecque

PL J. Migne, Patrologie latine

pl. pluriel

PNT *Saint Pierre dans le Nouveau Testament* (Paris, Éd. du Cerf, 1974) ProcC Proclamation Commentaries (Philadelphia/Minneapolis : Fortress)

PRS *Perspectives in Religious Studies*
Q *Quelle* ou source
RB *Revue Biblique*
ResQ *Restoration Quarterly*
rev. revu
RevSR Revue des sciences religieusesRHPhR Revue d'histoire et de philosophie religieuse
RSPT Revue des sciences philosophiques et théologiques
RSR Recherches de science religieuse
RevExp *Review and Expositor*
RNBC Readings : a New Biblical Commentary (Sériés ; Sheffield : Academie)
RSRev *Religious Studies Review*
RSV *Revised Standard Version* of the Bible
RThPh Revue de théologie et de philosophie
SBL Society of Biblical Literature
SBLDS SBL Dissertation Sériés
SBLMS SBL Monograph Sériés
SBLRBS SBL Resources for Biblical Study
SBLSP SBL Seminar Papers
SBT Studies in Biblical Theology (London : SCM ; Naperville, IL : Allenson)
sg. singulier
S JT *Scottish Journal of Theology*
SLA *Studies in Luke-Acts,* eds. L. E. Keck and J. L. Martyn (P. Schubert Festschrift ; 2d ed. ; Philadelphia : Fortress, 1980)
SNTSMS Society for New Testament Studies Monograph Sériés
SP Sacra Pagina (Commentary Sériés ; Collegeville, MN : Glazier/Liturgical Press)
SSup *Semeia* Supplément
ST *Studia Theologica*
StEv Studia Evangelica (volumes publiés dans Texte und Untersuchungen)
STS *Searching the Scriptures : Volume Two : A Feminist Commentary,* ed. E. Schüssler Fiorenza (New York : Crossroad, 1994)

TBAFC *The Book of Acts in Its First Century Setting,* eds. B. W. Winter *et al.* (6 vols. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1993-97)
TBC Torch Bible Commentary (Sériés ; London : SCM)
TBOB *The Books of the Bible,* ed. B. W. Anderson (2 vols. ; New York: Scribner's, 1989)
TB T *The Bible Today*
TD *Theology Digest*
TDNT *Theological Dictionary of the New Testament,* eds. G. Kittel and G. Friedrich
TH Translator's Handbook (Sériés ; United Bible Societies)
TIM W. R. Telford, ed., *The Interpretation of Mark* (2d ed. ; Edinburgh : Clark, 1995)
TIMT G. N. Stanton, ed., *The Interpretation of Matthew* (2d ed. ; Edinburgh : Clark, 1995)
TNTC Tyndale New Testament Commentary (Sériés ; Grand Rapids : Eerdmans) TPINTC Trinity Press International NT Commentary (Sériés ; London : SCM)
TRD *The Romans Debate,* ed. K. P. Donfried (rev. ed. ; Peabody, MA : Hendrickson, 1991)
TS *Theological Studies*
TTC *The Thessalonian Correspondence,* ed. R. F. Collins (BETL 87 ; Leuven : Peeters, 1990)
TZ *Theologische Zeitschrift*
v., vv. verset(s)
VC *Vigiliae Christianae*
VE *Vox Evangelica*
WBC Word Bible Commentary (Series ; Waco/Dallas : Word)
WB Comp Westminster Bible Companion (Series ; Louisville : W/K)
W/K Westminster and John Knox publishers (Louisville)
WUNT Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZNW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

Les abréviations courantes sont utilisées pour les livres bibliques et les manuscrits de la mer Morte (pour une information sur les principaux rouleaux, voir appendice II). L'AT en général, et les psaumes en particulier, sont cités selon les numéros de chapitres et de versets hébreux (voir LXX ci-dessus). Les lecteurs sont parfois perplexes devant des références telles que Mc 14, 9a, 9b et 9c. Cela signifie qu'un exégète a subdivisé Mc 14, 9 en trois parties, a étant la première, b la deuxième et c la dernière. (Comme les a, b, c, etc. n'apparaissent pas dans nos Bibles, l'endroit où l'exégète a tracé la ligne de subdivision n'est pas toujours clair.) Il faut faire preuve d'une plus grande confiance encore quand on se trouve devant une subdivision comme 14, a*a* et 14, a*b*, où la première des trois parties est encore subdivisée !

INFORMATIONS UTILES SUR LA BIBLE DANS SON ENSEMBLE

Le Nouveau Testament (NT) n'est pas seul ; il est associé aux livres que les chrétiens appellent l'Ancien Testament (AT) pour former la Bible. La Bible est donc un ensemble de livres : on peut même parler d'une bibliothèque, où l'AT représente les livres saints de l'ancien Israël et le NT les livres saints retenus par l'Église primitive. Cet ensemble forme une unité ; mais il faut être prudent devant des proclamations comme « la Bible dit que... ». Mieux vaut citer un livre ou un auteur précis : « Isaïe dit » ou « Marc dit », reconnaissant ainsi que des individus, à diverses périodes et avec des idées différentes, ont écrit les divers livres de la Bible. Bien que ces livres tirent un surcroît de sens de leur appartenance à la Bible, leur spécificité ne peut être négligée.

Parler des livres saints de l'ancien « Israël » est une généralisation. La période qui va d'Abraham à Jésus couvre au moins mille sept cents ans (et peut-être plus de deux mille), et des termes différents désignent les principaux groupes impliqués dans ce récit[12]. Le mot « Hébreux » décrit souvent les ancêtres, avant Moïse et le Sinaï. « Israël » désigne plus particulièrement la confédération de tribus née après le Sinaï, qui devint un royaume au pays de Canaan ou Palestine. (Après la mort de Salomon vers 920 av. J. C., « Juda » est le nom du royaume du Sud avec pour centre Jérusalem, et « Israël » celui du royaume du Nord autour de Samarie.) Le mot « juifs » (étymologiquement lié à Juda) s'emploie à partir de l'époque où la captivité à Babylone touche à sa fin et où le pouvoir perse s'étend à Juda (VI^{e} siècle av. J. C.)[13]. De façon plus précise, « judaïsme primitif » ou « judaïsme du second Temple » désigne la période allant de la reconstruction du Temple de Jérusalem après le retour de captivité (520-515 av. J. C.) à la destruction romaine (70) - période vers la fin de laquelle vécut Jésus.

Bien qu'ils incorporent des éléments plus anciens, oraux ou écrits, les livres qui constituent l'AT ont été rédigés dans la période 1000-100 av. J. C.

Le titre « Ancien Testament » est une désignation chrétienne, reflétant la croyance en une deuxième série de livres saints liés à Jésus, connue sous le nom de « Nouveau Testament ». A vrai dire, chez certains chrétiens et certains juifs un courant contemporain évite la désignation « Ancien Testament » comme péjorative (« ancien » au sens de périmé, obsolète). L'alternative souvent proposée « Bible hébraïque » ou « Écritures hébraïques »[14] pose problème pour plusieurs raisons :

1. la désignation « hébraïque » peut être entendue comme s'appliquant aux Hébreux en tant que peuple (voir ci-dessus) plutôt qu'à la langue hébraïque ;
2. des parties d'Esdras et de Daniel acceptées comme canoniques à la fois par les juifs et les chrétiens ont été rédigées en araméen, non en hébreu ;
3. sept livres du canon biblique utilisés par les catholiques et d'autres chrétiens sont conservés en totalité ou en quasi-totalité en grec, non en hébreu ;
4. pendant une grande partie de son histoire l'Église utilisa la Bible grecque plutôt que les Écritures en hébreu ;
5. pendant des siècles, la norme de l'Église d'Occident fut la Vulgate latine, non les Écritures en hébreu ;
6. l'expression « Écritures hébraïques » donne (et c'est probablement son objet) une autonomie aux livres ainsi désignés, alors que FAT sous-entend un rapport au NT. Mais il n'y a pas de Bible chrétienne sans ces deux parties liées. Si les chrétiens continuent de parler d'«Ancien Testament » (ce qui est, à mon avis, préférable)[15], ils doivent dire clairement que ce terme n'est pas péjoratif, mais descriptif, et qu'il sert à distinguer les livres ainsi désignés de ceux du NT. Dans la pensée chrétienne traditionnelle, FAT est une Écriture aussi sacrée et durablement valide que le NT.

Si les juifs du temps de Jésus étaient unanimes sur la liste définitive des livres sacrés de « la Loi » et des « Prophètes », ils ne l'étaient pas sur celle des « Écrits »[16]. Certains ouvrages comme les Psaumes furent très tôt acceptés dans cette catégorie (voir Le 24,44), mais il fallut attendre le II^{e} siècle de notre ère pour que la majorité des juifs s'accorde sur le contenu de

F Écriture. Tous les livres reconnus à cette époque étaient conservés en hébreu ou en araméen.

Comme les chrétiens prêchaient en grec, on sait qu'ils avaient tendance depuis les origines à citer les Écritures juives en traduction grecque, surtout d'après la version appelée Septante (LXX). Cette tradition, née dans la communauté juive d'Alexandrie, considérait comme saints non seulement les livres énumérés à la p. 5, mais également quelques livres composés en grec (par exemple la Sagesse de Salomon) ou conservés en grec (bien qu'originellement rédigés en hébreu ou en araméen, par exemple 1 Maccabées, Tobie, Sirac). S'inspirer de la LXX signifiait que les Églises latine, grecque et orientales [17] considéraient comme canonique un AT plus vaste que la collection d'Écritures acceptée par les juifs de la période rabbinique. Plusieurs siècles plus tard dans l'Église d'Occident, quelques réformateurs protestants choisirent de considérer comme ayant autorité le seul canon juif restreint, alors qu'au concile de Trente l'Église catholique reconnut comme canoniques sept autres livres utilisés depuis des siècles dans la vie de l'Église (Tobie, Judith, 1-2 Maccabées, Sagesse, Sirac, Baruch, plus des parties d'Esther et de Daniel), livres connus comme « apocryphes » dans les Bibles protestantes, et « deutérocanoniques » dans le langage catholique[18]. Tous ces livres ont été composés avant l'époque de Jésus, et probablement certains d'entre eux furent-ils connus et cités par les auteurs du NT[19]. Aussi est-il souhaitable d'être familiarisé avec eux, qu'ils soient, selon notre propre tradition, canoniques ou non. La possession d'une Bible qui les contient est vivement recommandée.

Quelle traduction française utiliser ?[20]

À titre de réponse générale, la traduction la plus appropriée doit être jugée à partir de ce qu'on recherche quand on lit. La lecture publique comporte souvent un ton solennel ; dans ce contexte, des traductions trop courantes ne sont pas appropriées. La lecture privée, qui vise à la réflexion et à la nourriture spirituelle, est parfois mieux servie par une traduction dont le style est plus agréable et convivial.

Pour les besoins de la lecture ou de l'étude, qui nous concerne ici, il faut reconnaître que les auteurs bibliques n'ont pas toujours écrit clairement, de sorte que le texte original peut contenir des phrases ambiguës ou difficiles à

comprendre. Dans certains cas les traducteurs doivent naviguer à l'estime. Ils doivent choisir soit de traduire de manière littérale, en conservant l'ambiguïté de l'original[21], soit d'être plus libres en résolvant l'ambiguïté. Une traduction libre représente donc un choix des traducteurs en fonction de ce qu'ils pensent de tel passage obscur leur traduction constitue un commentaire. Ce résultat, s'il facilite la lecture, est fort peu adapté à l'étude. Il faut donc ici attirer l'attention sur des traductions relativement littérales.

De façon générale, en fonction de l'objectif de chacun (étude, prière, lecture publique), il faut être attentif au choix de la traduction. Aucune n'est parfaite, et on peut apprendre beaucoup de leur comparaison.

Il est difficile de présenter toutes les traductions du Nouveau Testament existant en français. La distinction entre « bible de travail » et « bible à usage pastoral » permet cependant de faire une première sélection entre des bibles qui recherchent un « littéralisme de traduction » (plus ou moins strict selon les bibles) et des bibles dont la traduction « cherche à exprimer le message biblique dans les catégories et le vocabulaire des différents publics à qui ces bibles sont destinées[22] ». À cela s'ajoutent, pour les « bibles de travail », des introductions et d'abondantes annotations, ce que l'on ne trouve pas nécessairement ou différemment dans les « bibles à usage pastoral ».

La Bible de Jérusalem, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, a d'abord été publiée en fascicules (de 1946 à 1954), puis en un volume (1956), révisé en 1973 et en 1998. Elle est disponible en de très nombreuses présentations. Cette Bible se caractérise par la recherche d'une certaine élégance dans la traduction et un réel souci de « serrer les originaux de manière de plus en plus précise[23] ». Pour ce qui est du NT, la révision de 1998 a porté surtout sur les épîtres de Paul (en particulier ce qui concerne la christologie), sur l'épître aux Hébreux (en particulier la structure de l'œuvre), ainsi que sur les notes des évangiles à propos de la place d'Israël dans l'histoire du salut.

On peut ajouter à cela la qualité des introductions et des notes clefs qui fournissent l'équivalent d'un petit lexique biblique. Un index, à la fin du volume, permet de les retrouver facilement. Sauf numérotation contraire,

les citations du NT seront empruntées dans cet ouvrage à la B J révisée en 1998.

La Bible d'Osty, comme son nom l'indique, est l'œuvre du chanoine Émile Osty, aidé par Joseph Trinquet. Après avoir publié en 1945 sa première traduction des épîtres de Paul, suivie en 1948 des quatre évangiles, le chanoine Osty publia entre 1970 et 1973, sous la forme de volumes richement illustrés, une traduction de toute l'Écriture. L'édition en un volume date de 1973.

Le chanoine Osty et Joseph Trinquet étaient des traducteurs confirmés. Cela apparaît dans les traductions qu'ils proposent, où l'effort d'exactitude est associé à une remarquable maîtrise de la langue française. Les introductions aux différents livres et les notes sont souvent précises et précieuses. Un seul regret cependant, certaines notes ont vieilli.

La Traduction œcuménique de la Bible. Sa caractéristique essentielle est précisément son caractère œcuménique. Car si l'idée n'était pas neuve - on raconte qu'au xvii^{e} siècle l'oratorien Richard Simon avait déjà conçu un tel projet -, il fallut attendre l'année 1965 pour qu'une équipe d'une demi-douzaine de spécialistes du Nouveau Testament, protestants et catholiques à parts égales, se mette au travail. Ainsi, en 1966, paraissait un premier fascicule. Il concernait sur la lettre aux Romains. L'édition complète du Nouveau Testament parut en 1972 et celle de l'Ancien Testament en 1975. Toutes deux ont été révisées en 1988.

La diversité des traducteurs fait que les qualités littéraires des traductions varient d'un livre à l'autre. Mais les notes de cette Bible sont particulièrement importantes. Elles constituent souvent un véritable commentaire de la traduction et permettent de situer le texte dans ses différentes dimensions. L'abondance des annotations a d'ailleurs conduit leurs auteurs à proposer une édition « à notes essentielles ».

La Nouvelle Bible Segond est la Bible de référence du protestantisme francophone. La traduction de L. Segond, qui date de 1880, était claire et précise. Elle a été révisée à deux reprises (1910 et 1978 pour la *Bible à la Colombe).* Une nouvelle révision est en cours.

La *Nouvelle Bible Segond,* annoncée pour l'an 2000, devrait se présenter comme une véritable « bible d'étude » avec des introductions générales,

d'abondantes notes de bas de page et, au fil du texte, des cartes, des tableaux et toutes sortes d'encadrés (références littéraires, synthèses thématiques partielles, repères chronologiques et culturels). Enfin, un index alphabétique, à la fin du volume, devrait aider à retrouver les informations dans l'ensemble de la bible.

La Bible de la Pléiade, pour ce qui est du Nouveau Testament, a été publiée en 1971. Dès la préface, J. Grosjean et M. Létumy nous avertissent de « leur goût pour la couleur des mots, de leur option pour la cohérence (un mot grec sera donc toujours traduit par le même mot français), mais aussi de leur désir de retrouver une langue non religieuse, comme l'étaient à l'origine, selon eux, la langue des premiers écrits chrétiens[24] ».

Le résultat est à la mesure de la qualité des traducteurs qui, faut-il le préciser, ont respecté le style de chaque livre du Nouveau Testament. Habitué à une traduction « classique », le lecteur a ainsi parfois l'impression de redécouvrir les textes.

Ajoutons à cela que les notes sont sobres (elles sont plus développées pour la lettre aux Romains). Le plus souvent, elles signalent les variantes textuelles ou certaines hésitations sur la traduction. Elles fournissent quelques explications historiques. On peut regretter cependant que l'introduction générale ne fasse pas plus honneur à la science exégétique et tienne si peu compte des résultats de la critique historique moderne.

TABLEAU 1 : Chronologique des hommes et des événements en relation avec le Nouveau Testament

TABLEAU 1. CHRONOLOGIE DES HOMMES ET DES ÉVÉNEMENTS EN RELATION AVEC LE NOUVEAU TESTAMENT

<table>
<tr><th>Empereurs romains</th><th>Grands prêtres juifs importants</th><th colspan="3">Dirigeants juifs et romains en Palestine</th><th>Événements
Les événements chrétiens sont en italique</th></tr>
<tr><td rowspan="4">Auguste
(30 av. J. C.- 14)</td><td></td><td colspan="3">Hérode le Grand (37-4 av. J. C.)</td><td>– Naissance de Jésus vers 6 av. J. C.
– Révoltes à la mort d'Hérode le Grand ; Auguste partage le royaume d'Hérode entre les trois fils de celui-ci.</td></tr>
<tr><td rowspan="3">Anne (Ananus I)
(6-15)</td><td>Judée
Archelaüs, ethnarque de Judée (4 av. J. C.-6)</td><td rowspan="4">Galilée
Hérode Antipas, tétrarque de Galilée et de Transjordanie (4 av. J. C.-39)</td><td rowspan="4">E-NE de la Galilée
(Hérode) Philippe, tétrarque d'Iturée et de Trachonitide (4 av. J. C..-34)</td><td>– La Judée province romaine quand Archelaüs est déposé (6) ; recensement de Quirinus ; révolte de Judas le Galiléen.</td></tr>
<tr><td>Début de la première période des préfets romains
Coponius (6-9)</td><td rowspan="2">– Pas de révoltes violentes en Judée entre 7 et 36. La reconstruction du Temple de Jérusalem, entreprise par Hérode le Grand, se poursuit.</td></tr>
<tr><td>Valérius Gratus (15-26)</td></tr>
<tr><td>Tibère (14-37)</td><td>Caïphe
(gendre d'Anne)
(18-36)</td><td>Ponce Pilate (26-36)</td><td>– De premiers incidents sous Pilate le montrent imprudent, mais ni brutal ni malhonnête
– Jésus inaugure son ministère public et Jean Baptiste est exécuté vers 28.
– Jésus est crucifié en 30 ou 33.
– En 36 la répression des Samaritains par Pilate pousse Vitellius, préfet de Syrie, à le renvoyer à Rome (36/37)
– Mort d'Étienne et conversion de Saul (Paul) vers 36.</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td rowspan="2">Gaius Caligula
(37-41)</td><td rowspan="2">Jonathan
(fils d'Anne) (37)

Théophile (fils d'Anne)
(37-41)</td><td>Marcellus (36-37)

Marullus
(37-41 ?)</td><td rowspan="2">Transfert de cette région
à Hérode Agrippa I (39)</td><td rowspan="2">Transfert de cette région
à Hérode Agrippa I (37)</td><td>– Agrippa I qui arrive de Rome et se rend en Palestine visite Alexandrie – manifestation antijuive (38).
– Paul s'enfuit de Damas et part pour Jérusalem (39) ; puis pour Tarse.
– Caligula ordonne que l'on élève sa statue dans le Temple de Jérusalem. Le légat syrien Petronius temporise jusqu'à l'assassinat de Caligula.</td></tr>
<tr><td rowspan="4">Claude (41-54)</td><td rowspan="3"></td><td>Fin de la première période des préfets romains

Transfert de la Judée
à Hérode Agrippa I^{er} (41)</td><td rowspan="3">– Exécution de Jacques, frère de Jean ; Pierre est arrêté sous Agrippa I mais s'enfuit.
– Paul à Tarse (41-44)</td></tr>
<tr><td colspan="3">De 41 à 44 Hérode Agrippa I gouverne la région naguère régie par Hérode le Grand</td></tr>
<tr><td colspan="3">Deuxième période de gouvernement romain direct, préfets ou procurateurs
(44-66) – au début sur toute la Palestine</td></tr>
<tr><td></td><td>Galilée et Judée</td><td>E-NE de la Galilée</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td>Fadus (44-46)
Tibère Alexandre (46-48)

Cumanus (48-52)</td><td></td><td>– Fadus fait décapiter le « prophète » Theudas (45).
– Famine sous Claude (45-48).
– Tibère Alexandre crucifie deux fils de Judas le Galiléen.
– Paul à Antioche de Syrie ; « premier voyage missionnaire » (46-49).
– Sous Cumanus, soulèvements à Jérusalem et en Samarie.
– Rencontre à Jérusalem entre Jacques, Pierre et Paul (49). « Deuxième voyage missionnaire » de Paul (50-52) ; il rédige 1 Th (51).
– Agrippa II intercède auprès de Claude, Cumanus est déplacé.</td></tr>
</table>

TABLEAU 1. CHRONOLOGIE DES HOMMES ET DES ÉVÉNEMENTS EN RELATION AVEC LE NOUVEAU TESTAMENT *(suite)*

Empereurs romains	**Grands prêtres juifs**	**Dirigeants juifs et romains en Palestine**		**Événements** *Les événements chrétiens sont en italique*
Néron (54-68)	Ananias (47-59)	Félix (52-60)	En 53 Hérode Agrippa II reçoit le royaume d'Iturée et de Trachonitide.	– *« Troisième voyage missionnaire » de Paul (54-58) ; il écrit ses principales lettres.* – En Palestine sous Félix, soulèvements hostiles impliquant des brigands *(lestai)*, des terroristes adeptes de l'arme blanche (sicaires), et un « prophète » égyptien. *Emprisonnement de Paul à Césarée (58-60). Le grand prêtre Ananias l'accuse. Le nouveau procurateur Festus envoie Paul à Hérode Agrippa II ; Paul est envoyé à Rome (60).* – Après la mort de Festus, un Sanhédrin convoqué par le grand prêtre Ananus II condamne *Jacques, « frère du Seigneur », qui est lapidé*. Ananus est révoqué sous le nouveau procurateur. Jésus fils d'Ananias est arrêté par les autorités juives de Jérusalem (début des années 60) pour avoir annoncé que Dieu allait détruire la ville et le Temple ; il est remis aux Romains afin d'être exécuté ; mais après l'avoir maltraité, Albinus le relâche. Albinus et Florus sont des gouverneurs corrompus et tyranniques, qui créent les conditions de la révolte. – Rome brûle (64) ; Néron persécute les chrétiens de Rome ; *Pierre et Paul sont mis à mort.*
	Ananus II (fils d'Anne) (62)	Festus (60-62)		
		Albinus (62-64)		
		Florus (64-66)		
Galba, Otton, Vitellius (68-69) *Accession au trône impérial de la famille des Flaviens*		Les armées romaines conduites par Vespasien et (après 69) par Titus combattent les rebelles lors de la première révolte juive (66-70)	Hérode Agrippa II reste fidèle aux Romains pendant la révolte	– En mai 66 Florus est contraint par la guérilla urbaine de quitter Jérusalem ; la foule prend la ville. Soulèvement dans toute la Galilée et la Judée. Des groupes de zélotes (zélés pour la Loi) tuent les juifs qui s'opposent à la révolte. *On pense que les chrétiens quittent Jérusalem pour Pella en Transjordanie*. Josèphe prend le parti des Romains.
Vespasien (69-79)		Destruction du Temple de Jérusalem par les Romains (10 août 70) **Gouvernement romain**	Hérode Agrippa II garde son territoire jusqu'à sa mort vers 100	– Yohanan ben Zakkai, docteur de la Loi qui s'est enfui de Jérusalem, fonde l'école rabbinique de Jamnia (Yavneh).

Empereurs après 70	La Palestine et le judaïsme après 70	Le christianisme après 70
Vespasien régne jusqu'en 79 *(Le triomphe de Titus est célébré à Rome en 71)* Titus (79-81) Domitien (81-96)	Gouvernement romain en Palestine. – Éléazar, petit-fils de Judas le Galiléen, succombe à Massada en 74. À Rome Josèphe rédige sa *Guerre des juifs*. – Des maîtres rabbiniques remplacent les grands prêtres à la tête du judaïsme palestinien. Rabbi Gamaliel II (90-110) en est une figure marquante. – À Rome Josèphe rédige les *Antiquités juives*.	Nombreux écrits du NT (évangiles, lettres deutéropauliniennes, He (?), 1 P, Jc, Jude, Ap, 1-2-3 Jn) ; *1 Clément* (de Rome, vers 96 ?). – Des parents supposés de Jésus dirigent les Églises palestiniennes. – Sous Domitien les petits-fils de Jude (frère de Jésus) sont, semble-t-il, interrogés ; les chrétiens sont peut-être victimes d'autres tracasseries locales.
Nerva (96-98) Trajan (98-117)	– Apocalyptique juive (*IV Esdras, II Baruch* : vers 95-120). – Révoltes juives en Égypte, Cyrénaïque, Chypre, Mésopotamie (115-119).	– *Didachè* (après 100) ; lettres d'Ignace (110) ; *Lettre de Polycarpe*. – Ignace est martyrisé à Rome (110) ; Polycarpe est évêque de Smyrne.
Hadrien (117-138)	– Jérusalem est rebâtie sous le nom d'Aelia Capitolina (à partir de 130). – Deuxième révolte juive sous Simon ben Kosibah (Bar Kochba, approbation de Rabbi Akiba ; 132-135). – Après leur défaite, les juifs sont chassés de Jérusalem ; un temple à Jupiter est bâti sur le site du Temple.	– 2 P, *le Pasteur d'Hermas* (années 130 ?), *Évangile secret de Marc ; Évangile de Pierre ; Protévangile de Jacques*. – Fin, peut-être vers 130 de l'hégémonie judéo-chrétienne à Jérusalem ; apparition d'évêques « gentils ». – Polycarpe demeure à Smyrne.

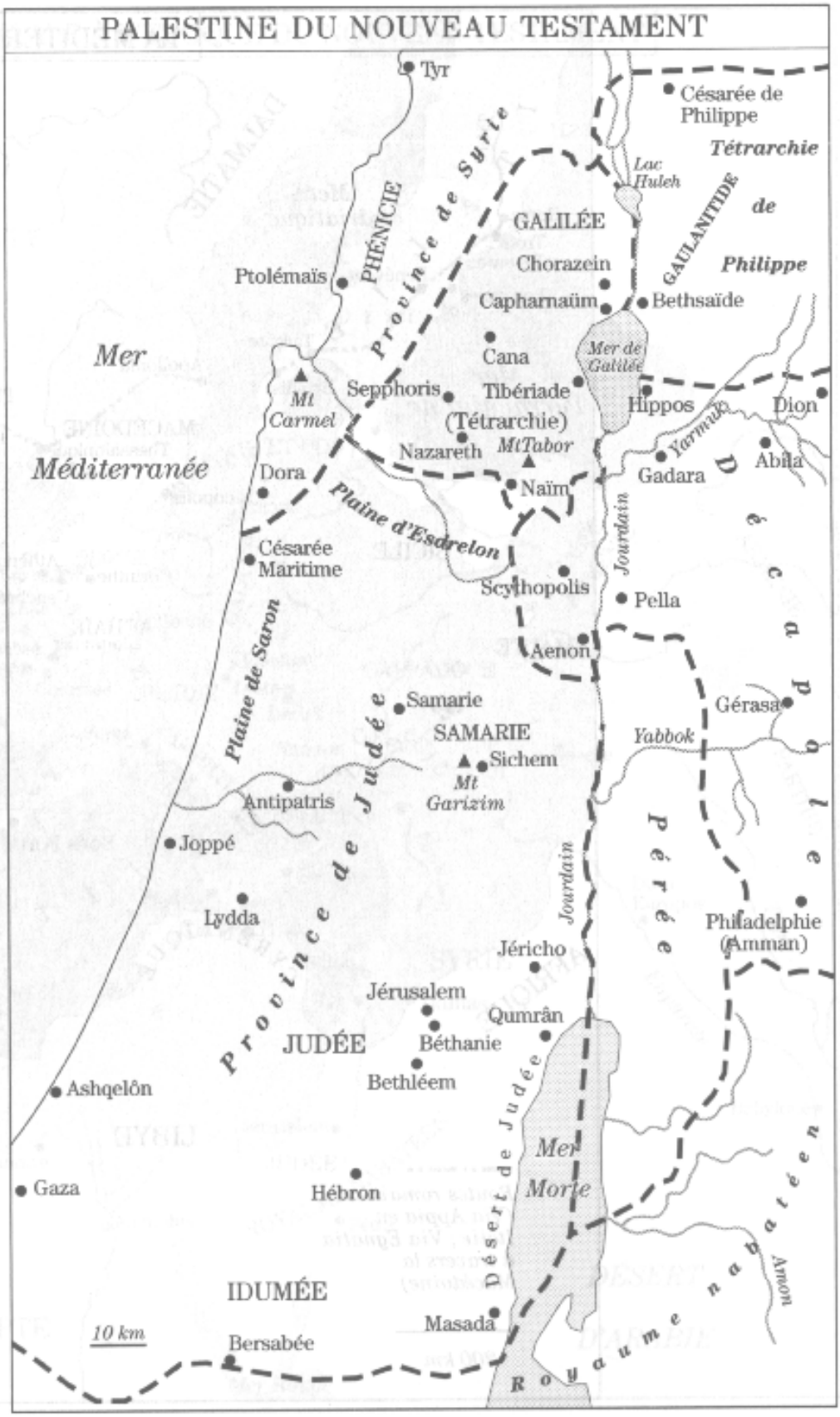
CARTES de Palestine et du monde méditerranéen

Les écrits du NT sur Jésus et ses disciples font le récit d'événements qui se situent dans un cadre historique. Hommes et lieux impliquent une géographie, de sorte que les lecteurs auront besoin de consulter des cartes. Beaucoup de bibles d'étude ont de très bonnes séries de cartes. Les deux cartes qui suivent ne sont qu'un simple guide géographique de base.

La carte de Palestine, si elle fournit des noms de lieux utiles pour tous les récits du NT situés dans ce pays, présente les frontières telles qu'elles devaient être à la fin des années 20, c'est-à-dire à l'époque du ministère public de Jésus. Ces frontières devaient changer radicalement dans les dix ans suivant sa mort (au début des années 40, quand toute la Palestine, y compris l'ancienne province romaine de Judée, fut placée sous l'autorité du roi juif Hérode Agrippa I) ; elles changèrent de nouveau dans les années 50 et 60, et une fois encore après l'écrasement de la première révolte juive en 70. En termes de géographie physique, il est bon de réaliser que la Palestine a trois visages géographiques principaux, parallèles. Quand on s'enfonce vers l'intérieur en venant de la Méditerranée, une plaine côtière nord-sud fait place peu à peu à une chaîne de montagnes nord-sud, épine dorsale qui traverse le pays. Sur la façade orientale de cette chaîne l'altitude décroît brutalement jusqu'à une faille profonde qui (toujours du nord au sud) comprend la mer de Galilée, la vallée du Jourdain et la mer Morte. La grande plaine d'Esdrelon, NO-SE, constitue une percée à travers les montagnes et offre un accès direct de la côte à la vallée.

De même, la carte du monde méditerranéen oriental vise à faciliter la lecture des livres du NT dont le récit s'éloigne de la Palestine, en particulier les lettres de Paul, les Actes et l'Apocalypse. Mais une seule carte ne permet pas de montrer les frontières des provinces romaines qui changent constamment au I^{er} siècle ni de tracer le réseau de routes. Notre carte se contente de présenter à la fois la situation dans les années 50 (la grande époque de Paul) et des noms de lieux importants à divers moments de la

période néo-testamentaire (par exemple les sept cités de l'Apocalypse, marquées ici par des étoiles).


PALESTINE DU NOUVEAU TESTAMENT
Tyr
Césarée de Philippe
Tétrarchie de Philippe
Lac Huleh
GAULANITIDE
PHÉNICIE
Province de Syrie
GALILÉE
Chorazein
Ptolémaïs
Capharnaüm
Bethsaïde
Mer Méditerranée
Cana
Mer de Galilée
Mt Carmel
Sepphoris
Tibériade
Hippos
Dion
(Tétrarchie)
Nazareth
MtTabor
Yarmuk
Abila
Dora
Gadara
Naïm
Plaine d'Esdrelon
Jourdain
Décapole
Césarée Maritime
Scythopolis
Pella
Plaine de Saron
Aenon
Samarie
Gérasa
SAMARIE
Yabbok
Sichem
Mt Garizim
Antipatris
Province de Judée
Joppé
Jourdain
Pérée
Lydda
Philadelphie (Amman)
Jéricho
Jérusalem
Qumrân
JUDÉE
Béthanie
Bethléem
Ashqelôn
Désert de Judée
Mer Morte
Gaza
Hébron
IDUMÉE
Amon
Masada
10 km
Bersabée
Royaume nabatéen

LA MÉDITERRANÉE
ITALIE
Tibre
Rome
Trois Tavernes
Bénévent
Pouzzoles
Tarente
Brindisi
Mer Adriatique
DALMATIE
Mer Tyrrhénienne
SICILE
MALTE
Apollonia
Philippes
MACÉDOINE
Thessalonique
Héliopolis
Bérée
Nicopolis
Mer Égée
Athènes
Corinthe
Cenchrées
ACHAÏE
Mer Méditerranée
Bons Ports
CRÈTE
CYRÉNAIQUE
AFRIQUE
LIBYE
Routes romaines (Via Appia en Italie ; Via Egnatia à travers la Macédoine)
200 km

ORIENTALE À L'ÉPOQUE DU NOUVEAU TESTAMENT
Danube
Mer Noire
THRACE
Sinope
BITHYNIE ET PONT
Troas
Ancyre
Pergame
Thyatire
Smyrne
Sardes
Philadelphie
Antioche
GALATIE
BASSE ARMÉNIE
ARMÉNIE
Éphèse
Hierapolis
Laodicée
Colosses
Milet
Iconium
PISIDIE
Lystres
CAPPADOCE
Derbé
Pergé
PAMPHYLIE
Tarse
CILICIE
RHODES
Édesse
PARTHIE
Antioche
Paphos
Salamis
Oronte
CHYPRE
Dura Europos
Tigre
Sidon
SYRIE
Tyr
Damas
Euphrate
Jérusalem
Alexandrie
Babylone
JUDÉE
Memphis
ROYAUME NABATÉEN
Pétra
ÉGYPTE
Nil
DÉSERT D'ARABIE
Mer Rouge

PREMIÈRE PARTIE : PRÉLIMINAIRES POUR UNE INTELLIGENCE DU NOUVEAU TESTAMENT

La nature et l'origine du Nouveau Testament
Comment lire le Nouveau Testament
Le texte du Nouveau Testament
Le monde politique et social au temps du Nouveau Testament
Le monde religieux et philosophique au temps du Nouveau Testament

Chapitre I : LA NATURE ET L'ORIGINE DU NOUVEAU TESTAMENT

Bien que le terme « Nouveau Testament » évoque pour nous un corpus d'écrits chrétiens, cette conception est le fruit d'un long développement.

La nature du Nouveau Testament

Avant que le terme « testament » n'ait été appliqué à une série d'écrits, il se référait à la relation spéciale de Dieu avec les hommes. Dans l'histoire des Hébreux et d'Israël, il est question d'une « alliance » (accord ou pacte)[25] par laquelle Dieu s'était engagé envers Noé, Abraham et David, leur promettant une aide ou des bénédictions particulières. Dans la tradition, cependant, l'alliance la plus importante fut celle conclue par Dieu avec Moïse et Israël (Ex 19, 5 ; 43, 10, 27), par laquelle Israël devint le peuple élu de Dieu.

Quelque six cents ans avant la naissance de Jésus, à une époque où, en Judée et à Jérusalem, la monarchie s'effondrait devant les armées ennemies, Jérémie rapporta cet oracle du Seigneur : « Voici venir des jours - oracle de Yahvé - où je conclurai avec la maison d'Israël (et la maison de Juda) une alliance nouvelle. Non pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères, le jour où je les ai pris par la main pour les faire sortir du pays d'Egypte... Je mettrai ma Loi au fond de leur être et je l'écrirai sur leur cœur. Alors je serai leur Dieu et eux seront mon peuple » (Jr 31, 31-33)[26]. « Nouvelle » a ici le sens de « renouvelée », même si ce renouvellement « n'est pas comme l'alliance conclue avec leurs pères » ; et peut-être le mot avait-il le même accent quand il fut utilisé pour la première fois par ceux qui croyaient en Jésus, lorsqu'ils firent écho au langage et aux idéaux de Jérémie (2 Co 3, 6 ; Ga 4, 24-26). Tous les récits des paroles eucharistiques de Jésus durant la dernière Cène, la veille de sa mort[27], lui font associer à son propre sang le terme « [nouvelle] alliance/testament ». Par la mort et la résurrection de Jésus, les chrétiens croyaient donc que Dieu avait renouvelé l'alliance à nouveaux frais ; et ils comprirent que cette fois-ci, l'alliance dépassait Israël pour englober les « gentils » (païens) dans le peuple de Dieu. Finalement la réflexion théologique chrétienne et l'hostilité entre les

chrétiens et certains juifs qui n'acceptaient pas Jésus amenèrent à penser que le nouveau testament (au sens d'alliance) avait remplacé l'ancien, l'alliance mosaïque, devenue « obsolète » (He 8, 6 ; 9, 15 ; 12, 24)[28]. Bien entendu, les Écritures d'Israël demeuraient cependant pour les chrétiens leurs Écritures.

Il faut attendre le IIe siècle pour voir apparaître chez les chrétiens l'usage du terme « Nouveau Testament » pour désigner un corpus de leurs écrits, ce qui va conduire à appeler « Ancien Testament » les Écritures d'Israël. Il faudra encore plusieurs siècles avant que les chrétiens des Églises latine et grecque se mettent à peu près d'accord[29] au sujet des vingt-sept ouvrages à inclure dans un recueil normatif ou canonique. Dans la section suivante on verra quand et comment tel ou tel livre du NT a été reconnu comme canonique.

L'intuition que les lecteurs potentiels des livres du NT avaient besoin d'en savoir plus apparut assez tôt. Des détails sur les livres du NT (auteur, circonstances de la composition) furent fournis par des « Prologues » liés aux évangiles et à certaines épîtres (fin du IIe siècle, sinon plus tôt) et par un fragment ancien qui porte le nom de « canon de Muratori » (peut-être de la même période)[30]. La première introduction présentée comme telle est la brève *Introduction aux Divines Écritures* d'Hadrien (ou Adrien) - un traité sur l'herméneutique, ou manière d'interpréter la Bible[31]. Durant les mille années suivantes, divers ouvrages que l'on peut considérer comme des introductions rassemblèrent et réitérèrent des informations provenant de traditions anciennes au sujet des livres bibliques. Cependant, c'est à un prêtre français, Richard Simon, que revient l'honneur d'avoir rédigé la première introduction scientifique au NT. Dans une série d'écrits (rédigés de 1689 à 1695), il étudia comment les livres du NT avaient été rédigés et conservés dans différents textes et versions. Ses conclusions furent jugées scandaleuses aussi bien par des catholiques que par des protestants plus traditionnels.

A la fin du xviiie siècle et tout au long du xixe, des « Introductions » devinrent le véhicule de spéculations contradictoires sur l'histoire du christianisme primitif, les spécialistes attribuant les divers textes du NT à différentes écoles de pensée du Ier et du 11e siècle. (Dans une certaine mesure, cette tendance s'est poursuivie, notamment chez les biblistes

américains.) Pourtant, comme le montre la bibliographie à la fin de ce chapitre, il y a aujourd'hui une grande variété d'« *Introductions* » au NT, dont beaucoup ont pour seul but de donner des informations sur les livres plutôt que d'échafauder des théories générales sur le christianisme primitif.

Comment les premiers livres chrétiens furent rédigés, conservés et rassemblés

Nombre de gens s'imaginent que les chrétiens ont toujours eu des bibles comme nous en avons aujourd'hui, ou que les écrits chrétiens existaient dès le début. En fait, la formation du NT, avec la naissance et la conservation de livres composés par des disciples de Jésus, fut une affaire compliquée.

La naissance de livres écrits par des chrétiens

La section ci-dessus intitulée « Information utile au sujet de la Bible » rappelait qu'à l'époque de Jésus les juifs avaient une vive conscience de la nature de leurs textes sacrés : la Loi, les Prophètes et les Écrits ; et quand les premiers chrétiens parlaient des Écritures, c'est à ces textes-là qu'ils faisaient allusion. Pourquoi les premiers chrétiens furent-ils apparemment si longs à rédiger leurs propres livres ? Un facteur essentiel est le fait qu'à la différence de Moïse, à qui la tradition attribuait la rédaction du Pentateuque, Jésus n'avait pas laissé d'écrit contenant sa révélation. Nulle part on ne nous dit qu'il ait écrit un seul mot, ni qu'il ait demandé à ses disciples d'écrire. La proclamation du royaume de Dieu rendu présent en Jésus ne dépendait donc pas de l'écriture. En outre, les premières générations chrétiennes vivaient dans un climat fortement eschatologique : pour elles les « derniers temps » étaient imminents et ils ne doutaient pas que Jésus allait revenir bientôt : *« Mara- natha* » (1 Co 16, 22) ; « Viens Seigneur Jésus » (Ap 22, 20). Cette attente de la fin du monde n'encourageait pas les chrétiens à écrire pour des générations futures qui ne verraient jamais le jour... et ne pourraient donc pas lire de livres.

Lettres

Ainsi, ce n'est pas par hasard si les lettres furent la première littérature chrétienne connue : comme elles avaient sans doute pour objet de répondre

à des problèmes urgents, elles étaient cohérentes avec une eschatologie du court terme. Que ces lettres aient été écrites par Paul éclaire un autre facteur de l'apparition de la littérature chrétienne. Paul était un apôtre itinérant qui annonçait Jésus dans une ville, puis se déplaçait dans une autre. Les lettres devinrent son moyen de communiquer avec des convertis vivant loin de lui[32]. Ainsi, dans les années 50, Paul produisit les plus anciens documents chrétiens parvenus jusqu'à nous : 1 Th, Ga, Ph, Phm, 1 et 2 Co, et Rm. Chacun d'eux a une tonalité et un accent quelque peu différents, correspondant à ce que Paul percevait des besoins de la communauté à laquelle il s'adressait à un moment particulier. Ce fait doit nous inciter à la prudence quant à toute généralisation sur la théologie paulinienne. Paul n'était pas un théologien systématique, mais un prêcheur itinérant, insistant vigoureusement à un moment sur un aspect de la foi en Jésus, et sur un autre aspect à un autre moment, à tel point qu'il pourrait nous paraître inconséquent. En s'appuyant sur le fait que Paul ne mentionne pas telle idée ou telle pratique, des hypothèses très aventureuses sont parfois avancées quant à sa pensée. Par exemple, l'eucharistie n'est mentionnée que dans une seule épître paulinienne, et encore, en raison d'abus lors de repas eucharistiques à Corinthe : il serait malvenu d'en conclure qu'il n'y avait pas d'eucharistie dans les Églises pauliniennes, sous prétexte qu'il serait impensable que Paul ait tant écrit sans mentionner un aspect aussi important de la vie chrétienne.

Vers le milieu des années 60, les hommes les plus célèbres de la première génération (ceux qui avaient connu Jésus ou avaient vu le Christ ressuscité : voir 1 Co 15, 3-8), Pierre, Paul et Jacques, « le frère du Seigneur », étaient morts. La disparition de la première génération chrétienne contribua à la production d'ouvrages moins éphémères qu'une correspondance. Les lettres ou épîtres demeurèrent cependant un important moyen de communication, même si elles n'étaient plus rédigées désormais par Paul lui-même, mais en son nom afin de préserver son esprit et son autorité. Beaucoup de biblistes placent 2 Th, Col, Ep et les Lettres pastorales (1 et 2 Tm et Tt) dans cette catégorie d'écrits « deutéropauliniens », composés dans la période 70-100 (voire plus tard), après la mort de Paul. Une explication plausible est que les disciples ou admirateurs de Paul abordaient les problèmes des années d'après 70 en donnant des avis qu'ils jugeaient fidèles à la pensée de Paul.

Cependant, tout en traitant de problèmes du moment tels que les faux maîtres ou les lettres contrefaites, les épîtres deutéropauliniennes ont souvent un ton plus universel et permanent. Par exemple, l'idée d'une seconde venue de Jésus n'est pas perdue, mais moins dramatisée, et 2 Th met en garde contre ceux qui surévaluent son caractère immédiat. Col et Ep font de la théologie sur « l'Église » plutôt que sur les Églises locales comme dans les premiers écrits pauliniens. La structure défendue par les Pastorales, constituée de presbytres/évêques et de diacres, vise à assurer la survie de l'Église dans les générations futures.

Selon l'opinion de nombreux spécialistes, appartiennent aussi à cette période après 70 les épîtres attribuées à Pierre, Jacques et Jude, qui se couvrent du nom des grands apôtres ou de membres de la famille de Jésus pour aborder les problèmes de générations chrétiennes plus tardives. Là encore, ces lettres ont souvent un ton universel ou permanent. À côté des épîtres 1, 2 et 3 de Jean, elles finirent pas être connues sous le nom de « Catholiques », terme que le christianisme oriental jugeait approprié pour des ouvrages adressés à l'Église universelle.

Évangiles

D'autres genres littéraires que celui des lettres apparurent aussi, dont « l'évangile » est le plus important. (Dans cet ouvrage le terme « évangélistes » sera limité aux écrivains/auteurs des évangiles canoniques : le mot « évangélisateurs » recouvrira la catégorie plus large de ceux qui ont annoncé Jésus.) Selon l'opinion savante commune, durant les années 60 ou juste après 70, fut rédigé l'évangile de Marc, qui offrait un récit des actes et des paroles de Jésus, remarquablement absents dans les lettres évoquées ci-dessus. Les expériences vécues durant les décennies séparant Jésus de l'évangéliste colorèrent cette présentation. La sélection des éléments qui furent conservés parmi ceux que la tradition rapportait sur Jésus s'opéra en fonction de leur pertinence pour les problèmes que vivaient les chrétiens d'alors. Par exemple, l'insistance du Jésus de Marc sur la nécessité de la souffrance et de la croix pourrait refléter la persécution subie par les chrétiens auxquels Marc s'adresse. La diffusion ou l'explication des traditions sur Jésus s'imposait parce que les auditeurs et les lecteurs n'étaient plus les juifs palestiniens du temps de Jésus, mais des « gentils » auxquels les coutumes et les idées juives étaient étrangères (voir Mc 7, 3-4).

Les évangiles de Matthieu et de Luc, probablement rédigés dix ou vingt ans après celui de Marc, offrent une part beaucoup plus importante de traditions sur Jésus, notamment par la voie de paroles, mots ou maximes (qu'on pense tirés d'une collection perdue, connue sous le sigle Q). Cette tradition élargie suppose des expériences différentes de celles de l'Église de Marc. Une autre forme encore des traditions sur Jésus trouva son expression dans le quatrième évangile (Jean), écrit vers 90-100, une forme si différente que les exégètes ont longuement et laborieusement œuvré pour reconstruire l'histoire de la communauté particulière qui est à l'origine de cette composition. En dépit des particularités des quatre évangiles canoniques, leur importance globale fut de conserver pour les lecteurs de la fin du I^er^ siècle (et, en réalité, pour ceux de toujours) une mémoire de Jésus qui ne disparaisse point avec les témoins oculaires.

Aucun des évangiles ne mentionne de nom d'auteur, et il est tout à fait possible qu'aucun n'ait été écrit par celui dont il porte le nom selon une tradition datant de la fin du II^e^ siècle : Jean Marc, compagnon de Paul, puis de Pierre ; Matthieu, l'un des Douze ; Luc, compagnon de Paul ; Jean, l'un des Douze[33]. Néanmoins, ces noms constituent la garantie que Jésus était interprété d'une manière fidèle à la première et à la deuxième génération de témoins et de prédicateurs apostoliques.

Actes ; Apocalypse ; autres genres littéraires

Une autre forme de littérature chrétienne primitive, moins éphémère que les lettres, apparaît avec les Actes des Apôtres. Conçu par son auteur comme la deuxième partie d'un ouvrage dont la première était l'évangile de Luc (qui commence et finit à Jérusalem), ce livre déplaçait l'histoire du christianisme au-delà de Jérusalem et de la Judée vers la Samarie et jusqu'aux « extrémités de la terre ». L'atmosphère dans laquelle le livre fut écrit est suggérée par Ac 1,6-11 : il n'a pas été donné aux disciples de Jésus de connaître le temps et l'heure de son second avènement, et l'expansion du christianisme est plus importante que la contemplation du ciel dans l'attente de celui-ci. Le livre des Actes évoque cette expansion, de Jérusalem avec les Douze jusqu'à Rome avec Paul, et ses derniers mots proclament que l'avenir du christianisme appartient au monde païen (28, 25-28). Cet ouvrage envisage un christianisme qui dure, qui a besoin de savoir quel est son lien avec Jésus, Pierre et Paul, et qui veut être certain que son

développement n'est pas le fruit du hasard, mais qu'il est guidé par l'Esprit reçu de Jésus.

Le livre de l'Apocalypse (également appelé la Révélation) représente encore un autre genre de littérature chrétienne postérieure à 70. Plongeant ses racines dans Ézéchiel et Zacharie, ce livre est un exemple de littérature « apocalyptique », désignation tirée d'un mot grec signifiant « dévoilement » ou « révélation ». Cette littérature apocalyptique était bien connue dans le judaïsme, comme on le voit avec Daniel et avec deux livres rédigés après la destruction du Temple de Jérusalem en 70, à savoir *IV Esdras* et *II Baruch*. (Ces deux derniers pourraient être pratiquement contemporains de l'Apocalypse.) La persécution du peuple de Dieu par les grands empires mettait apparemment en cause la maîtrise de Dieu sur l'histoire. La littérature apocalyptique répond à cela par des visions qui englobent ce qui se passe et dans les cieux et sur la terre - visions qui ne peuvent être exprimées que par des images exubérantes. Le parallélisme entre le ciel et la terre donne l'assurance que Dieu là-haut contrôle ce qui se passe ici-bas, et que la persécution terrestre traduit les combats entre Dieu et les principaux esprits du mal. Un aspect particulier de l'Ap est que le message apocalyptique a été associé à des lettres adressées à des Églises particulières, de sorte qu'en exprimant les attributs de Dieu dans un symbolisme qui dépasse toute description rationnelle, l'auteur rappelle aux chrétiens de la fin du I^{er} siècle que le royaume de Dieu est plus vaste que l'histoire qu'ils vivent. Il leur donne l'espoir, mais non la certitude, qu'en dépit (ou même à cause) des revers subis, Dieu leur donnera la victoire. Malheureusement, beaucoup de lecteurs modernes ont oublié pour qui le livre avait été écrit au I^{er} siècle ; ignorant ce type de littérature et la plasticité de ses images et symboles (si présents dans les apocalypses citées ci-dessus), ils considèrent l'Apocalypse comme une prédiction exacte de l'avenir, qui leur révélerait des secrets d'arcane. Or, la grandeur de « l'Alpha et l'Oméga, le Principe et la Fin » (Ap 22, 13) dépasse de loin la chronologie et les calculs humains.

Il est encore d'autres formes de littérature chrétienne primitive, masquées sous la dénomination de « lettre » ou « épître ». En effet les lettres étant la production littéraire dominante des premiers chrétiens, des ouvrages postérieurs, qui n'étaient pas des lettres au sens courant du terme, furent

classés sous ce label. 1 P et Je sont des cas limites : certains de leurs éléments appartiennent au genre épistolaire, mais le contenu est plus proche d'une homélie (1 P) ou d'un type de débat oratoire appelé diatribe (Je).

L' » épître » aux Hébreux a bien la conclusion d'une lettre, mais pas d'adresse épistolaire, de sorte que la destination « aux Hébreux » accolée à l'ouvrage découle d'une analyse de son contenu. Son style policé est celui de l'art oratoire hellénistique ou alexandrin. Bien que l'œuvre envisage un problème particulier (apparemment l'abandon de certains aspects de la foi chrétienne en raison de la séduction du judaïsme), elle élabore une profonde christologie : le Fils de Dieu nous est semblable en tout, hormis le péché, il est supérieur aux anges (qui ont donné la Loi) et à Moïse, et il a remplacé par sa mort le culte et le sacerdoce juifs. La distance, quant au style et au développement, entre cette « épître » et les premières lettres pauliniennes est frappante.

1 Jean, qui n'a rien du genre épistolaire et ne mentionne jamais Jn, est extrêmement difficile à classer. On peut y voir l'application des thèmes du quatrième évangile à une situation où la communauté johannique n'était plus menacée d'expulsion de la synagogue, mais de désaccords internes et de schisme.

Ainsi, à travers divers genres littéraires, les chrétiens continuèrent après 70 à affronter des problèmes et des menaces, mais l'expression de leurs réponses donna naissance à des œuvres qui pouvaient aisément s'appliquer à des situations chrétiennes d'autres temps et d'autres lieux, au point qu'il n'est souvent plus possible de repérer le problème ou la situation particulière que l'auteur avait en tête. De ce fait, si la première littérature chrétienne (les lettres « protopauliniennes » écrites du vivant de Paul) peut être datée avec une précision raisonnable, n'autorisant qu'une incertitude de quelques années, voire quelques mois, on doit presque toujours laisser une marge de plusieurs décennies pour la datation des ouvrages postpauliniens. En fait, dans le cas de quelques rares écrits du NT (Mc, Ac, 2 P) les différentes dates suggérées par les spécialistes les mieux informés varient de cinquante à cent ans.

La conservation et l'accueil de livres écrits par des chrétiens

Les ouvrages chrétiens dont nous venons de parler, très probablement rédigés entre les années 50 et 150, furent non seulement conservés mais reconnus comme sacrés et jouissant d'une autorité unique. Ils furent mis sur le même plan que les Écritures juives (la Loi, les Prophètes et les Écrits) et considérés comme un NT par rapport à celles-ci (lesquelles, en conséquence, devinrent FAT). Comment ce développement s'est-il réalisé ? Redisons-le : je n'envisage ici le problème que de façon générale, laissant les détails pour l'examen de chaque livre. En vérité, on ne connaît pas parfaitement le processus de conservation[34] ; mais plusieurs facteurs entrèrent en ligne de compte.

Premièrement, *T origine apostolique, réelle ou supposée*. Je l'ai dit : des lettres qui n'avaient pas été physiquement écrites par Paul, Pierre ou Jacques prirent beaucoup d'importance parce qu'elles avaient été rédigées au nom, dans l'esprit et avec l'autorité des apôtres. Les évangiles furent finalement attribués soit à des apôtres (Matthieu, Jean), soit à des « hommes apostoliques » (Marc, compagnon de Pierre ; Luc, compagnon de Paul). Le livre de l'Apocalypse, qui contenait les visions d'un prophète nommé Jean (1, 1-2 ; 22, 8), fut accepté en Occident en partie parce qu'on voyait en celui-ci l'apôtre Jean. Quand, vers 250, Denys d'Alexandrie soutint avec talent que l'Apocalypse n'avait pas pu être écrite par l'auteur du quatrième évangile et des épîtres johanniques (supposé également avoir été l'apôtre Jean), l'accueil de ce livre déclina en Orient *(HE* 7.25.6-27). L'épître aux Hébreux connut le destin contraire. Bien que citée à Rome par des chrétiens de la fin du I^{er} et du début du II^{e} siècle, He ne fut pas reçue dans les premières listes occidentales des saintes écritures. Dès la fin du II^{e} siècle les chrétiens d'Orient, cependant, pensèrent qu'elle avait été écrite par Paul *(HE* 6.14.4), attribution que les Églises occidentales contestèrent longtemps, mais qui joua un rôle dans l'intégration de ce texte dans le canon. Finalement, aux IV^{e} et V^{e} siècles l'Église latine en vint également à considérer He comme paulinienne et canonique.

Néanmoins, l'origine apostolique n'était un critère absolu ni pour la conservation ni pour l'acceptation. Des lettres écrites par Paul ou en son nom aux Corinthiens (2 Co 2, 4) et à Laodicée (Col 4, 16) n'ont pas survécu. De plus, il fallut mettre en garde contre certaines lettres faussement attribuées à Paul *(cf.* 2 Th 2, 2), même si les spécialistes actuels

ignorent dans quelle mesure ces lettres étaient distinctes des épîtres deutéropauliniennes. Vers la fin du II^e^ siècle l'*Évangile de Pierre* fut rejeté par un évêque à cause de son contenu, sans qu'il se soucie de savoir s'il venait ou non de Pierre. Nombre de textes apocryphes rejetés par des autorités ecclésiales postérieures comme des faux portaient le nom d'apôtres. On doit donc rechercher d'autres critères de conservation et de réception.

Deuxièmement, *l'importance des communautés chrétiennes destinataires*. Ceux à qui ces écrits étaient adressés jouèrent un rôle dans leur conservation et dans la réussite de leur réception. Apparemment, aucun ouvrage adressé aux communautés de Jérusalem ou palestiniennes n'a survécu, quoique certaines sources des évangiles et des Actes puissent avoir été palestiniennes. Le bouleversement de cette région par la révolte juive contre Rome en 66-70 contribua probablement à un tel hiatus. Sans doute Antioche de Syrie reçut-elle Mt, évangile qui devint extrêmement influent. Vraisemblablement les Églises d'Asie Mineure (par exemple Éphèse) et de Grèce conservèrent la majeure partie du NT, à savoir les écrits pauliniens et johanniques, et peut-être aussi Lc-Ac. On pense que l'Église de Rome a conservé Rm et peut-être He et Mc ; on songe aussi à elle pour Lc-Ac. Quand vers 170 Irénée rejeta la position des gnostiques qui prétendaient que leurs écrits étaient d'origine apostolique *(AH* 3.3), les liens repérables des apôtres avec les grandes Églises d'Asie Mineure, de Grèce et surtout de Rome devinrent des arguments majeurs pour l'intégration d'ouvrages qu'il considérait comme partie intégrante du NT canonique. Cette donnée d'une Église réceptrice (parfois sous l'influence d'une personnalité mentionnée dans un livre du NT qui avait joué un grand rôle dans cette Église) peut expliquer la conservation de textes comme Phm et Jude, ni assez longs ni assez importants pour s'expliquer autrement.

Troisièmement, *la conformité à la règle de foi.* Le terme « canon » ou norme a peut-être d'abord désigné les croyances habituelles des communautés chrétiennes, avant de s'appliquer à la collection d'écrits qui devint classique. L'importance de la conformité à la croyance peut être illustrée par une histoire que rapporte Eusèbe *(HE* 6.12.2-6) à propos de Sérapion, évêque d'Antioche vers 190 : celui-ci trouva l'assemblée de Rhossus, une localité proche, en train de lire *l'Évangile de Pierre,* ouvrage

qui ne lui était pas familier. À la première audition, il trouva le texte un peu bizarre, mais opta pour la tolérance. Quand il apprit ensuite que cet évangile était utilisé en renfort de la doctrine docétiste (selon laquelle Jésus n'était pas véritablement humain) [n], Sérapion interdit tout usage ecclésial de ce livre[35] [36]. Certains écrits gnostiques suggéraient que Jésus n'était pas vraiment mort sur la croix, thèse qui conduisait à une dépréciation du martyre chrétien. Par comparaison, les quatre évangiles et les lettres de Paul, qui mettaient l'accent sur le caractère central de la croix et de la mort de Jésus, tout comme les Actes avec leur description de la mort d'Étienne, furent sans doute préférés par des communautés chrétiennes où le sang des martyrs s'était avéré semence de l'Église. La raison du malaise de Denys d'Alexandrie à propos de l'Apocalypse, qui l'amena à examiner avec soin l'attribution du livre, était qu'il décrivait le Christ régnant sur terre pendant mille ans (Ap 20, 4-5), doctrine millénariste qu'il niait.

Bien qu'ils aient contribué à la conservation et à l'importance de certains écrits, ces trois facteurs ne peuvent rendre totalement justice à l'intuition qui semble avoir été aussi celle de l'Église à propos de ce qui était inspiré par l'Esprit

Le recueil des premiers écrits chrétiens

Les divers genres littéraires que nous venons de voir connurent des histoires différentes quant à leur collecte préalable, et ces histoires éclairent les attitudes qui façonnèrent la compilation finale du NT.

Lettres de Paul

Le nom de Paul apparaît sur treize lettres adressées à des communautés ou à des individus et rédigées sur une période de quelque cinquante années - voire plus si les Pastorales ont été écrites après l'an 100. Si l'on admet que Paul lui-même[37] et les quatre ou cinq auteurs des lettres deutéropauliniennes gardèrent des copies, nous ignorons encore comment ces copies ont pu être rassemblées. Si les expéditeurs ne conservaient pas de copies, les communautés destinataires peu distantes les unes des autres peuvent avoir échangé des lettres (Col 4, 16), constituant ainsi progressivement des collections. Certaines lettres, cependant, semblent avoir été publiées après leur envoi, or, une telle procédure littéraire exige

plus qu'un simple échange entre communautés. Suggestion plausible : après la rédaction des Actes, quand la carrière de Paul fut plus largement connue, ses lettres auraient été systématiquement rassemblées. Des biblistes ont attribué une telle collection à Onésime (Phm 10), à Timothée, ou à une école paulinienne (peut-être certains des auteurs des lettres deutéropauliniennes) ; mais cet effort a dû se poursuivre après la première génération postpaulinienne. Alors que des auteurs des années 100-120 (tels Ignace d'Antioche et les auteurs de *1 Clément* et 2 P) font preuve d'une bonne connaissance de plusieurs lettres pauliniennes, le premier témoignage sérieux d'une large collection date de plusieurs décennies plus tard, avec Polycarpe et Marcion. L'acceptation par ce dernier de dix lettres n'incluait pas les Pastorales[38]. À la fin du II^e^ siècle, treize étaient de plus en plus acceptées en Occident, une quatorzième (He) étant bientôt ajoutée en Orient ; cette dernière ne sera acceptée de manière générale en Occident qu'au IV^e^ siècle.

Les évangiles

L'Église accepta finalement quatre évangiles, composés en gros dans la période 65-100. Pourquoi quatre ? Bien que Paul ne fasse pas allusion à un exposé écrit, sa mise en garde dans Ga 1, 8-9 contre « un Évangile différent de celui que nous avons prêché » suggère que l'idée d'un seul évangile devait être évidente (voir 1 Co 15, 11). L'évangile de Marc, que la plupart des biblistes estiment le plus ancien, se donne à lui-même ce titre solennel : « l'Évangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu », sans suggérer qu'il puisse y avoir une autre version de cette proclamation. Quand l'auteur de Mt écrivit plusieurs décennies après Marc, il incorpora d'autres matériaux, en particulier à partir d'une collection de dits que les spécialistes appellent Q, dans un Mc remodelé, supposant apparemment que les lecteurs n'auraient désormais plus besoin de consulter l'une ou l'autre de ces deux sources. Bien que l'auteur de Le (1, 1-4) connaisse « beaucoup » de récits antérieurs, il se propose d'en faire un « exposé suivi », pour que Théophile (et d'autres lecteurs) « se rende bien compte de la sûreté des enseignements reçus ». Le fait qu'il n'y ait jamais de citation de Marc, Matthieu ou Luc dans les épîtres johanniques, même là où les thèmes synoptiques auraient bien aidé l'auteur, suggère que pour la communauté johannique, « le message que nous avons entendu » (1 Jn 1, 5 ; *cf.* 3, 11) était le seul quatrième évangile.

L'évêque Papias (vers 125) connaissait plusieurs évangiles, mais avant 150 aucun exemple ne prouve que plus d'un évangile ait été lu dans telle ou telle Église comme faisant autorité.

À vrai dire, la pratique d'utiliser un seul évangile révélait parfois un exclusivisme dérangeant. Certains judéo-chrétiens utilisaient un évangile de leur propre composition, mais beaucoup préféraient Mt en raison de sa judaïté et de son insistance sur « chaque i et chaque point sur l'i de la Loi » (Mt 5, 18). On peut présumer que c'était une façon de polémiquer contre les chrétiens issus des « gentils », qui employaient d'autres écrits pour soutenir la non-observance de la Loi. Les commentaires gnostiques sur Jean apparurent tôt, car cet évangile pouvait étayer un rejet gnostique du monde[39]. Ainsi, la focalisation sur un évangile pouvait parfois servir à soutenir une théologie rejetée par un grand nombre de chrétiens. En réaction à cet exclusivisme, l'acceptation de plus d'un évangile devint la pratique de la « Grande Église » [40]. L'accueil des quatre évangiles ne cessa de s'affirmer après 150. Tatien chercha un compromis - entre un seul et les quatre - en composant un récit unique à partir d'une harmonisation des quatre (le *Diatessaron),* compromis qui fut accepté pendant plusieurs siècles par les Églises syriaques d'Orient, mais non par les Églises de langue grecque et latine. Irénée en Occident et Origène en Orient contribuèrent largement à faire accepter le fait que Dieu voulait pour l'Église quatre évangiles distincts.

Marcion (vers 100-160)[41] joua un rôle particulier de catalyseur dans la formation du canon du NT. Éduqué chrétiennement (peut-être était-il même fils d'un évêque) et théologien brillant, originaire d'Orient, il vint à Rome vers 140 en proclamant que le créateur attesté dans l'AT n'était qu'un démiurge (« le dieu de ce monde » : 2 Co 4, 4) qui défendait une justice stricte. Ce créateur n'était pas le Très-Haut, le Dieu aimant (un Dieu « étranger » à ce monde) qui avait envoyé Jésus sous une forme humaine [42]. Si l'on considère l'éloignement croissant des chrétiens par rapport à la Loi, au culte et à la synagogue - comme on le voit chez Paul, dans He et chez Jean -, le rejet total de l'héritage juif par Marcion n'était pas surprenant ; il fut pourtant condamné comme hérétique par les anciens de l'Église de Rome, vers 144, ce qui le poussa à créer sa propre Église, qui dura environ trois siècles.

Marcion considérait sa thèse comme tout à fait justifiée par les écrits de Paul, qu'il interprétait comme un rejet total de la Loi (et de PAT). Il choisit un canon d'écrits chrétiens que l'on pouvait considérer comme lui étant favorables, à savoir un évangile (Le, sans les chapitres 1 et 3 : l'*euaggelion)* et dix lettres pauliniennes (sans les épîtres pastorales, l'*apostolikori)*[43]. La réaction au rejet de l'AT par Marcion influença la détermination de la grande Église à maintenir l'AT comme parole de Dieu pour le peuple chrétien. L'opposition au canon tronqué de Marcion fut également un facteur[44] qui poussa les Églises vers un *euaggelion* élargi (quatre évangiles plutôt que Luc seul) et un *apostolikon* élargi (au moins treize lettres de Paul plutôt que dix). Peut figurer aussi dans le cadre de cette extension l'intégration des Actes des Apôtres, la deuxième partie de l'œuvre lucanienne. Avec son récit de l'œuvre de Pierre, chef des douze compagnons de Jésus, préparant celui de l'œuvre de Paul, le livre des Actes pouvait logiquement prendre place entre les quatre évangiles réunis traitant de Jésus et les lettres réunies de Paul. Le même instinct qui avait conduit à privilégier les Douze explique probablement l'intégration de 1 P et 1 Jn. Quoi qu'il en soit, dans les décennies autour de l'an 200, les écrivains ecclésiastiques grecs et latins, pour la plupart, acceptaient une collection de vingt ouvrages[45] constituant un NT à côté de l'AT juif.

La collection enfin complète

Du II^e^ au IV^e^ siècle, les sept ouvrages restants (He, Ap, Je, 2 et 3 Jn, Jude, 2 P) furent cités et acceptés en tant qu'Écritures dans certaines Églises, mais pas dans toutes. Enfin, vers la fin du IV^e^ siècle, dans l'Orient grec et l'Occident latin, on s'accorda largement (mais pas totalement) sur un canon de vingt-sept ouvrages[46]. Cette normalisation exigea des Églises qu'elles acceptent d'autres Églises des livres sur lesquels elles avaient des doutes, un « œcuménisme » qui fut le reflet de contacts et d'une communion croissants entre l'Orient et l'Occident. Origène alla à Rome et s'y familiarisa avec la pensée de l'Église où Pierre et Paul avaient été martyrisés et qui avait lutté contre Marcion. Par la suite, des penseurs occidentaux comme Ambroise et Augustin se familiarisèrent avec les œuvres d'Origène et à travers lui avec la pensée biblique de la chrétienté alexandrine qui était fort lettrée. Jérôme, le plus érudit des pères latins, passa une bonne partie de sa vie en Palestine et en Syrie. Ainsi, en un

certain sens, le canon du IV^e^ siècle, tout comme la collection plus brève du II^e^ siècle tardif, témoignait en faveur de l'expérience de ce qu'Ignace avait appelé plus tôt « l'Église catholique » *(Smyrniotes* 8, 2).

Nous ne connaîtrons jamais tous les détails sur la manière dont les vingt-sept livres furent écrits, conservés, choisis et rassemblés ; mais un fait demeure indiscutable. Rassemblés en un NT, ils ont été l'instrument le plus important pour que, depuis près de vingt siècles, des millions d'hommes de partout entrent en contact avec Jésus de Nazareth et avec les premiers croyants qui l'annoncèrent.

Bibliographie

H. VON CAMPENHAUSEN, *La formation de la Bible chrétienne,* Genève, MdB 1, Labor et Fides, 1971.

E. CHARPENTIER, *Pour lire le Nouveau Testament,* Paris, Éd. du Cerf, 1983.

-, Coll. « Le Nouveau Testament », Paris, Desclée, « Petite Bibliothèque des sciences bibliques », 5 volumes, 1981-1984.

J.-F. COLLANGE, *De Jésus à Paul. L'Éthique du Nouveau Testament,* Genève, Labor et Fides, 1980.

H. CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament,* Genève-Paris, Labor et Fides- Centurion, 1967.

H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament,* Genève, MdB 39, 1999.

A. GEORGES et P. GRELOT (éds), *Introduction à la Bible. Le Nouveau Testament,* Paris, Desclée, 9 volumes, 1976-1991.

J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament,* t. 1 : La prédication de Jésus, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 129, 1987.

E. LOHSE, *Théologie du Nouveau Testament,* Genève, Labor et Fides, MdB 16, 1987. X. LÉON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament,* Paris, Seuil, 1975.

O. MAINVILLE (dir.), *Écrits et Milieu du Nouveau Testament. Une introduction,* Montréal, Médiaspaul, 1999.

Pour les sujets et les livres du NT, on commencera avec profit par les articles pertinents des six premiers livres suivants. Cela étant, on ne les

citera plus que par exception dans les bibliographies à la fin de chaque chapitre.

The Anchor Bible Dictionary (6 vols. ; New York : Doubleday, 1992). Abréviation ABD.

The Books ofthe Bible, ed. B. W. Anderson (2 vols. ; New York : Scribner's, 1989). Le volume 2 contient des articles sur chaque livre du NT. Abréviation TBOB.

Harper's Bible Commentary, eds. J. L. Mays *et al.* (San Francisco : Harper & Row, 1988). Abréviation HBC.

The Interpreter^ Dictionary of the Bible (4 vols. 1962 ; supplementary vol. 1976 ; Nashville : Abingdon). Abréviation IDB et IDBS.

New Jerome Biblical Commentary, eds. R. E. Brown et al. (Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall, 1990). Abréviation NJBC. Références aux articles et sections, non aux pages.

The New Testament and Ils Modem Interpreters, eds. E. J. Epp and G. W. MacRae (Philadelphia : Fortress, 1989). Exposés sur l'état de la recherche sur tous les aspects du NT. Abréviation NTIMI.

Bibliographies générales sur le NT

NTA, périodique né en 1956, qui donne de brefs extraits en anglais de tous les articles et de la plupart des livres sur le NT ; c'est le Testament, le plus utile.

Elenchus bibliographicus biblicus, cette publication annuelle tirée du magazine Biblica est l'index le plus complet sur tous les écrits concernant l'ensemble de la Bible.

Fitzmyer, J. A., *An Introductory Bibliography for the Study of Scripture* (3d ed. ; Rome : PBI, 1990). Propose des appréciations utiles et équilibrées.

France, R. T., *A Bibliographie Guide to New Testament Research* (3d ed. ; Sheffield : JSOT, 1983). Harrington, D. J., *The New Testament : A Bibliography* (Wilmington : Glazier, 1985).

Hort, E., *The Bible Book : Resources for Reading the New Testament* (New York : Crossroad, 1983).

Hurd, J. C., *A Bibliography of New Testament Bibliographies* (New York : Seabury, 1966 - comprend des bibliographies d'exégètes du NT).

Krentz, E., « New Testament Library. A Recommended List for Pastors and Teachers », CurTM 20 (1993), 49-53.
Langevin, P.-E., *Bibliographia biblique. Biblical Bibliography... 1930-1983* (3d ed. ; Quebec : Laval Univ., 1985 - couvre toute la Bible).
Metzger, B. M., *Index to Periodical Literature on Christ and the Gospels* (Leiden : Brill, 1966). Va jusqu'en 1961 et couvre donc la période avant le NTA.
Martin, R. P., *New Testament Books for Pastor and Teacher* (Philadelphia : Westminster, 1984). Porter, S. E., and L. M. McDonald, *New Testament Introduction* (Grand Rapids : Baker, 1995).
Bibliographie annotée (remise à jour tous les cinq ans).

Introductions au Nouveau Testament

Certaines des introductions les plus récentes et/ou les plus importantes, représentant diverses approches :

Beker, J. C., *The New Testament. A Thematic Introduction* (Minneapolis : A/F, 1994).
Brown, S., *The Origins of Christianity : A Historical Introduction to the New Testament* (2d ed. ; New York : Oxford, 1993).
Childs, B. S., *The New Testament as Canon : An Introduction* (Philadelphia : Fortress, 1984). Collins, R. F., *Introduction to the New Testament* (New York : Doubleday, 1983).
Conzelmann, H., and A. Lindemann, *Interpreting the New Testament* (Peabody, MA : Hendrickson, 1988, from the 8th German ed.).
Davies, W. D., *Invitation to the New Testament* (Sheffield : JSOT, 1993 reprint).
Freed, E. D., *The New Testament : A Critical Introduction* (Belmont, CA : Wadsworth, 1986).
Fuller, R. H., *A Critical Introduction to the New Testament* (London : Duckworth, 1974).
Guthrie, D., *New Testament Introduction* (4th ed. ; Downers Grove, IL : InterVarsity, 1990). Contribution importante, très conservatrice.
Johnson, L. T., *The Writings ofthe New Testament* (Philadelphia : Fortress, 1986).
Kee, H. C., *Understanding the New Testament* (5th ed. ; Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall,

1993).
Koester, H., *Introduction to the New Testament* (2 vols. ; Philadelphia : Fortress, 1982 ; 2d ed. vol. 1 ; New York : de Gruyter, 1995).
Kümmel, W. G., *Introduction to the New Testament* (rev. enlarged ed. ; Nashville : Abingdon, 1986). A classic.
Mack, B. L., *Who Wrote the New Testament ? The Making ofthe Christian Myth* (San Francisco : Harper, 1995).
Martin, R. P., *New Testament Foundations : A Guide for Christian Students* (rev. ed. ; 2 vols. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1986).
Marxsen, W., *Introduction to the New Testament* (Philadelphia : Fortress, 1968).
Metzger, B. M., *The New Testament : Its Background, Growth, and Content* (2d ed. ; Nashville : Abingdon, 1983).
Moffatt, J., *An Introduction to the Literature ofthe New Testament* (3d ed. ; Edinburgh : Clark, 1918). Un classique de l'érudition.
Moule, C.F.D., *The Birth ofthe New Testament* (3d ed. ; London : Black, 1981).
Patzia, A. G., *The Making ofthe New Testament* (Downers Grove, IL : InterVarsity, 1995).
Perkins, P., *Reading the New Testament* (2d ed. ; New York : Paulist, 1988).
Perrin, N., and D. C. Duling, *The New Testament, an Introduction* (3d ed. ; Fort Worth : Harcourt Brace, 1994). Importants changements depuis la l^re^ édition (1974).
Price, J. L., *Interpreting the New Testament* (2d ed. ; New York : Holt, Rinehart and Winston, 1971). Puskas, C. B., *An Introduction to the New Testament* (Peabody, MA : Hendrickson, 1989). Schweizer, E., *A Theological Introduction to the New Testament* (Nashville : Abingdon, 1991).
Spivey, R. A., and D. M. Smith, *Anatomy of the New Testament* (5th ed. ; Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1995).
Stott, J.R.W., *Men with a Message : An Introduction to the New Testament* (rev. ed. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1995).
Wikenhauser, A., *New Testament Introduction* (New York : Herder and Herder, 1960). Traduction d'un classique catholique qui en est à sa 6^e^ édition en allemand (1973).

Wright, N. T., *The New Testament and the People ofGod* (Minneapolis : A/F, 1992).

THÉOLOGIES DU NOUVEAU TESTAMENT *(dont certaines sont pratiquement des introductions)*

Balz, H., and G. Schneider, eds., *Exegetical Dictionary ofthe New Testament* (3 vols. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1990-93). Très utile ; propose des translittérations pour ceux qui ne peuvent lire l'alphabet grec.

Bultmann, R., *Theology ofthe New Testament* (2 vols. ; London : SCM, 1952,1955). Un classique. Caird, G. B., *New Testament Theology* (Oxford : Clarendon, 1994).

Conzelmann, H., *An Outline of the Theology ofthe New Testament* (New York : Harper & Row, 1969).

Cullmann, O., *Salvation in History* (New York : Harper & Row, 1967).

Goppelt, L., *Theology ofthe New Testament* (2 vols. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1981-82).

Kittel, G., and G. Friedrich, eds., *Theological Dictionary ofthe New Testament* (Grand Rapids : Eerdmans, 1964-76). German orig. 1932-79. Un classique, abréviation TDNT. Réduction en un volume par G. W. Bromiley (Grand Rapids : Eerdmans, 1985).

Kümmel, W. G., *The Theology ofthe New Testament According to Its Major Witnesses : Jesus - Paul - John* (Nashville : Abingdon, 1973).

Ladd, G. E., *A Theology ofthe New Testament,* rev. by D. A. Hagner (Grand Rapids : Eerdmans,

1993) .

Marxsen, W., *New Testament Foundations for Christian Ethics*

(Minneapolis : A/F, 1993). Matera, F. J., *New Testament Ethics* (Louisville : W/K, 1996)

Richard, E., *Jesus : One and Many. The Christological Concept of New Testament Authors* (Wilmington : Glazier, 1988).

Richardson, A., *An Introduction to the Theology of the New Testament* (New York : Harper & Bros., 1959).

-, *A Theological Word Book ofthe Bible* (New York : Macmillan, 1950).

Schelkle, K.-H., *Theology ofthe New Testament* (4 vols. ; Collegeville : Liturgical, 1971-78).

Spicq, C., *Theological Lexicon of the New Testament* (3 vols. ; Peabody, MA : Hendrickson,
1994) . Origine française, 1978.
Stauffer, E., *New Testament Theology* (London : SCM, 1955).

Canon du Nouveau Testament

Farmer, W. R., and D. M. Farkasfalvy, *The Formation ofthe New Testament Canon* (New York : Paulist, 1983).
Gamble, H. Y, *The New Testament Canon : Its Making and Meaning* (Philadelphia : Fortress, 1985).
Hahneman, G. M., *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford : Clarendon, 1992).
Lienhard, J. T., *The Bible, the Church, andAuthority* (Collegeville : Liturgical, 1995).
McDonald, L. M., *The Formation ofthe Christian Biblical Canon* (Peabody, MA : Hendrickson,
1995) .
Metzger, B. M., *The Canon ofthe New Testament* (Oxford : Clarendon, 1987).
Souter, A., *The Text and Canon ofthe New Testament* (2d ed. ; London : Duckworth, 1954).
Westcott, B. E, A *General Survey of the History ofthe Canon ofthe New Testament* (4th ed. ; London : Macmillan, 1875). Un classique qui reproduit les textes anciens fondamentaux en rapport avec le canon.

Panoramas de la recherche néo-testamentaire

Baird, W., *History of New Testament Research* (several vols. ; Minneapolis : Fortress 1992-). Vol. 1 treats 1700-1870.
Bruce, F. F., « The History of New Testament Study », in Marshall, *New* (1977), 21-59.
Fuller, R. H., *The New Testament in Current Study* (New York : Scribner's, 1962).
Hall, D. R., *The Seven Pillories of Wisdom* (Maçon, GA : Mercer, 1990). Une critique conservatrice élégante du raisonnement utilisé dans la recherche néo-testamentaire.

Harrisville, R. A., and W. Sundberg, *The Bible in Modem Culture... from Spinoza to Käsemann* (Grand Rapids : Eerdmans, 1995).
Hunter, A. M., *Interpreting the New Testament 1900-1950* (London : SCM, 1951).
Kümmel, W. G., *The New Testament : The History of the Investigation oflts Problems* (Nashville : Abingdon, 1972).
Morgan, R., « New Testament Theology », in *Biblical Theology : Problems and Perspectives,* eds. S. J. Kraftchick et al. (J. C. Beker Festschrift ; Nashville : Abingdon, 1995), 104-30.
Räisänen, H., *BeyondNew Testament Theology* (Philadelphia : Trinity, 1990).

Riehes, J., *A Century ofNew Testament Study* (Valley Forge, PA : Trinity, 1993).

Chapitre 2 : COMMENT LIRE LE NOUVEAU TESTAMENT

Nous avons vu dans la description générale du chapitre I que divers types d'écrits chrétiens sont devenus partie intégrante du NT. Voyons maintenant plus en détail comment ces différences affectent notre façon de lire ou d'interpréter. Cet exposé nous entraînera dans un domaine de la science moderne en pleine activité, l'*herméneutique,* étude de l'interprétation ou quête du sens[47]. Cette étude utilise diverses approches des documents écrits, dont chacune porte le nom de « critique », par exemple critique textuelle, critique historique, critique des sources. Il ne s'agit pas de « critique » au sens courant d'appréciation défavorable, mais au sens d'analyse attentive. La première section passera brièvement en revue plusieurs types de critique biblique ; la seconde présentera les théories sur l'inspiration et la révélation, et leur impact ; la troisième exposera le sens littéral de l'Écriture ; la quatrième et dernière présentera plus largement les sens autres que le littéral.

Panorama des méthodes d'interprétation (herméneutique)

Disons-le tout net : l'étude des différents types d'interprétation est difficile, trop parfois pour des débutants. Néanmoins, tant de livres sur l'Écriture se réfèrent aux méthodes d'interprétation qu'une certaine connaissance du sujet est essentielle. Cette section présente un large, mais bref panorama. Un traitement plus complet des aspects fondamentaux de l'interprétation viendra plus tard, et les débutants qui se trouvent un peu perdus devant ce tableau d'ensemble souhaiteront peut-être alors y revenir. Afin d'éviter que la discussion ne devienne trop abstraite, nous utiliserons les évangiles comme exemples concrets pour examiner comment s'appliquent les divers modes d'investigation. Mais n'oubliez pas que les « critiques » ont un champ d'application beaucoup plus large que les seuls évangiles ; Green *(Hearing)* et McKenzie *(To Each)* traitent tous deux des divers types de critiques, avec exemples à la clef.

1. Critique textuelle [48]

Il y a presque deux mille ans, les évangélistes rédigèrent en grec quatre évangiles. Nous n'avons pas les manuscrits originaux nés de la plume des évangélistes, ni d'ailleurs aucun original d'aucun livre du NT. Ce que nous avons, ce sont beaucoup de copies manuscrites en grec réalisées pendant quelque mille quatre cents ans, entre 150 et l'invention de l'imprimerie. Souvent, mais généralement sur des points de détail, ces copies diffèrent entre elles en raison de fautes ou de modifications des copistes. La comparaison des différences entre les copies grecques (aussi bien qu'entre d'anciennes traductions et citations du NT) est appelée critique textuelle. C'est un domaine de recherche hautement spécialisé, mais le chapitre 3 fournira une information générale pour aider les lecteurs à comprendre les débats sur la « meilleure lecture » d'un verset et les différences entre les traductions des bibles en français.

2. Critique historique

Les quatre évangélistes cherchaient à transmettre à leurs lecteurs respectifs un message sur Jésus. Ce message est appelé sens littéral : il s'agit de ce que l'auteur voulait littéralement exprimer ; sa détection est *un* aspect de la critique historique[49]. Le sens littéral est souvent relativement aisé à discerner ; parfois, cela exige une bonne connaissance des langues anciennes, de la grammaire, des idiomes, des coutumes, etc. Par exemple, en Mc 7, 11-12 Jésus dit : « Si un homme dit à son père ou à sa mère : Je déclare *korbân* (c'est-à-dire offrande sacrée) les biens dont j'aurais pu t'assister, vous ne le laisserez plus rien faire pour son père ou pour sa mère. » De quelle coutume s'agit-il ? Quelle en est la logique ? En quoi le problème concerne-t-il les lecteurs potentiels de Marc ? Ces questions, et d'autres, devraient être discutées pour comprendre l'attitude de Jésus dans le récit de Marc. Déceler le sens littéral est fondamental pour toutes les autres formes d'interprétation ; aussi y consacrerons-nous une section entière.

3. Critique des sources

Elle étudie les sources d'où les auteurs du NT tirent leur information. Les sources évangéliques doivent nous préoccuper tout particulièrement, parce

que selon toute vraisemblance les évangélistes ne furent pas des témoins oculaires de la vie de Jésus. À partir du moment où des hommes se mirent à prêcher sur Jésus, une tradition orale se constitua d'abord ; puis une partie de cette tradition commença à être mise par écrit. Pouvons-nous repérer et reconstruire ces sources quand elles n'ont pas été conservées ? L'étroit parallélisme entre les évangiles existants, surtout les trois premiers (Mc, Mt et Le) offre une voie pour explorer cette question. Tel évangéliste utilisait-il comme base un autre évangile déjà rédigé ? Si oui, quel fut l'ordre de dépendance, par exemple Mt de Mc, ou Mc de Mt ? Il faut se poser de telles questions, mais sans leur attribuer une importance excessive. Dans l'interprétation, l'attention doit porter en priorité sur les ouvrages actuels du NT, non sur leurs sources largement hypothétiques. La question de la critique des sources évangéliques sera discutée au chapitre 6, comme un élément de l'exposé général sur les évangiles, mais aussi dans les chapitres traitant de chaque évangile.

4. Critique des formes

On ne lit pas tout de la même façon. Quand nous feuilletons un journal, nous lisons la une en présumant qu'elle comporte des informations raisonnablement crédibles ; mais quand nous tombons sur une page de publicité, nous savons qu'il nous faudra être beaucoup plus prudents quant à la crédibilité de ce qui y est avancé. Quand on prend un livre dans une librairie, il a habituellement une couverture ou une jaquette précisant s'il s'agit de fiction, d'histoire, de biographie, etc. En langage technique la jaquette précise le genre littéraire ou « forme » : c'est important, car là encore on n'attend pas la même chose de la lecture de différents genres. Or, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le NT contient des genres différents, par exemple des évangiles, des lettres, une apocalypse. Mais il nous faut être plus précis. Dans le chapitre 6 on se demandera si les évangiles sont un genre littéraire unique, ou s'ils s'apparentent à d'autres formes antiques rangées dans les catégories histoire ou biographie. De même, on examinera dans le chapitre 15 la classification des lettres du NT à la lumière des genres antiques. Ce type d'investigation est appelé critique des formes.

Allant au-delà de la classification globale d'écrits entiers, les savants ont étudié les genres ou les formes littéraires d'éléments de ces textes. Certains sont assez évidents. Ci-dessous, dans les chapitres sur les évangiles, nous étudierons par exemple les paraboles et les récits de miracles, les récits de l'enfance et les récits de la passion. Une classification plus fine est cependant une entreprise extrêmement technique. Dans les évangiles, on relève en effet : des maximes de sagesse, des mots prophétiques ou apocalyptiques, des règles ou lois de la vie commune, des dits à la première personne (que l'anglais avec sa force synthétique appelle *« I sayings* »), des métaphores, des comparaisons, des paroles dans un cadre narratif, de brèves anecdotes, de grands récits de miracles, des récits historiques, des légendes non historiques, etc.[50].

Si un exposé de genres aussi précis dépasse l'objet de cet ouvrage, de manière générale certains aspects de la critique des formes sont importants. En théorie, chaque forme ou genre a ses caractéristiques propres. L'absence ou la présence d'un trait attendu dans telle parabole ou tel récit de miracle, peut donc être étudiée de manière à déterminer comment cette parabole ou ce récit s'est intégré à la tradition. Par exemple, s'il manque un trait traditionnel dans une parabole rapportée par Marc, et que Matthieu rapporte la même parabole, mais avec le trait en question, cette disparité *peut* vouloir dire que Matthieu a mieux conservé l'original. Mais les caprices de la composition humaine sont imprévisibles. On ne peut jamais être sûr que la forme la moins complète n'est pas l'original, parce que la plus complète peut refléter la tendance à ajouter ce que l'on attendait.

En soi, le diagnostic sur la forme ne nous dit rien au sujet de l'historicité du matériel utilisé pour façonner une maxime, une parabole ou un récit de miracle. Jésus a-t-il prononcé cette parole ou parabole ? A-t-il accompli ce miracle ? Un événement surnaturel a-t-il eu lieu ? La critique des formes ne peut répondre à ces questions d'ordre historique[51]. Les exégètes ignorent parfois cette limite, comme le montre la classification des « légendes » chez Bultmann. En dépit de la forme, il ne s'agit pas pour Bultmann de récits de miracles au sens propre, mais d'exposés religieux édifiants qui ne sont pas historiques. Cette appréciation n'est pas fondée simplement sur une identification des formes mais sur une supposition par rapport à ce qui peut être historique. Pour Bultmann, les récits de la dernière Cène sont

simplement des légendes cultuelles *(B H ST*244-45) ; d'autres soulignent en revanche qu'une tradition au sujet d'un repas eucharistique la nuit où Jésus fut livré était déjà établie quand Paul devint chrétien, au milieu des années 30 (1 Co 11, 23-26).

5. Critique de la rédaction

L'intégration d'éléments particuliers (récits de miracles, paraboles, etc.) dans le produit final (l'évangile) modifie radicalement leur signification ; et le sens de l'ensemble de l'évangile est une des préoccupations essentielles de ceux qui lisent le NT. Dans l'histoire de l'exégèse du NT au xx^{e} siècle, le développement de la critique de la rédaction, après avoir été dominé au début par la critique des formes, a répondu à ce souci. La critique des formes se concentrait sur les unités préexistantes compilées par les évangélistes ; la critique de la rédaction, ou en tout cas la branche de celle-ci qu'on appelle plus justement critique des auteurs[52], reconnut que les écrivains avaient modelé avec créativité le matériel dont ils avaient hérité. L'attention se porta alors sur les centres d'intérêt des évangélistes et sur leur œuvre. Là où il est possible de connaître avec une certitude raisonnable le matériel utilisé par un auteur, les changements que celui-ci fait subir à ce qu'il tire de sa source permettent de repérer son accent théologique. Par exemple, si Matthieu et Luc dépendent de Marc, la haute idée qu'ils se font des Douze se traduit par leur omission des versets où Mc souligne l'échec des apôtres, et par l'addition de sections qui mettent les apôtres en lumière (Le 9, 18-22 omet Mc 8, 27-33, et Mt 16, 13-23 est une addition). Les appréciations deviennent beaucoup plus hasardeuses quand la reconstruction de la source est incertaine, problème qui a empoisonné les études sur la théologie de Marc et de Jean[53]. Cependant, même quand nous ignorons les sources, la théologie des rédacteurs/auteurs émerge dans l'ouvrage final qu'ils ont réalisé. Quels qu'en soient les éléments, quand un évangile est lu tel qu'il nous est parvenu, il parle d'un point de vue théologique. Prise sous cet angle, la critique de la rédaction conduit à la critique narrative (voir ci-dessous).

6. Critique canonique

On peut considérer cette approche[54], dans une certaine mesure, comme un développement de l'intérêt pour le produit fini, tel qu'il apparaissait dans la critique de la rédaction. Bien que chaque livre du NT ait sa propre cohérence, il n'est devenu

Écriture sainte qu'en tant qu'élément du NT ; et il tire de son rapport avec les autres livres de cette collection canonique une nouvelle signification. Tandis que d'autres formes de critique étudient le sens d'un passage pour lui-même ou dans le contexte du livre biblique où il se trouve, la critique canonique examine le passage à la lumière de l'ensemble du NT, voire de toute la Bible, là où d'autres livres ou passages le suggèrent. La quatrième section ci-dessous développera cette critique.

7. Structuralisme

Si la critique des formes et la critique de la rédaction comportent des composantes littéraires, dans nombre d'autres approches celles-ci sont au premier plan. Le structuralisme (ou sémiotique) se focalise sur la forme définitive des livres du NT[55]. Si la structure d'ensemble, en tant qu'elle nous guide vers l'intention de l'auteur, a longtemps été un élément d'interprétation, et s'il est presque de rigueur que les introductions bibliques fournissent un canevas de chaque livre du NT, la « structure », dans cette approche, est beaucoup plus qu'un canevas d'ensemble. Dans les contributions des théoriciens littéraires francophones en particulier, la sémiotique est devenue une étude hautement technique, proche des mathématiques. La structure qu'on isole n'est pas celle qui apparaît au premier regard, car les structures les plus profondes ne sont pas apparentes en surface mais elles aident à engendrer le texte (qu'elles soient ou non consciemment perçues par l'auteur). Ces structures doivent être mises en lumière pour que le texte puisse être perçu comme un tout cohérent. Les structuralistes proposent souvent des schémas d'une effrayante complexité : les non-structuralistes se demandent si une telle complication est utile et si l'analyse sémiotique ne produit pas des résultats qu'une exégèse du bon sens aurait obtenus[56]. Les lecteurs sont invités à rechercher par eux-mêmes, car il est difficile de donner un simple exemple. La plupart du temps, le structuralisme dépasse le niveau de cette *Introduction* [n].

8. Critique narrative

Cette approche qui, appliquée aux évangiles, les examine en tant que récits[57] [58] est certes plus immédiatement féconde. Au premier regard, cependant, la terminologie employée dans cette exégèse peut sembler redoutable. La critique narrative distingue par exemple l'auteur réel (la personne qui a réellement écrit) de l'auteur implicite (celui que l'on peut déduire du récit), et le public réel (ceux du I^er^ siècle qui lurent ou entendirent effectivement ce qui était écrit, ou même ceux" qui le lisent aujourd'hui) du public implicite (ceux que l'auteur envisage lorsqu'il écrit). Ces distinctions ont pourtant du sens, et l'attention accordée au déroulement du récit peut mettre en lumière nombre de problèmes exégétiques.

La critique narrative est, notamment, fructueuse pour des récits continus comme ceux de la naissance et de la mort de Jésus. Trop souvent, en examinant un récit simplifié qui tient beaucoup de choses pour acquises, une analyse microscopique du texte découvre des problèmes que les exégètes peuvent aisément expliquer. Par exemple, ce que le Pilate de Mc sait de Jésus quand il lui demande : « Es-tu le roi des juifs ? », sans avoir été explicitement mis au courant, pose-t-il un véritable problème ? Cela sous-entend-il que Pilate était impliqué dans l'arrestation de Jésus dès le début ? Ou bien les lecteurs doivent-ils *supposer* que les autorités ont expliqué la situation à Pilate quand ils lui ont amené Jésus, ce que le rapide exposé de Marc ne nous dit pas ? Par ailleurs, logiquement, les chefs des prêtres n'ont pas pu amener Jésus à Pilate en Mt 27, 2 et s'être encore trouvés dans le Temple quand Judas rapporta les trente deniers d'argent en Mt 27, 3-5. Mais la pointe de ce récit n'est-elle pas de mettre en valeur la simultanéité ? Lors d'une lecture à haute voix de certains passages d'évangile, les auditeurs ne les ont-ils pas interprétés comme l'entendait l'auteur, avant que les savants n'y voient un problème ? La critique narrative répond aux excès de l'investigation historique et aide à mettre en valeur ce qui intéresse le plus l'auteur.

Malheureusement, certains biblistes qui ont adopté la critique narrative soutiennent que, d'un point de vue herméneutique, elle est incapable de dire si ce qui est raconté dans les évangiles s'est ou non réalisé. À ceux-là il faut répondre qu'on doit tenir ensemble deux facteurs. D'une part, l'efficacité des évangiles est largement due à leur présentation de Jésus sous la forme

d'un long récit unifié qui retient l'attention (à l'opposé des mémoires des grands sages rabbiniques)[59]. D'autre part, de par la propre conception qu'il a de lui-même, le christianisme est trop essentiellement fondé sur ce que Jésus a réellement dit et fait pour que l'on considère l'historicité avec légèreté.

9. Critique rhétorique

Cette approche, liée à la critique narrative, analyse les stratégies utilisées par l'auteur pour donner de l'efficacité à ce qui est raconté[60] : par exemple la découverte d'un matériel propre à constituer un récit ; l'ordonnance de ce matériel ; le choix des mots appropriés. (La classification de l'argumentation rhétorique en juridique, délibérative et démonstrative, sera exposée au chapitre 15 à propos des lettres.) La critique rhétorique présume que le texte écrit traduit à la fois le contexte de l'auteur et celui du lecteur ; elle se soucie donc non seulement des buts et méthodes de l'écrivain, mais aussi des intérêts, valeurs et émotions des lecteurs passés et présents.

La critique narrative et la critique rhétorique prennent les évangiles comme de véritables œuvres littéraires. Naguère, comparés aux grands classiques gréco- romains, les évangiles étaient considérés comme des productions littéraires « mineures » *(Kleinliteratur)* de type populaire. Aujourd'hui les études de critique littéraire rendent mieux justice à ce fait historique indéniable : la puissance narrative des évangiles centrés sur la personne de Jésus a eu ce pouvoir unique de pousser des millions d'hommes à devenir chrétiens[61]. J'insisterai sur les vies juives des prophètes (en particulier la carrière de Jérémie) qui préfigurent en partie l'approche des évangiles, mais aucun équivalent proche de ces compositions du NT n'existe dans la littérature juive de l'époque telle qu'elle nous est parvenue.

10. Critique sociale [62]

Elle étudie le texte comme un reflet du contexte social et culturel dans lequel il a été produit, et comme une réaction à celui-ci. Elle considère le texte comme une fenêtre ouverte sur un monde d'opinions concurrentes. Différents groupes, avec différentes positions politiques, économiques et

religieuses, ont forgé le texte pour répondre à leurs préoccupations particulières. Cette branche importante de la recherche sur le NT a contribué à la renaissance de l'étude historique. Le chapitre 4 exposera les éléments bruts de cette critique, à savoir l'arrière-fond politique et social du NT, et il proposera des applications.

11. Critique contextuelle

C'est un chapeau sous lequel on regroupe parfois les études des tenants de la théologie de la libération, des Noirs américains, des féministes, etc.[63], qui plaident pour que leurs résultats contribuent à changer les situations sociales, politiques ou religieuses d'aujourd'hui. (Une maxime familière dit que la libération des opprimés

est la seule optique dans laquelle on devrait lire l'Écriture.) Cette approche s'appuie sur le fait que les auteurs et les écrits bibliques avaient leur propre contexte : par exemple ces textes ont été écrits par des hommes et des responsables d'Eglises, et ils reflétaient donc un point de vue patriarcal ou ecclésiastique. Le récit biblique apparent peut donc promouvoir leurs opinions en étouffant des vues alternatives, de sorte qu'il faut examiner les moindres indices pour retrouver ce qui a pu être supprimé, consciemment ou non. Pour d'autres, cependant, cette méthode comporte le risque de lire dans l'Écriture ce qu'on veut y trouver, et de ne pas reconnaître que la situation sociologique du NT est en fait (et pas seulement par suite de la suppression de certaines données) trop éloignée des problèmes actuels pour qu'on puisse en tirer parti. Sans vouloir régler ce débat, tous doivent reconnaître que, en posant des questions importantes que de précédents exégètes (pratiquement tous du monde développé, blancs et mâles) n'ont jamais posées, les avocats de cette méthode ont utilement éclairé la situation du NT.

12. Pour conclure

Comment les lecteurs du NT peuvent-ils s'en tirer avec tant de « critiques » différentes ? *Différentes approches du texte doivent être combinées de façon qu'aucune « critique » ne devienne le mode d'interprétation exclusif* Les interprètes qui emploient ces diverses formes de critique de manière

complémentaire aboutiront à une signification beaucoup plus riche du texte biblique[64].

Pour décrire toute la richesse de cette signification, S. Schneiders [65] envisage trois « mondes », à savoir : derrière le texte, le texte, devant le texte. Prenons les évangiles pour illustrer cela :

a) *Le monde derrière le texte* comprend à la fois la vie de Jésus et la réflexion des croyants à son sujet, la prédication et l'expérience religieuse communautaire.

b) *Le monde du texte* tel qu'il se présente aujourd'hui (quelle que soit la façon dont il en est arrivé là) contient le témoignage écrit des évangélistes, qui reflète leur propre compréhension et leur propre expérience de Jésus, et leur aptitude à exprimer ce témoignage (nous en dirons plus à ce sujet dans la troisième section ci- dessous). Deux observations s'imposent. D'une part, bien que les évangiles soient écrits, la tradition qui se trouve en arrière-plan était proclamée oralement et les exposés écrits portent encore les marques de ce caractère oral[66]. A supposer que Mt et Le aient utilisé Mc, nous ne devons pas en conclure que leur dépendance à l'égard d'un texte écrit effaçait les souvenirs personnels des évangélistes sur ce qu'ils avaient entendu à propos de Jésus. De plus, une fois écrits, les textes évangéliques ont leur vie propre, de sorte que des significations peuvent être transmises qui vont au-delà de ce que les auteurs envisageaient ou de ce que les publics originels comprenaient.

c) *Le monde devant le texte* concerne l'interaction des évangiles avec les lecteurs qui l'interprètent, s'en approprient le sens, et s'en trouvent changés. (Voir la dernière partie de la quatrième section ci-dessous, « Lectures ultérieures ».) A ce niveau d'interprétation, l'explication-commentaire des évangiles joue un rôle important. Beaucoup de croyants estiment aussi qu'un engagement spirituel personnel avec le Jésus dépeint dans les évangiles est nécessaire pour une totale appropriation du texte - hypothèse qui va à l'encontre de l'idée parfois avancée selon laquelle seuls ceux qui ne sont pas engagés d'un point de vue religieux peuvent être des interprètes objectifs.

Dans cette section introductive je m'en suis tenu aux évangiles pour illustrer l'importance des diverses approches herméneutiques. Les

différentes « critiques » (forme, rédaction, rhétorique, etc.) s'appliquent aussi bien aux autres écrits du NT, Actes, lettres et Apocalypse, quand se posent des problèmes spécifiques au genre littéraire en question. Cependant, maintenant que l'idée générale a été illustrée par les évangiles, nous pouvons attendre des chapitres traitant de ces écrits qu'ils examinent de façon directe et pratique les problèmes herméneutiques les plus évidents.

Problèmes particuliers soulevés par des théories de l'inspiration et de la révélation

Ce panorama des différentes approches herméneutiques pourrait provoquer chez beaucoup de lecteurs une objection évidente. Après tout, pour aborder les livres du NT, ces « critiques » partent de l'idée qu'ils ont été rédigés par des êtres humains situés, en fonction des conventions littéraires de leur temps ; des approches interprétatives valables pour d'autres livres pourraient donc parfaitement leur être appliquées. Mais au cours des siècles les chrétiens n'ont-ils pas lu les livres bibliques parce que Dieu les avait inspirés, et non comme des exemples de littérature ? Cette croyance, si elle est valide, ne limite-t-elle pas les règles d'interprétation ? Comment l'idée que l'Écriture est un élément capital dans la révélation divine affecte-t-elle l'interprétation ?

Inspiration

A propos de l'inspiration, quatre positions globales différentes (voire contradictoires) sont en jeu.

1. Pour certains, l'inspiration des Écritures est une pieuse croyance théologique sans validité. Ce fut le cas d'une bonne partie de la critique du NT née en Allemagne à la fin du xvni[e] siècle et durant le xix[e], en réaction à la théologie chrétienne traditionnelle[67]. Il faut encore aujourd'hui compter avec ce facteur réactif, parce que certains biblistes et professeurs s'opposent au fondamentalisme biblique en refusant tout statut religieux particulier aux écrits du NT. Pour eux, le christianisme du NT devrait être apprécié seulement en fonction de son importance sociologique comme mouvement religieux minoritaire au début de l'empire romain.

2. Sans se compromettre avec aucune opinion positive ou négative sur l'inspiration, beaucoup d'exégètes considèrent toute référence à celle-ci comme totalement inappropriée dans une étude scientifique des Écritures. Pour eux le fait que les deux Testaments furent produits par des croyants pour des croyants, et conservés par des croyants pour encourager la foi, n'est pas un facteur susceptible d'entrer dans l'interprétation. Quand des passages à teneur théologique présentent des difficultés, on ne peut en appeler ni à l'inspiration ni à nul autre facteur religieux (par exemple la tradition ecclésiale) pour les interpréter. Intentionnellement ou non, cette attitude a pour effet de rendre toute doctrine de l'inspiration hors de propos.
3. Les exégètes les plus fondamentalistes font de l'inspiration un facteur à ce point dominant que les limites des écrivains humains n'ont plus aucune importance. Pour eux Dieu connaît tout et il communique par les Écritures ; celles-ci répondent donc aux problèmes de tous les temps, y compris ceux auxquels les auteurs humains n'avaient jamais pensé. Cette insistance sur l'inspiration est souvent liée à une théorie démesurée de l'inerrance, selon laquelle les données bibliques en rapport avec des questions scientifiques, historiques et religieuses sont jugées infaillibles et indiscutables. Pratiquement, toute littérature biblique est alors considérée comme historique ; et les contradictions apparentes, telles celles qui existent entre les récits de l'enfance dans Mt et Le, doivent être harmonisées.
4. Beaucoup d'exégètes s'arrêtent à une position intermédiaire[68]. Ils acceptent l'inspiration, l'estimant importante pour l'interprétation de l'Écriture ; mais ils ne pensent pas que le rôle de Dieu en tant qu'auteur ait supprimé les limites humaines. Dans cette approche, Dieu, qui a providentiellement fourni à Israël un savoir sur l'histoire du salut incluant Moïse et les prophètes, a aussi fourni aux chrétiens un savoir fondamental sur le rôle salvifique et le message de Jésus. Mais ceux qui rédigèrent ce document chrétien étaient des hommes du I^{er} et du début du II^{e} siècle, conditionnés par leur époque, s'adressant à un public de leur temps, en fonction de la conception du monde d'alors. Ils ne connaissaient pas l'avenir lointain. Bien que ce qu'ils ont écrit ait une réelle pertinence pour l'existence chrétienne future, leur texte

ne fournit donc pas nécessairement des réponses toutes faites aux questions théologiques et morales imprévisibles qui surgiraient dans les siècles postérieurs. En fait, Dieu a choisi, non d'aborder ces problèmes ultérieurs en passant par-dessus les limites des écrivains bibliques, mais en donnant l'Esprit, soutien vivant d'une incessante interprétation.

Au-sein de cette quatrième position, on trouve différentes attitudes à propos de l'inerrance. Certains se dispensent volontiers de toute inerrance, comme d'une déduction erronée de la thèse valable selon laquelle Dieu a inspiré les Écritures. D'autres soutiennent que l'inspiration est source d'inerrance pour les questions religieuses, mais pas pour la science et l'histoire, de sorte que toutes les positions théologiques des Écritures seraient inerrantes. D'autres encore, reconnaissant au sein des Écritures une diversité jusque dans les questions religieuses, ne défendent qu'une inerrance théologique limitée. Enfin, une dernière tendance, en ne réservant pas l'inerrance à certains passages ou certains problèmes[69], ne lui pose pas de limites quantitatives mais une limite qualitative : toute Écriture est inerrante dans la mesure où elle sert le dessein de Dieu. La reconnaissance de ce type de limite est implicite dans le texte de Vatican II : « Les livres de l'Écriture enseignent nettement, fidèlement et sans erreur, la vérité telle que Dieu, en vue de notre salut, a voulu qu'elle fût consignée dans les Saintes Lettres[70] ». Mais cette réponse ne nous aide pas à définir un critère : comment sait-on exactement ce que Dieu a voulu mettre dans les Écritures pour notre salut ?

Deux critères proposés pour déterminer ce que l'Écriture enseigne avec autorité reflètent les divisions de la chrétienté occidentale depuis la Réforme :

a) l'Esprit guide chaque lecteur de la Bible vers la vérité religieuse ou théologique : c'est « l'interprétation privée » de la Bible ;

b) l'Esprit nous guide à travers l'enseignement de l'Église.

Chacun de ces critères a ses limites. En bonne logique, l'interprétation privée se trouve paralysée quand deux personnes qui prétendent avoir l'Esprit sont en désaccord. Tout esprit n'est pas de Dieu (1 Jn 4, 1-3), mais comment chacun sait-il de quel esprit il est ? En outre, au moins dans les principaux courants issus de la Réforme, les divers types de traditions

ecclésiales (par exemple credos, confessions de foi) ont joué un rôle, explicite ou implicite, pour guider l'interprétation privée. Les catholiques romains, qui invoquent explicitement un enseignement ecclésial guidé par l'Esprit, n'ont pas toujours conscience que leur Église s'est rarement, voire jamais, prononcée définitivement sur le sens littéral d'un passage d'Écriture, c'est-à-dire sur ce qu'un auteur voulait dire quand il l'écrivit. La plupart du temps, l'Église a commenté le sens de l'Écriture en résistant aux prétentions de ceux qui voulaient rejeter certaines pratiques ou croyances établies comme non bibliques. De plus, les interprétations ecclésiales de l'Écriture dans le catholicisme sont affectées par certaines données de l'enseignement général de l'Église qui ont pour effet de reconnaître leur conditionnement historique [71].

Dans une introduction destinée au grand public, quel jugement porter sur les quatre positions énumérées ci-dessus ? La préoccupation religieuse de la plupart des lecteurs ne se retrouverait pas dans le scepticisme de la première, ni même dans le silence de la deuxième. Quant à la troisième, une conception de l'inspiration et de l'inerrance du NT qui altérerait toute recherche herméneutique comparable à celles utilisées pour d'autres livres ne faciliterait pas la recherche ouverte. La plus suivie par ceux qui s'intéressent aux implications religieuses du NT serait sans doute la position intermédiaire (la quatrième). Aussi, en traitant chaque livre du NT, j'attirerai l'attention sur les passages qui ont fait l'objet d'un grand débat chez les chrétiens, en montrant comment des interprétations théologiques différentes sont issues d'opinions diverses sur le rôle de l'Esprit et/ou de la tradition dans l'interprétation de la Parole inspirée de Dieu.

Révélation

L'une des raisons pour lesquelles les gens jugent crucial le problème de l'inspiration est qu'ils considèrent l'Écriture comme jouant un rôle unique dans la révélation de Dieu aux hommes, révélation qui affecte leurs vies et leurs destinées. Répétons-le, les chrétiens ont des perspectives différentes sur la révélation biblique, et celles-ci peuvent être énumérées en une série correspondant à la liste des positions ci-dessus à propos de l'inspiration :

1. Les plus radicaux nient l'existence de toute révélation venant de Dieu, autre que celle déjà impliquée dans la création. Se fondant soit sur la

métaphysique soit sur leur conception de Dieu, ils considèrent comme superstition toutes les prétendues communications d'en haut. Aussi l'Écriture ne comporte-t-elle pour eux pas plus de révélation divine que d'inspiration.

2. Certains qui croient à la révélation ne lui attribuent aucun rôle dans l'interprétation, pas davantage qu'à l'inspiration. L'Écriture transmet des idées humainement conditionnées, et la logique plus que la foi détermine si elles peuvent être acceptées.
3. Beaucoup de chrétiens plus conservateurs considèrent l'Écriture comme le produit de la révélation, de sorte que le moindre mot constitue une communication divine de la vérité aux hommes. Cette approche, qui identifie l'Écriture avec la révélation, va à l'encontre de l'objection selon laquelle certains passages de l'Écriture (listes de noms, mesures du Temple, descriptions poétiques, etc.) n'impliquent, semble-t-il, aucune vérité ou, en tout cas, aucune vérité qui concernerait notre genre de vie ou le salut. Cette objection a été contournée de plusieurs façons. Jadis, des interprétations allégorisantes trouvaient un sens spirituel caché sous la surface du passage le plus anodin, puisque toute connaissance communiquée par Dieu doit être importante, que nous le comprenions ou non. Sans faire appel à l'allégorie, cette hypothèse est encore très répandue aujourd'hui[72].
4. D'autres chrétiens, ne trouvant pas de révélation en tout passage biblique, soutiennent que l'Écriture n'est pas la révélation, mais qu'elle la contient. Ceux-ci, cependant, surtout en Occident, sont divisés sur le fait de savoir si l'Écriture est la seule attestation normative ou le seul témoin de la révélation. Si l'on me permet cette simplification, beaucoup de protestants ont tendance à répondre de manière affirmative, alors que les catholiques ne le font pas. Mais la situation s'est compliquée depuis que nous avons acquis un sens plus aigu du développement historique. Les chrétiens modernes peuvent bien affirmer avec le plus grand sérieux qu'ils n'acceptent rien qui ne soit dans les Écritures, ils sont si loin de la conception du monde des auteurs de l'AT et du NT qu'ils ne peuvent percevoir les réalités spirituelles comme ceux-ci le faisaient. Implicitement, des interprétations qui se sont développées à partir de problèmes

postérieurs ont joué un grand rôle. Ainsi nombre de protestants reconnaissent-ils que la révélation biblique a connu une reformulation au cours des siècles. Néanmoins, dans leur ensemble ils n'acceptent pas comme révélées ou normatives des affirmations qui ne seraient pas à quelque degré contenus dans l'Écriture.

La position catholique a changé elle aussi. Cette Église enseigne formellement des doctrines que l'on ne peut trouver inscrites nulle part dans l'Écriture, par exemple l'immaculée Conception ou l'Assomption de Marie. On a justifié cet enseignement de plusieurs façons. Les uns invoquent un sens supra-littéral, dans certains passages bibliques où ils trouvent cet enseignement dissimulé. Ainsi de l'immaculée Conception en Le 1, 28 : « Réjouis-toi, comblée de grâce » (littéralement « toi qui as été et demeures remplie de la faveur divine », selon une note de la BJ) ; et de l'Assomption dans Ap 12, 1, portrait de la femme dans les cieux avec le soleil, la lune et les étoiles. D'autres postulent une seconde source de la révélation, différente de l'Écriture, à savoir la Tradition connue au I^{er} siècle (mais jamais mise par écrit) et transmise oralement. Aucune de ces deux conceptions n'est scientifiquement vraiment reçue aujourd'hui ; le concile Vatican II a rejeté une proposition sur les deux sources de la révélation.

Selon une conception catholique modifiée (et simplifiée), la révélation inclut à la fois l'*action* de Dieu pour le salut des hommes et l'*interprétation* de cette action par ceux que Dieu a appelés et guidés à cette fin. En termes d'action, l'Écriture décrit ce que Dieu a fait en Israël et en Jésus Christ. L'Écriture offre aussi une interprétation de cette action, par exemple l'interprétation de l'alliance du Sinaï par les prophètes, celle de la mission de Jésus par lui-même et par les apôtres. De toutes les interprétations de l'action de Dieu, la scripturaire est la plus importante, la plus essentielle ; elle doit guider l'interprétation ultérieure : ce travail, aujourd'hui comme hier, exige que l'on soit juste envers l'Écriture. L'interprétation scripturaire est cependant limitée, puisqu'elle traduit l'intelligence de l'action de Dieu pour une période qui s'étend approximativement de 1000 av J. C. à 125 de notre ère. Dans la foi chrétienne, le sommet de l'action de Dieu réside en Jésus Christ, qui est « une fois pour toutes » (He 10, 10) ; après le don du Fils de Dieu nulle autre révélation n'est nécessaire, d'où l'axiome

théologique selon lequel la révélation est close depuis la mort du dernier apôtre.

Il n'y a pourtant pas de raison de penser que Dieu a cessé de guider une interprétation évolutive de cette action. En fait, le rôle ultérieur de l'Esprit dans l'histoire de l'humanité, dans l'histoire de l'Église et de ses déclarations, dans les écrits des Pères et des théologiens, s'inscrit dans une *Tradition qui incarne T interprétation postscripturaire de T action salvifique de Dieu décrite dans T Écriture*[21]. La Bible a une importance unique parce qu'elle contient à la fois le récit de l'action salvifique fondamentale de Dieu et l'interprétation fondamentale de cette action, mais il peut y avoir une interprétation ultérieure *normative* de cette action, qu'on ne trouve pas dans l'Écriture. Ainsi, par exemple, l'élévation de la mort à la gloire de tous les disciples fidèles du Christ est une interprétation du salut révélé dans le NT ; bien qu'on ne la trouve pas dans l'Écriture, la doctrine de l'Assomption de Marie peut être également considérée par les catholiques comme une application particulière de cette interprétation - une interprétation qui développe une tendance tardive du NT, perceptible chez Le et Jn, à considérer Marie comme une disciple privilégiée.

À côté des théories de la révélation rapidement définies comme protestante et catholique, d'autres ont été avancées, mais toutes comportent des difficultés. Celles énumérées ci-dessus suffiront au lecteur pour lui permettre de s'interroger sur sa propre position. Certains enseignants de cours du NT seront peut-être surpris de

27. Bien entendu, au sens large, l'Écriture elle-même est tradition, à savoir la tradition écrite d'Israël et de l'Église primitive.

trouver ici ces pages, car il leur semblerait peu judicieux de soulever cette question dans leurs propres cours, de peur qu'elle ne détourne d'une approche objective ou scientifique de l'Écriture. Mais il serait étonnant que nombre de leurs étudiants n'aient pas d'idées préconçues (souvent simplistes) sur les liens entre la révélation et l'Écriture, avec les questions qui naissent de ces présupposés. Consciemment ou non, une conception de la révélation affecte inévitablement toute approche de l'Écriture, y compris l'approche de ceux qui se disent sans idée sur le sujet.

Le sens littéral

La première section ci-dessus proposait un panorama de plusieurs approches du NT (types de « critique »), que l'on devrait considérer comme complémentaires. Revenons maintenant à l'une d'entre elles, qui a donné naissance aux études bibliques modernes et demeure fondamentale, même si elle est controversée : la critique historique[73]. La controverse est née en partie d'une absence d'accord sur ce qui était en cause. Beaucoup de gens ont entouré la critique historique d'une sorte d'aura, comme si elle était une science pure parce qu'elle étudiait les sources à partir desquelles un livre biblique avait été composé, leur valeur historique, les circonstances de la composition, l'auteur, le contenu objectif. Mais comme cette recherche historique s'accompagnait souvent d'une certaine antipathie à l'égard de la théologie, les résultats en sont apparus stériles aux lecteurs qui cherchaient un sens spirituel applicable à leur vie. Cette approche critique, il est vrai, ne semble pas présenter le NT comme un texte religieux essentiel pour notre vie. Aussi le déclin et la chute de la critique historique ont-ils été plusieurs fois annoncés ; mais, tout comme Mark Twain tomba sur sa propre nécrologie en lisant le journal, les funérailles étaient un peu prématurées. En 1995, par exemple, un nouveau périodique, *The Journal of Higher Criticism,* parut avec en couverture un portrait de F. C. Baur, artisan radical de la critique historique voilà cent cinquante ans !

La survie obstinée de la critique historique est largement due à son souci d'une chose qui demeure essentielle pour toutes les autres formes d'interprétation (même si d'ardents défenseurs de ces autres « critiques » le contestent). En effet, quand on a éliminé certains abus (par exemple un enthousiasme excessif pour la recherche des sources[74] ; des jugements arbitraires à propos des circonstances historiques), il reste que la critique historique s'en tient à cette observation de bon sens : le lecteur

73 de n'importe quel livre de l'Écriture veut savoir ce que l'auteur de ce livre cherchait à transmettre. Pour mettre en valeur cet aspect de la critique historique (en évitant les abus mentionnés ci-dessus) certains auteurs (dont je suis) jugent essentiel de déterminer le « sens littéral » des passages bibliques.

Le sens littéral renvoie à *ce que les auteurs bibliques voulaient dire et transmettaient à leurs publics par ce qu'ils écrivaient*. Ce sens n'épuise pas la signification de l'Écriture, mais il a un lien fondamental avec les significations obtenues par d'autres formes de « critique ». Que le sens littéral ne soit pas aisé à déterminer, il suffit de réfléchir, un par un, aux éléments de la définition ci-dessus pour s'en rendre compte.

Par ce que les auteurs bibliques écrivaient

Les livres du NT ont été écrits il y a quelque mille neuf cents ans en grec. Du point de vue de la langue, même la meilleure traduction française ne peut rendre toutes les nuances de l'original grec. Du point de vue de la culture et du contexte, les auteurs et leur public avaient une conception du monde très différente de la nôtre : une origine différente, une connaissance différente, des hypothèses différentes au sujet de la réalité. Nous ne pouvons espérer ouvrir un livre du NT et le lire de façon juste avec la même aisance qu'un livre écrit dans notre propre culture et dans notre propre conception du monde. En conséquence, un effort d'intelligence pour comprendre l'arrière-fond et la perspective des auteurs du NT peut être particulièrement utile ; ce sera un souci majeur de cet ouvrage.

Puisqu'ils ont écrit en des lieux et à des moments divers, tous les auteurs n'ont pas eu nécessairement le même arrière-fond et la même perspective. Prenons quelques exemples de différences possibles qui affectent le sens. Il semble probable que la plupart des auteurs, voire tous, étaient juifs de naissance. Jusqu'à quel point connaissaient-ils le judaïsme, et dans quelle perspective particulière ? Le grec dans lequel ils écrivaient était-il la langue dans laquelle ils avaient grandi ? Ou bien leur langue maternelle était-elle l'araméen ou l'hébreu, de sorte qu'ils (ou un secrétaire) traduisaient mentalement en grec ? Les auteurs connaissaient les Écritures juives, mais en quelle langue ? Les Écritures en hébreu diffèrent parfois sensiblement de la Septante et des Targums ou traductions araméennes (dont la plupart furent réalisées plus tard que la Septante). Il y a des indices prouvant que Matthieu, Jean[75] et Paul ont pu connaître l'araméen et/ou l'hébreu, alors que Marc et Luc n'ont peut-être connu que le grec - mais nous sommes loin d'en être certains. Les évangiles et les Actes situent des scènes à Jérusalem, en Judée, en Galilée, à Antioche et en d'autres lieux du monde ancien :

combien de leurs auteurs ont-ils jamais été dans les lieux qu'ils mentionnent ? Ceux qui y étaient allés pouvaient écrire en connaissance de cause ; les autres ont probablement écrit à partir de leur imagination ou sur la base de ce qu'ils avaient entendu dire.

À LEURS PUBLICS [76]

Les auteurs s'adressaient à des publics particuliers du I^er^ et du n^e^ siècle. Comment ces publics comprenaient-ils ce qui était écrit ? Nous ne pouvons répondre avec certitude, mais certains facteurs méritent d'être considérés.

Premièrement, l'intention de l'auteur et la compréhension du public peuvent différer. Par exemple, après avoir réfléchi sur la formation juive d'un auteur du NT et sur le sens de ce qu'il cherchait à transmettre, nous pouvons nous demander comment un public constitué de chrétiens d'origine païenne, qui n'avaient qu'une familiarité limitée avec le judaïsme, comprenait ce que cet auteur écrivait. Ainsi quand Paul définit Jésus comme le Fils de Dieu, il s'inspirait très probablement de la promesse de Nathan à David, selon laquelle Dieu traiterait comme un fils le descendant royal de David (2 Sm 7, 14). Mais quel était le sens de ce titre pour les auditeurs/lecteurs de Paul[77] qui avaient rendu un culte public à des dieux et des déesses et à leurs enfants divins - en tout cas jusqu'à ce que des missionnaires judéo-chrétiens horrifiés aient corrigé ce malentendu ? Dans quelle mesure de telles données doivent-elles intervenir dans un exposé sur le sens de l'Écriture ?

Deuxièmement, bien que le contenu d'un livre du NT contribue à reconstituer la figure de l'auteur et de ses destinataires, nous avons une connaissance limitée de l'identité des publics en cause (à l'exception des communautés nommées dans les lettres pauliniennes). Par exemple, en Mc 7, 3 l'évangéliste explique que les pharisiens, et tous les juifs, « ne mangent pas sans s'être lavé les bras jusqu'au coude », rituel de purification préalable à tout repas. On peut supposer à partir de cela que l'auteur était soit juif, soit bien informé des coutumes juives, alors que son public ne l'était pas. Cette hypothèse peut jouer un rôle dans la recherche du sens d'un passage difficile de Mc comme 15, 38, où le voile du sanctuaire se déchire de haut en bas (parallèles en Mt 27, 51 et Le 23, 45b). Il y avait plusieurs voiles dans le Temple, avec des fonctions et une décoration

différentes (ils sont décrits par l'historien juif Josèphe). Les spécialistes ont donné de cette scène diverses interprétations, qui dépendaient du voile retenu et de sa signification. Mais les évangélistes savaient-ils qu'il y avait différents voiles dans le sanctuaire ? L'un d'eux avait-il jamais vu le bâtiment du Temple, ou le voile décoré ? Si l'un d'eux l'avait vu, et non les autres, est-il surprenant qu'ils aient eu des idées différentes sur la déchirure du voile ? Plus encore, y a-t-il une chance quelconque que le public de Marc ait compris cette allusion obscure à un certain voile du Temple de Jérusalem, alors qu'il n'avait pas la plus élémentaire connaissance du judaïsme ? Et qu'en est- il des publics de Matthieu et Luc ? Pour ce qui est du sens littéral, peut-on précisément parler du « sens » d'un passage quand il y a peu de chance que le public originellement envisagé ait pu comprendre un tel sens ? Pour quiconque était déjà allé dans un temple, la seule interprétation possible de la déchirure du voile du sanctuaire était probablement dans les mots eux-mêmes : un voile qui délimitait le lieu sacré du Temple de Jérusalem avait été déchiré de haut en bas, privant ainsi ce lieu de ce qui en faisait le sanctuaire de Dieu en soulignant sa sainteté par rapport aux autres parties de l'ensemble.

Troisièmement, jusqu'à quel point les publics de chaque auteur du NT comprenaient-ils le terme « Écriture », c'est-à-dire les écrits sacrés des juifs de la période antérieure à Jésus, auxquels les évangélistes se référaient fréquemment[78] ? Les publics visés étaient-ils à même de comprendre des allusions subtiles ? Devant un passage cité en une ligne, étaient-ils assez informés du contexte de l'AT pour qu'au-delà de cette seule ligne, une partie plus importante de la péricope leur vienne à l'esprit ? Le vocabulaire employé par l'auteur dans une citation d'un passage de l'Écriture pouvait-il évoquer chez les lecteurs d'autres passages de l'Écriture contenant le même vocabulaire, comme les biblistes le supposent parfois dans leurs commentaires ? Les publics connaissaient-ils la tradition juive vivante qui avait élargi le sens d'un texte biblique ? Les réponses peuvent varier en fonction des publics.

Quatrièmement, outre l'attention prêtée à la situation intellectuelle et religieuse des destinataires, l'herméneutique moderne s'est intéressée à l'analyse sociologique de l'auteur et de son public. Des études historiques sur les Églises auxquelles s'adressaient Paul et l'Apocalypse ont été

longtemps populaires ; mais la sociologie moderne, renforcée par une application plus avisée de la technique archéologique, nous a rendus conscients de différences portant sur la citoyenneté, la richesse, l'éducation et le statut social au sein de ces Églises (chapitre 4B, ci-dessous). Parfois, certes, les spécialistes ne sont pas unanimes dans leur diagnostic sur la situation sociopolitique, par exemple l'agitation politique dans la Palestine au temps du ministère public de Jésus (selon moi, assez peu d'agitation, et Jésus n'était pas un révolutionnaire) par rapport à la situation quinze ou vingt-cinq ans plus tard (des troubles très graves). Le diagnostic sur la situation sociopolitique des publics des évangiles dépend généralement d'indices internes, et c'est une recherche hautement spéculative.

Ce que les auteurs bibliques voulaient dire et transmettaient

Les deux verbes veulent tenir compte d'une situation complexe. L'importance du « transmettre » est assez évidente. Les auteurs du NT en savaient certainement plus sur la tradition chrétienne que ce qu'ils pouvaient ou choisissaient de transmettre dans leurs écrits ; Jn 21, 25 le dit explicitement. Nous devons donc nous méfier des arguments négatifs tirés du silence, comme si défaut d'écriture signifiait défaut de connaissance. Par exemple, seuls Matthieu et Luc évoquent la conception virginale de Jésus. Le fait que les autres écrivains du NT ne mentionnent pas ce point ne signifie pas nécessairement qu'ils l'ignoraient (ou, *a fortiori,* qu'ils le refusaient)[79] ; mais nous ne savons pas non plus si cette connaissance était largement répandue. Au niveau du sens littéral, une exégèse qui englobe ce que les évangélistes n'ont pas réellement transmis *par écrit* peut être très hasardeuse.

Un problème plus délicat est celui de la relation entre ce que transmettent les mots écrits et ce que les auteurs avaient en tête. Tout un éventail de possibilités se présente : en fonction du talent de l'auteur, un écrit peut transmettre ce que l'auteur souhaitait, ou moins, ou le contraire, ou quelque chose d'autre[80]. En interprétant un ouvrage, cependant, nous devons commencer par supposer une correspondance *générale* entre ce que l'auteur se proposait et ce qu'il transmettait. Exceptionnellement, donc, les commentateurs doivent avertir leurs lecteurs quand les mots paraissent transmettre autre chose que ce que l'auteur se proposait.

On pourrait objecter : « Comment un interprète moderne peut-il savoir que les anciens auteurs entendaient une chose différente de ce que leurs mots ont transmis ? » Un élément de réponse peut être parfois fourni par le contexte, ou par d'autres passages. Prenons un exemple : Luc ne rapporte pas de flagellation de Jésus par les soldats romains, comme le font Marc et Matthieu. Aussi, en Le 23, 26 l'antécédent du « ils » (« ils l'emmenèrent », etc.) est-il, du point de vue grammatical, « les grands prêtres, les chefs et le peuple » de Le 23, 13. Certains commentateurs voient dans ce passage une tentative délibérée de Luc pour rendre les juifs responsables de la crucifixion et disculper les Romains. Mais quand on écrit, il n'est pas rare de négliger les antécédents[81]. Finalement, Le montre bien que des soldats (romains) furent impliqués dans la crucifixion (23, 36), et il indique ailleurs que les « gentils » ont tué Jésus (18, 32-33 ; cf. Ac 4, 25-27). Une autre indication du NT nous permet de penser que tous ou presque tous les chrétiens savaient quel rôle les Romains avaient joué dans la crucifixion de Jésus, de sorte que le public pouvait comprendre le « ils » de Le 23, 26 en ce sens (comme tous les publics chrétiens depuis lors). Il est donc très probable que le sens grammatical de ce qu'écrivit Luc n'était pas ce qu'il entendait transmettre.

Néanmoins, on ne doit que rarement recourir à une telle interprétation, en distinguant ce qui est écrit et ce qui était entendu. Les commentateurs décèlent souvent des contradictions dans la démarche d'un livre du NT, et concluent qu'il n'est pas possible qu'un seul auteur ait été responsable du texte tel qu'il se présente, ou que l'écrivain ait combiné différentes sources sans percevoir qu'elles étaient inconciliables. Une telle solution n'est pas impossible, mais pas nécessairement probable. Le texte tel qu'il est avait du sens dans l'Antiquité, et ce qui semble contradictoire pour les exégètes modernes ne l'est peut-être pas vraiment. Par exemple, certains commentateurs notent une contradiction entre Mc 14, 50, où il dit des disciples : « Et, l'abandonnant, ils prirent tous la fuite », et Mc 14, 51 : « Un jeune homme le suivait », et aussi Mc 14, 54 : « Pierre l'avait suivi de loin. » Dans ce type de récit, ces données sont-elles réellement contradictoires, ou sont-elles des façons cumulatives d'illustrer la faillite des disciples ? Tous se sauvèrent en reniant Jésus, même ceux qui ne cherchèrent pas à s'enfuir et le suivirent de loin.

Au sujet de cette question de l'intention de l'auteur, disons enfin que nous parlons de l'auteur final, réel, d'un livre du NT. Or les auteurs du NT ont parfois utilisé des sources, dont la plupart n'existent plus. Par exemple, l'opinion majoritaire est que Matthieu et Luc (en plus de leurs emprunts à Marc) ont puisé dans Q, collection en grec de paroles du Seigneur décelées dans ce qui est commun à Matthieu et Luc mais absent chez Marc. Comme nous le verrons au chapitre 6, d'innombrables livres ont été écrits à propos de Q, qui analysent l'ordre exact et la théologie de cette source inconnue, les paroles possibles qui n'ont pas été conservées, la nature de la communauté destinataire de Q, et si Q ne pourrait pas être plus proche de Jésus que tous les écrits conservés, etc. Si cette recherche est défendable en tant qu'entreprise savante, la signification possible de Q ne doit pas être présentée comme constituant un sens biblique qui fait autorité. Le discernement sur les origines complexes d'un livre biblique doit faire partie d'un diagnostic sur le sens de ce livre ; *mais le NT canonique qui, par son autorité, engage les chrétiens, consiste en des livres entiers, pas en des sources reconstituées, aussi fascinantes soient-elles.*

Cette insistance protège en partie l'étude du NT de cette objection courante : tous les vingt ou trente ans les spécialistes changent d'opinion au sujet de la composition et des sources du NT, et le christianisme ne peut pas dépendre des lubies d'érudits versatiles. Mais, non sans ironie, puisque l'appellation « érudits » peut s'appliquer aux grands écrivains de l'Antiquité, c'est-à-dire aux Pères, l'Église a été, de fait, dépendante de l'érudition. Reste que, s'agissant de cette objection spécifique, les Églises ou leurs représentants ne devraient pas fonder leur prédication ou leur pratique sur des sources hypothétiques, inexistantes. Certes les spécialistes peuvent être aussi en désaccord sur l'exégèse de certains textes des livres du NT, mais ce domaine offre beaucoup moins de place aux spéculations que la reconstitution des sources.

Au-delà du sens littéral

Quoique fondamental, le sens littéral n'est pas le seul sens d'un passage, de même que la critique historique correspondante n'est pas la seule forme d'interprétation. En particulier, la nature de la Bible rend extrêmement importants trois problèmes qui concernent le sens élargi.

Un SENS ÉLARGI DÉCOULANT DU RÔLE DE DIEU EN TANT QU'AUTEUR

Dans la deuxième section ci-dessus, nous avons exposé quatre attitudes différentes à l'égard de l'inspiration divine, la quatrième étant considérée comme l'approche la plus plausible pour ceux qui s'intéressent aux implications religieuses du NT. Cette conception de l'inspiration invoque habituellement un auteur biblique binaire : le divin et l'humain. Cela ne signifie pas que Dieu aurait dicté la Bible à des copistes humains, mais que la composition des livres bibliques par des écrivains humains faisait partie de la providence de Dieu : ainsi l'AT et le NT ont- ils pu énoncer la révélation et fournir au peuple de Dieu une orientation durable. Aussi, si l'on considère le rôle actif de Dieu dans la production des Écritures, il n'est pas illogique de proposer, au-delà du sens littéral entendu et transmis par les auteurs humains, un possible sens plénier entendu par Dieu. Dans l'histoire de l'interprétation biblique depuis l'époque de l'AT (par exemple à Qumrân) en passant par la Réforme, cette dimension de l'Écriture a été diversement reconnue (voir *NJBC* 71, 31-44 pour un abrégé historique). Le plus souvent, le recours à un sens supra-littéral découlant du rôle de Dieu comme auteur s'appliquait à deux domaines : l'utilisation de l'AT dans le NT, et l'utilisation de la Bible dans la pratique et la prédication ecclésiale postbiblique. Il était admis que les auteurs du NT percevaient dans FAT des préfigurations de Jésus dépassant ce que les premiers auteurs humains avaient auguré, et que, dans des domaines comme la christologie, la mariologie et le sacramentaire, la liturgie et les images de l'Église anticipaient des croyances postérieures, qui dépassaient l'enseignement du NT.

Ce type d'interprétation a été décrit de plusieurs manières : sens spirituel, typologie[82], promesse et accomplissement. Le principal problème de cette exégèse supralittérale est l'établissement de critères pour déchiffrer l'intention de Dieu dans les Écritures, afin que cette lecture ne soit pas laissée à la simple candeur humaine. Les critères suggérés comprennent : un large accord (y compris les Pères de l'Église) sur l'interprétation proposée, et une base minimale dans les schémas scripturaires déjà existants. Par exemple, l'utilisation de Melchisédech comme type du Christ en He 7 est invoquée pour justifier l'interprétation liturgique de la présentation du pain

et du vin par Melchisédech (Gn 14, 18) comme un type ou une figure de l'eucharistie.

Durant la période 1925-1970, en particulier dans les cercles catholiques, une approche plus technique s'est développée sous l'appellation de *sensus plenior* (« sens plénier ») de l'Écriture. Celui-ci serait le sens profond entendu par Dieu (mais pas clairement entendu par l'auteur humain) et perçu dans les mots de l'Écriture quand ils sont étudiés à la lumière d'une révélation nouvelle ou d'une compréhension plus profonde de la révélation[83]. Le *sensus plenior* devait être cohérent avec le sens littéral. Cependant, depuis les années 70, quand l'exégèse catholique a rejoint l'approche chrétienne « centriste » de l'Écriture, une partie au moins de l'acceptation d'un sens supralittéral qui sous-tendrait la conception du *sensus plenior* a trouvé son expression dans les deux approches herméneutiques décrites ci-après.

Un sens élargi tiré de l'inclusion d'un livre dans le canon

Si le sens biblique primordial est celui d'un livre du NT et non de ses éventuelles parties ou sources préexistantes, à l'autre extrémité du spectre le livre a du sens non seulement par lui-même, mais en relation avec les autres livres bibliques. En effet, un livre n'est véritablement biblique que parce qu'il est devenu partie intégrante d'un ensemble qui fait autorité, à savoir le NT ou la Bible entière. Or aucun écrivain du NT ne savait que ce qu'il écrivait serait inclus dans une collection de vingt-sept livres et lu comme un message toujours actuel, des siècles, voire des millénaires plus tard. En fait, si l'on considère leur vigoureuse insistance sur tel ou tel problème, certains auteurs n'auraient peut-être pas été heureux de voir leur ouvrage entouré de livres d'une autre tonalité et ayant la même autorité. Considérant ce qu'il dit dans Ga 2, 11-14 à propos de Céphas (Pierre) et de « certaines gens de l'entourage de Jacques », Paul aurait pu juger étrange de trouver sa lettre dans le même Testament que deux épîtres attribuées à Pierre, et une à Jacques[84]. Luc aurait pu être ennuyé de voir son deuxième livre (Actes) séparé du premier (évangile) et placé comme s'il appartenait à un autre genre. Or, faire partie d'un canon est une dimension essentielle du sens des livres dont nous parlons.

J'ai évoqué dans la première section ci-dessus une « critique canonique », mais cette désignation peut avoir divers aspects. Pour prendre un exemple dans l'AT, on pense que le livre d'Isaïe se divise en trois grandes parties composées sur une longue période : le proto-Isaïe (viii^{e} siècle av. J. C), le deutéro-Isaïe (milieu du vi^{e}), et le trito-Isaïe, plus d'autres sections (à partir de la fin du vi^{e}). Les biblistes rédigent des commentaires sur chacune de ces parties ; mais le « sens canonique » devrait être celui qu'ont les passages de ces trois parties dans le contexte du *livre entier.* Ce sens devrait être, avec d'autres nuances, celui qu'un passage a dans le contexte du corpus prophétique, puis au sein de l'AT, et enfin de *toute la Bible,* y compris le NT - en d'autres termes, le sens canonique pourrait inclure jusqu'à huit cents ans d'interprétation[85].

La dimension canonique globale est souvent négligée, et de deux façons. D'abord, certains croyants fort sérieux ont la fausse impression que le message biblique est toujours (et même nécessairement) uniforme, alors qu'il ne l'est pas. On peut expliquer qu'il n'y a pas de *contradiction* entre Rm 3, 28 (« Justifié par la foi sans la pratique de la loi ») et Je 2, 24 (« C'est par les œuvres que l'homme est justifié et non par la foi seule ») ; mais on peut difficilement imaginer que l'attitude de Paul était la même que celle de Jacques. Quand on cite Paul (Rm 10, 4) : « Car la fin de la Loi, c'est le Christ », on devrait ajouter qu'en Mt 5, 17-18, Jésus dit : « N'allez pas croire que je suis venu abolir la Loi... avant que ne passent le ciel et la terre, pas un *i,* pas un point sur l'i ne passera de la Loi, que tout ne soit réalisé. » On aurait alors un tableau plus complet de ce que dit le NT à propos de la relation du chrétien à la Loi. Consciemment ou inconsciemment, l'Église a mis côte à côte dans le même canon des ouvrages qui ne partagent pas la même perspective. La réponse au canon n'est pas d'omettre ou de sous-évaluer l'opinion tranchée de tel auteur biblique, mais de prendre son parti de la diversité des perspectives accolées.

A un niveau plus savant, quand cette diversité est reconnue, on cherche parfois à définir « le centre du canon » ou « le canon dans le canon ». De fait, on doit bien admettre que certains livres bibliques, par leur longueur et leur profondeur, sont plus importants que d'autres : celui qui attribuerait la même importance à Jude et à Rm serait un curieux interprète. Dans l'AT, un statut religieux préférentiel a été accordé au Pentateuque, ou Torah (les cinq

premiers livres), et dans le NT aux évangiles. Le lectionnaire liturgique traditionnel des dimanches a attribué de l'importance aux textes du canon qu'il a choisi de donner à lire. Cette sélection n'a pas été sans problèmes : avant les années 1970, le lectionnaire catholique négligeait massivement Marc au profit de Matthieu et de Luc, choix qui privait les chrétiens du tranchant unique du témoignage de Marc. On peut excuser les déficiences de cette pratique ancienne en la jugeant non délibérée, fondée sur l'idée naïve que tout Marc était pratiquement contenu dans les deux autres évangiles. Mais tout choix est encore de nos jours souvent délibéré. Ainsi, reconnaissant qu'il y a diverses perspectives dans le NT, certains biblistes décident que tels ouvrages peuvent induire en erreur, sont inférieurs ou dangereux, et devraient être mis en sourdine[86], voire exclus du NT. En faisant appel à la distinction paulinienne de la lettre et de l'esprit (2 Co 3, 6-8), ils soutiennent que les chrétiens ne peuvent faire du NT une autorité infaillible, mais doivent distinguer au sein du NT le véritable esprit. Les biblistes les plus radicaux ont notamment réagi contre des ouvrages dans lesquels on repère des traces du « catholicisme primitif », c'est-à-dire les étapes initiales de la mise en place des sacrements, de la hiérarchie, de l'ordination, du dogme, etc.[87]. Certains universitaires protestants se sont demandé par exemple si 2 P méritait de faire partie du canon, étant donné que 3, 15-17 met en garde contre les dangers de l'interprétation privée des lettres pauliniennes - ce qui est un pas implicite vers un contrôle de l'Église sur l'Écriture. Mais ces passages sont exactement ceux que d'autres chrétiens citent pour justifier les développements ecclésiaux postérieurs. En d'autres termes, les différences entre les chrétiens d'aujourd'hui sont utilisées comme critère pour évaluer ce qui est important ou justifiable dans le NT, et pour repousser dans les marges les ouvrages comportant des tendances que l'on conteste. Ce mouvement a rendu service en concentrant l'attention sur l'acuité du problème soulevé par la diversité du NT, mais la solution envisagée est discutable.

Au cours de l'histoire, les chrétiens qui argumentaient pour prouver qu'ils avaient raison et que les autres avaient tort ont constamment invité à sélectionner tels passages et tels livres du NT, en ignorant inconsciemment d'autres passages, et en avançant qu'ils respectaient l'ensemble du NT. Est-ce qu'on remédie à cela en ignorant consciemment d'autres passages ?

Ceux qui professent respecter le NT ne feraient-ils pas mieux de prêter attention sérieusement aux passages qu'ils jugent problématiques ? Ne devraient-ils pas se demander si ces passages ne mettent pas en lumière quelque insuffisance dans leur propre perception du christianisme ? Ne gagneraient-ils pas à sauvegarder tout le canon, même si son aspect disparate doit les provoquer ? Les lecteurs pourraient alors laisser l'Écriture leur servir à la fois de conscience et de correctif.

Un sens élargi résultant de lectures ultérieures

Nous venons d'étudier ce que les auteurs du NT *voulaient dire,* et aussi le surcroît de sens que leurs écrits *gagnaient* en étant placés dans le contexte de l'ensemble du canon. Cette mise en tension n'épuise cependant pas le problème du sens. Les gens ont continué de trouver dans le NT un sens pour leur propre vie en affrontant de nouvelles questions ; ils se sont demandé ce que les livres du NT *signifient,* et pas seulement ce qu'ils signifiaient. Ce problème peut être soulevé de façon naïve en supposant que les écrits du NT sont directement adressés au monde moderne, c'est-à- dire en lisant une lettre de Paul comme si elle répondait aux problèmes d'un auditoire paroissial d'aujourd'hui. Cette approche est naïve parce que les auteurs du NT étaient des êtres humains, qui écrivaient en un temps et un lieu particuliers et qui, même quand ils envisageaient l'avenir, concevaient celui-ci en fonction de leur propre expérience.

Mais il y a une autre façon de considérer la question, qui n'est pas du tout naïve. Dès lors qu'un ouvrage est écrit, il entre en dialogue avec ses lecteurs, y compris les lecteurs futurs. Dans les approches contextuelles modernes de l'herméneutique (par exemple la critique narrative et la critique rhétorique évoquées ci-dessus), l'œuvre littéraire n'est pas simplement le texte écrit dès lors qu'il est achevé ; elle naît véritablement quand l'écrit et le lecteur interagissent. Le texte n'est pas un simple objet sur lequel l'interprète travaille de manière analytique pour en extraire un sens univoque permanent ; c'est une structure que les lecteurs engagent dans un processus de fabrication de sens, et qui est donc ouvert à plus d'un sens valide. Dès lors qu'il est écrit, un texte n'est plus sous le contrôle de l'auteur et ne peut jamais être interprété deux fois à partir de la même

situation [88]. Si la phraséologie herméneutique est récente, il y a eu au long des siècles un constant dialogue avec le texte.

Le NT a donné naissance à une réflexion théologique, spirituelle, artistique qui, si elle dépasse ce que l'auteur envisageait, n'est pas un simple accommodement avec l'esprit d'une époque postérieure. Le principal problème pour apprécier cette réflexion réside une fois encore dans les critères qui permettent de discerner ce qui est développement authentique et ce qui est déformation. Par exemple, en imaginant la crèche de Noël, François d'Assise est devenu - en termes d'impact - le plus important interprète de l'histoire sur les chapitres de l'enfance dans Mt et Le[89]. Cette contribution est certes considérable ; ne faut-il pas pourtant nous demander si, en nourrissant un certain sentimentalisme, la crèche ne pourrait, *en certaines circonstances,* fausser l'objet théologique principal de ces récits.

Apprécier les développements théologiques qui ont fait appel à l'Écriture est une tâche particulièrement aiguë. La Réforme a mis en avant des positions théologiques radicalement différentes en alléguant qu'elles étaient fondées sur le NT ; et l'Église occidentale s'est ainsi divisée sur des problèmes tel que celui de savoir si le Christ voulait deux ou sept sacrements. Le problème est réel ; mais les débats modernes doivent reconnaître que le NT ne parle jamais de « sacrement », et sans doute ce terme générique n'existait-il pas au I^{er} siècle pour qualifier des actions sacrées comme le baptême et l'eucharistie. Dans le débat œcuménique récurrent sur le nombre de sacrements, une approche moderne pourrait consister à étudier les éléments communs aux conceptions néo-testamentaires du baptême et de l'eucharistie qui ont conduit au développement post-NT du « sacrement » comme terme générique, et l'existence possible au temps du NT d'autres actions sacrées qui, d'une manière ou d'une autre, étaient elles aussi communes.

Ici ou là dans cet ouvrage, je demanderai aux lecteurs de réfléchir sur des questions pertinentes à propos des livres du NT, qui vont au-delà du sens littéral. Sans résoudre les questions débattues, la reconnaissance de cette « plus-value » peut éclairer les différences ultérieures, et peut-être aider à désamorcer des querelles sur le point de savoir si telle ou telle opinion est véritablement biblique.

Bibliographie

L. Alonso-Schoekel, *La Parole inspirée,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 64, 1971.

R. Barthes *et al., Analyse structurale et exégèse biblique.* Essais d'interprétation, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971.

P.-M. Beaude, « Qu'est-ce que l'Évangile ? », *CEv* 96, 1996.

P. Buhler et J. F. Habermacher, *La narration.* Quand le récit devient communication,
Genève, Labor et Fides, Lieux Théologiques 12, 1988.

M.-A. Chevallier, *L'exégèse du Nouveau Testament.* Initiation à la méthode, Genève, Labor et Fides, MdB 9 1986[2].

J.-Cl. Giroud et L. Panier, Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes Bibliques, *CEv* 59, 1987.

N. Guillemette, *Introduction à la lecture du Nouveau Testament,* Paris, Éd. du Cerf, Initiations, 1980.

P. Guillemette et M. Brisebois, *Introduction aux méthodes historico-critiques,* Montréal, Fides, « Héritage et projet 35 », 1987.

R. Kieffer, *Jésus raconté. Théologie et spiritualité des évangiles,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 108, 1996.

G. Lohfink, *Enfin je comprends la Bible !* Un livre sur la critique des formes, Genève, Labor et Fides, EsBi 14, 1987.

O. Mainville, *La Bible au creuset de l'histoire.* Guide d'exégèse historico-critique, Paris-Montréal, Médiaspaul, 1995.

D. Marguerat et Y. Bourquin, *Pour lire les récits bibliques,* Paris-Genève-Montréal, Éd. du Cerf-Labor et Fides-Novalis, 1998.

R. Meynet, *Quelle est donc cette parole ?* Lecture « rhétorique » de l'évangile de Luc, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 99-A-B, 1979.

P. Moitel, « Des récits d'évangile. Apprentissage d'une lecture », *CEv* 93, 1995.

P. Moitel, « Des longs récits d'Évangile. Construction et lecture », *CEv* 98, 1996.

A. Paul « L'inspiration et le canon des Écritures. Histoire et Théologie », *CEv* 49 (1984).

S. M. Schneiders, *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte,* Paris-Montréal, Éd. du Cerf-Fides,

LeDiv 161, 1995.
J. Zumstein, « L'interprétation du Nouveau Testament », in *Miettes exégétiques,* Genève, Labor et Fides, MdB 25, 1991, 33-49.

(On trouvera la bibliographie sur les diverses « critiques » du NT dans des notes liées à chacune d'elles)

Blount, B. K., *Cultural Interpretation : Reorienting New Testament Criticism* (Minneapolis : A/F, 1995).
Braaten, C. E., and R. W. Jenson, eds., *Reclaiming the Bible for the Church* (Grand Rapids : Eerdmans, 1995).
Fee, G. D., *New Testament Exegesis : A Handbookfor Students and Pastors* (rev. ed. ; Louisville : W/K, 1993).
Fitzmyer, J. A., *Scripture : the Soul of Theology* (New York : Paulist, 1994). Aborde différentes formes d'exégèse.
-, *The Biblical Commission's Document : « The Interpretation of the Bible in the Church »* (Sub- sidia Biblica 18 ; Rome : PBI, 1995).
Green, J. B., ed., *Hearing the New Testament : Strategies for Interpretation* (Grand Rapids : Eerdmans, 1995). Articles.
Lührmann, D., *An Itinerary for New Testament Study* (Philadelphia : Trinity, 1989). Divers types de critiques, y compris la critique textuelle (chap. 3 ci-dessous).
McKenzie, S. L., and S. R. Haynes, eds., *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application* (Louisville : W/K, 1993).
McKim, D. K., ed., *A Guide to Contemporary Hermeneutics. Major Trends in Biblical Interpretation* (Grand Rapids : Eerdmans, 1986).
McKnight, E. V., *Meaning in Texts : The Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics* (Philadelphia : Fortress, 1978).
Malbon, E. S., and E. V. McKnight, eds., *The New Literary Criticism and the New Testament* (JSNTSup 109 ; Sheffield : JSOT, 1994). Différents types de critiques.
Marshall, I. H., *New Testament Interpretation* (rev. ed. ; Exeter : Paternoster, 1985).
Meyer, B. E, *Reality and Illusion in New Testament Scholarship : A Primer in Critical Realist Hermeneutics* (Collegeville : Liturgical, 1994).

Porter, S. E., and D. Tombs, eds., *Approaches to New Testament Study* (JSNTSup 120 ; Sheffield : JSOT, 1995).

Pregeant, R., *Engaging the New Testament : An Interdisciplinary Introduction* (Minneapolis : A/F, 1995). Un large éventail de méthodes.

Ricoeur, P., *Essays on Biblical Interpretation* (Philadelphia : Fortress, 1975).

Ryken, L., ed., *The New Testament in Literary Criticism* (New York : Ungar, 1984).

Schottroff, L., *Let the Oppressed Go Free : Feminist Perspectives on the New Testament* (Louisville : W/K, 1993).

Stenger, W., *Introduction to New Testament Exegesis* (Grand Rapids : Eerdmans, 1993).

Thiselton, A. C., *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading* (Grand Rapids : Zondervan, 1992).

Tompkins, J. P., ed., *Reader-Response Criticism : From Formalism to Post-Structuralism* (Baltimore : Johns Hopkins, 1980).

Van Voorst, R. E., *Readings in Christianity* (Belmont, CA : Wadsworth, 1997). Texte intéressant qui combine les lectures bibliques et les documents de la théologie postérieure.

Chapitre 3 : LE TEXTE DU NOUVEAU TESTAMENT

Le NT familier aux lecteurs d'aujourd'hui a été traduit en langue moderne à partir du grec ancien dans lequel les livres du NT ont été originellement composés. La question de savoir où l'on trouve ce texte grec est compliquée, et je présenterai ici un résumé élémentaire de ce qui peut être utile pour des non-spécialistes.

Témoins manuscrits[90] du texte

Environ trois mille manuscrits du NT grec, copiés entre le 11e et le xviie siècle, ont été conservés (en tout ou partie), auxquels il faut ajouter plus de deux mille lec- tionnaires manuscrits contenant des sections (péricopes) du NT arrangées pour la lecture liturgique depuis le viie siècle. Ces témoins du texte du NT ne s'accordent pas entre eux sur un grand nombre de points, mais assez peu de ces différences sont significatives[91]. Aucun autographe ou manuscrit original d'un livre du NT n'a été conservé ; les différences se sont produites durant la copie de l'original. Toutes ne sont pas le fait d'erreurs des copistes[92] ; certaines proviennent de changements délibérés. Les copistes en effet se sentaient parfois tenus d'améliorer le grec du texte reçu, de moderniser l'orthographe, d'ajouter des phrases explicatives, d'harmoniser les évangiles, et même d'omettre tel point qui leur paraissait douteux. On pourrait penser que les plus anciennes copies conservées (en tout ou partie) du NT grec sont le meilleur guide pour remonter aux originaux ; mais il n'en va pas nécessairement ainsi. Par exemple, un manuscrit du VIe siècle peut être le seul exemplaire restant d'une copie beaucoup plus ancienne, aujourd'hui perdue, qui était plus proche de l'autographe qu'une copie existante du 11e ou du IVe siècle.

Familles textuelles

Les spécialistes ont réuni en groupes ou familles des manuscrits qui comportent des lectures et des particularités semblables[93], mais aucun de ces regroupements de textes ne provient des originaux sans avoir connu quelque accident. Les plus communément reconnus sont les suivants :

Alexandrin

À la fin du II^e^ siècle, la culture chrétienne était florissante à Alexandrie, et durant les siècles suivants des manuscrits y furent copiés par des scribes qui avaient du grec une pratique raffinée (d'où ce problème : les lectures plausibles de ce groupe de manuscrits sont-elles originales, ou sont-elles des améliorations érudites ?). Ce groupe se caractérise par la brièveté des textes.

Occidental

C'est un groupe attrape-tout, dénommé à partir de la circulation en Occident (Afrique du Nord, Italie, Gaule) de certains des manuscrits grecs qui en font partie. Mais on trouve, à côté de ceux-ci, d'autres manuscrits grecs que l'on peut rattacher à l'Égypte et aux Églises syriaques d'Orient. Les lectures textuelles paraphrasées de ce groupe sont souvent plus longues que les maigres lectures alexandrines, comme si des mots avaient été ajoutés (interpolations) ; mais dans un nombre significatif de cas chez Luc, le texte occidental omet ce qu'on trouve dans l'alexandrin (on appelle cela des « non-interpolations », par exemple les paroles eucharistiques en Le 22, 19b-20). Dans les Actes le texte est presque d'un dixième plus long que celui de la tradition alexandrine.

Césaréen

Aux m^e^ et IV^e^ siècles, la ville côtière de Césarée était le plus important centre chrétien de Palestine, fier de sa grande bibliothèque et des savants qui y travaillaient. Le texte de base de ce groupe date du début du m^e^ siècle. Il y fut probablement apporté d'Égypte ; il passa ensuite à Jérusalem, puis en Géorgie et au Caucase par l'intermédiaire de missionnaires arméniens. Dans son développement, la tradition textuelle de Césarée se situe entre l'alexandrine et l'occidentale.

Byzantin (ou Koiné)[94]

Ce texte amalgamé, qui émousse les difficultés et harmonise les différences, fut utilisé dans la liturgie de l'Église byzantine (devenant quasi normatif à partir du vi^e^ siècle) ; il est généralement considéré comme un développement tardif et secondaire. Pourtant, certaines de ses lectures sont anciennes et remontent à l'Église d'Antioche vers 300. Le *Textus receptus* (voir ci-dessous) à la base de la traduction anglaise de la Bible appelée *King James* ou *Authorized Version* représente cette tradition.

TÉMOINS TEXTUELS

Une sélection des témoins textuels anciens les plus importants du NT donnera une idée de leur diversité. (À propos de ce qui suit on consultera avec profit Metzger, *Manuscrits.)* Les spécialistes distinguent trois types de manuscrits grecs.

1. *Les Papyrus* (= P en abrégé)[95]

On continue de trouver en Égypte de très anciens fragments et livres du NT sur papyrus ; depuis 1890 on en a découvert une centaine, datant du IIe au vme siècle. (La datation est fondée sur le style d'écriture, c'est-à-dire la paléographie.) Parmi les plus anciens on note :

P^{52} (Papyrus 457 John Rylands) : fragment plus petit qu'une fiche, sur lequel est écrit un fragment de Jn 18, 31-34. Sa date, vers 135, rend impossible toute théorie sur une datation très tardive de Jean.

P^{46} (Papyrus II Chester Beatty) : consiste en 86 pages de codex (livre), vers 200 ou plus tôt, contenant les épîtres pauliniennes, y compris He (à la suite de Rm, l'ordre étant fondé sur la longueur décroissante), mais pas les Pastorales. Il appartient au groupe de Césarée.

P^{66} (Papyrus II Bodmer) : vers 200, contient un texte abondamment corrigé d'une bonne partie de Jn. Il appartient au groupe alexandrin, proche du texte du Codex Sinaiticus (voir ci-dessous).

P^{75} (Papyri XIV-XV Bodmer) : vers 225, contiennent Le 2, 18 à 18-18 et Le 22,4 à Jn 15, 8. Ils appartiennent au groupe alexandrin, proche du Codex Vaticanus (voir ci-dessous).

2. *Les grands codex onciaux*

Ces livres, qui sont constitués de pages de vélum ou de parchemin écrites en capitales grecques (onciales : *cf.* n. 1), ont été les plus importants du me au IXe siècle.

L'empereur Constantin autorisa la pratique du christianisme au début du IVe siècle, permettant ainsi l'existence publique de centres culturels et de monastères où beaucoup de codex furent copiés et conservés. Ils contenaient souvent toute la Bible grecque et, parfois, quelques ouvrages chrétiens non canoniques. Des quelque trois cents codex onciaux connus,

les plus importants, désignés en capitales, en commençant par les plus anciens, sont :

B (Codex Vaticanus), du milieu du IV^{e} siècle ; la dernière partie du NT manque. Il illustre le type de texte alexandrin ; beaucoup de spécialistes voient en lui le meilleur témoin du texte original du NT.

S (Codex Sinaiticus), du milieu du IV^{e} siècle, contient tout le NT plus *Barnabé* et *le Pasteur d'Hermas.* Il suit la tradition alexandrine pour les évangiles et les Actes, et ailleurs la tradition occidentale.

A (Codex Alexandrinus), du début du V^{e} siècle ; il contenait jadis tout le NT, plus *1 et 2 Clément* et les *Psaumes de Salomon* ; malheureusement, certaines pages ont été perdues. Dans les évangiles le texte est byzantin, mais alexandrin dans le reste du NT.

D (Codex Bezae), du V^{e} siècle ; contient Mt, Jn, Le, Mc, 3 Jean, et Ac en latin et en grec juxtaposés. Il est le principal représentant de la tradition textuelle occidentale.

3. *Minuscules*

Vers le IX^{e} siècle, une graphie cursive (lettres liées) commença à remplacer l'onciale ; environ deux mille neuf cents manuscrits du NT comportent cette écriture. Deux familles (qui ont pris le nom des deux spécialistes K. Lake et W. H. Ferrar) représentent la tradition textuelle de Césarée.

Outre ce que nous savons grâce à ces manuscrits, des informations sur le NT primitif nous sont fournies par des versions ou des traductions en d'autres langues anciennes, car elles renvoient au texte grec qui fut la base de la traduction. Environ deux cents traductions ont été réalisées en latin et en syriaque, appelées Vieille Latine (VL) et Vieille Syriaque (VS), pour les distinguer respectivement de la traduction latine du IV^{e} siècle tardif par saint Jérôme (la Vulgate), qui est devenue la Bible de référence de l'Église occidentale, et de la traduction syriaque du IV^{e}- V^{e} siècle (la Peshitta), qui est devenue celle de l'Église syriaque. La Vieille Latine et la Vieille Syriaque sont généralement attribuées à la tradition textuelle occidentale. Des commentaires des Écritures par les premiers écrivains ecclésiastiques fournissent également des informations sur le texte grec ou la traduction qu'ils avaient sous les yeux.

Observations sur l'usage des témoins

Quand on réunit tout cela, un certain nombre d'observations apparaissent :

De nombreuses différences entre les familles textuelles, perceptibles dans les grands codex onciaux du iv^{e} et du V^{e} siècle, existaient déjà vers 200, comme on peut le vérifier sur les papyrus et les premières traductions. Comment tant de différences ont-elles pu se produire en moins de cent ans après la rédaction des livres ? On peut trouver une réponse dans l'attitude des copistes à l'égard de ces ouvrages. C'étaient certes des livres saints en raison de leur contenu et de leurs origines, mais on ne se sentait pas esclave de la lettre. Ces livres étaient destinés à être commentés et interprétés et on pouvait donc insérer des éléments d'interprétation dans le texte. Plus tard, quand une conception plus précise du canon et de l'inspiration pénétra les mentalités, on commença à se soucier de respecter la formulation exacte. La perspective de « l'Écriture seule » dans la Réforme, et une conception ultra-conservatrice de l'inspiration en tant que dictée divine, intensifièrent cette minutie.

Choisir quelle est la lecture la plus probable est parfois impossible à partir du seul témoin manuscrit, car sur la balance le poids des différents témoins textuels peut être à peu près égal. On doit alors poser cette question : quel était l'état d'esprit le plus probable des copistes ? et cette question peut nous éclairer sur leur théologie[96]. Par exemple, certains témoins occidentaux ne comportent pas les mots de Jésus en Le 23, 34a : « Père, pardonne-leur, ils ne savent ce qu'ils font. » Un pieux copiste les a-t-il ajoutés à l'original lucanien, où ils ne figuraient pas, parce qu'il était convaincu que Jésus avait pensé ainsi ? Ou, au contraire, un copiste les a-t-il effacés de l'original parce qu'ils évoquaient le pardon des ennemis juifs de Jésus, et que selon les Pères de l'Église on ne pouvait pardonner à ceux qui avaient mis à mort le Fils de Dieu ?

La Réforme favorisa vigoureusement les traductions de l'original grec en langues vulgaires, car elles seraient plus fidèles et plus accessibles au peuple que la Vulgate latine. La traduction type anglaise *(l'Authorized* ou *King James Version* de 1611) fut élaborée sur la base de l'édition par Érasme du NT grec (publiée en 1516), révisée par Robert Étienne en 1550 et 1551, et considérée comme le NT grec accepté ou reçu, le *Textus Receptus...* Malheureusement, Érasme s'appuya beaucoup sur des

manuscrits de la tradition byzantine du XII^e^ et du XIII^e^ siècle ; il n'avait à sa disposition aucun des papyrus et n'utilisa aucun des grands codex énumérés ci-dessus. Non sans ironie, la Vulgate latine, traduite mille cents ans plus tôt, était fondée sur de meilleurs témoins grecs ; et la traduction anglaise de la Vulgate (le NT Rheims) était donc parfois plus fidèle, par exemple en omettant la doxologie (« Car c'est à toi qu'appartiennent... ») à la fin du Notre Père chez Matthieu (6, 13).

À la fin du xix^e^ siècle, le savoir gagna finalement la bataille en remplaçant le *Textus Receptus,* jugé inférieur, par de nouvelles éditions du NT grec fondées sur les codex onciaux et autres témoins retrouvés depuis le temps d'Érasme ; ces éditions n'ont cessé d'être corrigées au fur et à mesure des découvertes. La plus connue des étudiants est l'édition Nestlé-Aland (constamment mise à jour)[97], qui est également utilisée dans l'édition du NT grec des Sociétés bibliques. L'admiration pour l'érudition qui a abouti à cette véritable édition critique ne doit pas nous faire ignorer un fait important : le texte imprimé est éclectique, puisant dans une tradition pour un verset et dans une autre pour un autre verset. En d'autres termes, avant l'impression de la première édition Nestlé en 1898, le texte Nestlé-Aland n'avait jamais existé comme tel dans l'Antiquité et n'avait jamais été lu dans aucune communauté chrétienne. Corollaire : si les livres du NT sont canoniques, aucun texte grec particulier ne doit être canonisé ; et le plus que l'on puisse demander d'un NT grec élaboré de manière critique est qu'il soit accepté de la communauté scientifique.

L'Église catholique a décidé de la canonicité sur la base d'une longue pratique régulière dans la liturgie, et non sur les conclusions des spécialistes à propos de qui avait écrit ou copié ceci ou cela. Ainsi le récit de la femme adultère chez Jn 7, 53-8, 11 et la finale longue de Mc (16, 9-20) ont-ils été considérés par le concile de Trente comme faisant partie des Écritures, bien qu'ils manquent dans beaucoup de témoins textuels du NT. Les catholiques restent libres d'accepter le jugement de spécialistes compétents, pour qui ces passages n'appartenaient pas au texte original des évangiles respectifs.

Comme je l'ai dit au début de ce chapitre, la critique textuelle peut être une entreprise très délicate ; et la plupart des débutants dans l'étude du NT la considéreront comme sans intérêt ou trop difficile, puisqu'elle nécessite une connaissance technique du grec. Metzger *(Textual Commentary)* est

d'une grande utilité, parce qu'il passe en revue le NT verset par verset, en expliquant les différences textuelles et la raison pour laquelle les biblistes préfèrent une lecture à l'autre. Les traductions récentes du NT incluent parfois en note des indications sur les variantes, lectures différentes de celle choisie dans le texte. Pour illustrer l'intérêt de la critique textuelle, voyons les exemples suivants dans une traduction (la BJ) qui comporte ce genre de lectures alternatives, et s'interroge sur les conséquences du choix :

Jn 1, 18 : « Le Fils Unique-Engendré » ; variante : « un Dieu Unique-Engendré » : ici, le Fils est appelé « Dieu ».

Le 24, 12 : la course de Pierre au tombeau manque dans certains témoins. Si ce passage est original, et il est bien de style lucanien, il rapproche Le et Jn, le seul autre évangile à évoquer cette course (20, 3-10).

Ep 1, 1 : certains témoins n'ont pas de référence à Éphèse. Une éventualité est qu'il s'agissait d'une lettre circulaire laissant un espace en blanc pour y mettre le nom de la communauté à laquelle elle était lue.

Jn 7, 53-8, 11 : le récit de Jésus pardonnant la femme adultère manque dans les plus anciens manuscrits, et il fut probablement inséré dans Jean bien après l'achèvement de l'évangile original. Beaucoup pensent, cependant, que c'était un récit primitif. Pour la B J, « il pourrait être attribué à Luc ». Pourquoi posait-il un problème aux scribes ? Était-ce parce qu'il était contraire à la pratique chrétienne primitive, qui refusait le pardon public aux adultères ?

Mc 16, 9-20 et deux autres finales alternatives (voir p. 190 ci-dessous) ont été apparemment ajoutées par des scribes pour pallier le caractère abrupt d'une conclusion de l'évangile sur 16, 8. Si Marc a conclu son évangile sans décrire d'apparitions après la Résurrection, qu'est-ce que cela implique ? Comme Mc 16, 9-20 figure dans la plupart des bibles, quel impact peut avoir la lecture de l'ensemble 16, 1-20 ?

Bibliographie

C. -B. Amphoux, « La transmission des Évangiles », MdB 47, 1987, 30-47.

M. Carrez, *Grammaire grecque du Nouveau Testament,* Genève, Labor et Fides, MdB 12, 1984.

M. Carrez et F. Morel, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament,* Neuchâtel- Paris, Éd. du Cerf, 1984[3].

M. Carrez, *Les langues de la Bible. Du papyrus aux bibles imprimées,* Paris, Le Centurion, 1983.

M. Carrez, *Manuscrits et langues de la Bible,* Villiers-le-Bel, Société biblique française, 1991.

H. Conzelmann et A. Lindemann, *Guide pour T Étude du Nouveau Testament,* Genève, Labor et Fides, MdB 39, 1999, p. 57-71.

R. Dupont-Roc, Ph. Mercier, « Les manuscrits de la Bible et la critique textuelle », *CEv* 102, 1997.

D. Ellul et O. Flichy, *Le grec du Nouveau Testament par les textes. Méthode d'initiation au grec de la « koiné » à l'aide des textes tirés du Nouveau Testament,* Lausanne, Éd. du Zèbre, 1998.

L. Vaganay, C.-B. Amphoux, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament,* Paris, Éd. du Cerf, 1986.

Aland, K. and B., *The Text of the New Testament* (2d ed. ; Grand Rapids :
Eerdmans, 1989).

Aland, B., and J. Delobel, eds., *New Testament Textual Criticism, Exegesis and Church History* (Kämpen : Kok, 1995).

Birdsall, J. N., « The Recent History of New Testament Textual Criticism », ANRW (1992) 11.26.1.99-197.

Comfort, P. W., *Early Manuscripts and Modem Translations ofthe New Testament* (Wheaton : Tyndale, 1990).

Ehrman, B. D., *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text ofthe New Testament* (New York : Oxford, 1993).

Ehrman, B. D., and M. W. Holmes, eds., *The Text of the New Testament in Contemporary Research* (B. M. Metzger Festschrift ; Grand Rapids : Eerdmans, 1995). Excellente enquête.

Elliott, J. K., and L Moir, *Manuscripts and the Text of the New Testament* (Edinburgh : Clark, 1995). Introductif.

Epp, E. J., and G. D. Fee, *Studies in the Theory and Method ofNew Testament Textual Criticism* (Studies and Documents 45 ; Grand Rapids : Eerdmans, 1993).

Greenlee, J. H., *Introduction to New Testament Textual Criticism* (rev. ed. ; Peabody, MA : Hendrickson, 1995). Introductif.
Kilpatrick, G. D., *The Principies and Practice ofNew Testament Textual Criticism* (BETL 96 ; Louvain : Peeters, 1990).
Metzger, B. M., *The Early Versions ofthe New Testament* (Oxford : Clarendon, 1977).
-, *Manuscripts ofthe Greek Bible : An Introduction to Palaeography* (New York : Oxford, 1981). Excellentes illustrations de manuscrits importants.
-, *The Text ofthe New Testament* (3d ed. ; New York : Oxford, 1992).
-, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (2d ed. ; Stuttgart : United Bible Socie- ties, 1994). Un instrument extrêmement utile.

Chapitre 4 : LE MONDE POLITIQUE ET SOCIAL AU TEMPS DU NOUVEAU TESTAMENT

Nous avons vu au chapitre 2 qu'il est important de connaître le contexte et la conception du monde de l'auteur et de son public. La plus grande partie du NT a été composée au I^er^ siècle de notre ère. Quelle était la situation politique à l'époque, en Palestine et dans l'empire romain ? À quoi la vie (le monde social) ressemblait-elle alors, et comment cela a-t-il affecté la proclamation de la foi en Jésus ? Quelle était la situation religieuse chez les juifs ? Quel était le contexte religieux des « gentils » ? Ces questions seront abordées dans ce chapitre et le suivant. L'objectif est d'offrir aux lecteurs une compréhension *globale* de la période qui sert de cadre au NT ; une large bibliographie sera proposée dans chaque chapitre pour un approfondissement.

Le monde politique

Cet exposé, qui traite de l'empire romain en général et de la Palestine en particulier, s'ouvrira par une description de la situation antérieure au I^er^ siècle. Ensuite, par commodité nous diviserons le I^er^ siècle en trois. Par rapport au NT, le premier tiers de ce siècle couvre la période où Jésus a vécu le plus clair de son existence. Le deuxième tiers est celui de la proclamation chrétienne orale et de la composition des principales lettres pauliniennes. Le dernier tiers concerne la période de la domination croissante des « gentils » dans les communautés chrétiennes et de la composition de la plupart des ouvrages du NT. Pour que l'enquête soit complète, la première partie du 11^e^ siècle, durant laquelle les derniers livres du NT furent composés, sera traitée avec le dernier tiers du I^er^ siècle.

À LA VEILLE DU I^er^ SIÈCLE

Bien que des contacts commerciaux entre les terres grecques et la Palestine aient existé depuis des siècles, une nouvelle ère commença en 332 av. J. C. Après avoir conquis Tyr en Phénicie, Alexandre le Grand étendit

son contrôle sur la Samarie et la Judée. [98] précédemment sous gouvernement perse. Ce fut plus qu'une conquête militaire, car à partir de ce moment les juifs de la région Palestine-Syrie (et bientôt ceux d'Égypte) entrèrent dans ce mélange de civilisation grecque et orientale que nous connaissons sous le nom de monde hellénistique[99].

323-175 av. J. C. : domination de la Palestine par des rois hellénistiques concurrents

Après la mort d'Alexandre, ses généraux (connus sous l'appellation de Diadoques) se partagèrent son empire. Politiquement, les grands prêtres de Judée étaient « coincés » entre les ambitieuses dynasties d'Égypte (les Ptolémées) et de Syrie (les Séleucides), toutes deux descendantes de généraux grecs. Pendant la première centaine d'années, les Ptolémées dominèrent le plus souvent la Judée. En traitant avec succès avec les maîtres de l'Égypte, une grande famille de commerçants juifs, les Tobiades, s'imposa en Transjordanie ; et par une stratégie de coopération politique et financière les grands prêtres de Jérusalem évitèrent l'ingérence des Ptolémées dans les affaires religieuses pendant presque toute cette période. En Égypte les juifs devinrent une importante minorité, et au début du III^e^ siècle av. J. C. le processus de traduction des Écritures en grec (la Septante, ou LXX) y était en bonne voie[100].

La situation changea lorsque dans une série de campagnes (223-200 av. J. C.) le roi séleucide Antiochus III humilia les Ptolémées et prit le contrôle de toute la Palestine. Durant cette période faite d'allégeances conflictuelles, les juifs firent l'expérience de la persécution par les Ptolémées, comme l'attestent les légendes de *III Maccabées.* Au début, Antiochus, nouveau maître séleucide, sembla moins tyrannique dans ses exigences financières ; il promit même des subsides pour le Temple de Jérusalem. Mais après sa défaite devant les Romains (190 av. J. C.), qui lui imposèrent une énorme indemnité, le besoin d'argent du Syrien grandit. Sous le fils d'Antiochus, Seleucus IV (187-175), le général syrien Héliodore pilla le trésor du Temple de Jérusalem.

175-63 av. J. C. : Antiochus Epiphane, la révolte des Maccabées et les grands prêtres hasmonéens

Le trouble apporté par les Séleucides prit un tour d'une extrême gravité sous l'instable Antiochus Épiphane[101] (175-164). Antiochus s'efforça d'unifier systématiquement ses sujets en les poussant tous à partager la même culture et la même religion grecque. La vénalité et l'ambition des grands prêtres de Jérusalem, dont il surveillait les nominations, servit ses desseins. Il punit toute velléité de résistance en attaquant Jérusalem (169 et 167), massacrant la population, pillant le Temple, érigeant une statue de Zeus sur l'autel des offrandes du Temple (« l'abomination de la désolation » de Dn 11, 31 ; 12, 11 ; *cf.* Mc 13, 14), et en installant une garnison syrienne permanente dans une forteresse (l'Akra) en pleine ville. Cette persécution constitue le contexte du livre de Daniel, qui utilise certaines descriptions des rois babyloniens du VI^e^ siècle av. J. C. pour dénoncer les maîtres syriens du II^e^ siècle. En 167 éclata une révolte juive dirigée par Mattathias, un prêtre qui vivait à Modîn, au nord-ouest de Jérusalem ; elle fut poursuivie pendant plus de trente-cinq ans, successivement par ses fils Judas Maccabée, Jonathan et Simon[102]. Nombre d'hommes pieux (les Assidéens) rejoignirent la révolte en espérant que la victoire mettrait fin à la profanation du culte du Temple par les rois séleucides. Dans une guerre faite d'avancées et de reculs, les Syriens continuèrent de manipuler les > grands prêtres, jouant de leur avidité et de leur appétit de pouvoir ; et les Maccabées profitèrent de changements internes dans la politique syrienne, en jouant un prétendant au trône contre l'autre, et en cherchant à impliquer Rome à leurs côtés. Parmi les moments clefs notons la victoire juive de 164 qui permit la purification et la dédicace du Temple (d'où est née la fête de « Hanukkah ») ; la nomination de Jonathan comme grand prêtre en 152 ; la prise de la citadelle de Jérusalem et l'expulsion de la garnison syrienne en 142 [103].

La délivrance définitive de toute tentative syrienne de dominer la Palestine ne se produisit que durant la première partie du règne du grand prêtre Jean Hyrcan I^er^ (135/4-104 av. J. C.), fils de Simon, quand Rome reconnut l'indépendance juive. Hyrcan détruisit le sanctuaire samaritain du mont Garizim, attisant ainsi la haine préexistante entre les Samaritains et les Juifs. Son fils Aristobule (104-103) prit le

titre de roi. Ce cumul du sacerdoce suprême et de la royauté devait être maintenue par ses successeurs pendant les quarante années suivantes, et les

intérêts politiques de cette position l'emportèrent souvent sur les intérêts religieux. Les guerres menées par Alexandre Jannée (103-76) élargirent les frontières du royaume. Dissolu et cruel, il s'abaissa jusqu'à faire crucifier ses ennemis juifs. Sa veuve Salomé Alexandra lui succéda (76-69), puis leurs deux fils, Hyrcan II et Aristobule II, dont les querelles pour le pouvoir ouvrirent la voie à l'intervention romaine en la personne de Pompée, qui entra à Jérusalem et dans le Temple en 63 av. J. C. Les Romains devinrent alors pratiquement les maîtres du pays, même s'ils se servirent des grands prêtres et de roitelets serviles.

63-4 av. J. C. : Domination romaine, Hérode le Grand, Auguste

Les Romains préférèrent comme grand prêtre le faible Hyrcan II (63-41) à Aristobule ; mais par le meurtre et le mariage Antipater II, un aventurier iduméen [104], apparut comme une véritable force en Palestine, tout d'abord comme conseiller de Hyrcan, puis, avec l'accord de Jules César, comme procurateur ou superviseur pour son propre compte. Le fils d'Antipater, Hérode (le Grand), sut équilibrer intelligemment ses alliances durant les guerres civiles romaines qui suivirent l'assassinat de César (44 av. J. C.). En 37, par la violence, et grâce à un mariage expéditif dans la famille hasmonéenne, il devint le roi indiscuté de la Judée, royauté approuvée et étendue par Octave en 31/30[105]. Les sympathies d'Hérode, que beaucoup de ses sujets considéraient avec mépris comme à moitié juif[106], allaient clairement à la culture gréco-romaine. Son règne fut marqué par de grands travaux, dont la reconstruction de l'ancienne capitale du royaume d'Israël, Samarie, qui devint Sébaste ; la nouvelle ville portuaire Césarée Maritime ; à Jérusalem, la forteresse Antonia, palais royal, et un agrandissement considérable du Temple[107]. Sa méfiance à l'égard de possibles rivaux le poussa à bâtir des palais-forteresses inaccessibles (tel Machéronte en Transjordanie où Jean Baptiste devait mourir des années plus tard) et à assassiner quelques-uns de ses propres fils. La cruauté, on peut dire la folie, d'Hérode à la fin de sa vie a suscité le récit par Matthieu du « massacre des innocents », du roi ordonnant, pour supprimer Jésus, de massacrer tous les enfants mâles de Bethléem jusqu'à l'âge de deux ans. À la mort d'Hérode (vers 4 av. J. C.), Josèphe *(Guerres juives* 2,4,1-3 ; § 55-65) rapporte que trois aventuriers, prétendant au trône, utilisèrent la force pour tenter de lui succéder ; mais, comme nous le verrons, Rome choisit les fils d'Hérode.

Quant au vaste monde romain, les réalisations d'Octave, qui avait survécu aux guerres qui suivirent la mort de Jules César aux ides de mars 44 av. J. C, lui valurent de la part du Sénat, en 27, le titre d' » Auguste ». Se couvrant du manteau du pacificateur, ce maître en propagande dota l'empire de monuments célébrant ses exploits. Les cités grecques d'Asie Mineure adoptèrent son anniversaire comme premier jour de l'année ; une inscription à Halicarnasse l'appela « sauveur du monde ». L'autel de la paix, à Rome, dédié aux hauts faits d'Auguste, participa à la création de cette mystique. Le récit de l'enfance (Le 2, 11. 14) avec les anges qui chantent la paix sur la terre, et la proclamation retentissante : « Aujourd'hui vous est né un Sauveur, qui est le Christ Seigneur » pourrait faire écho à la renommée d'Auguste, dont le recensement vit la naissance de Jésus. Quand Auguste commença de gouverner, Rome était une république. Il s'efforça progressivement d'acquérir toujours plus d'*imperium* (« le pouvoir administratif suprême ») jusqu'à l'obtenir à vie, avec droit de veto sur les décrets du Sénat ; si bien que, durant ses dernières années, Rome était gouvernée par un empereur[108]. La création de nouvelles provinces dans les territoires contrôlés par Rome, provinces impériales directement responsables devant lui et non plus devant le Sénat comme jadis, contribua à l'essor politique de son autorité.

Le premier tiers du Ier siècle

Bien que cette période puisse être considérée comme celle de la vie de Jésus, il naquit un peu plus tôt, avant la mort d'Hérode le Grand (4 av. J. C.)[109]. À la mort d'Hérode, Auguste partagea le royaume entre trois des fils du défunt. Pour ce qui est des deux régions touchant de plus près la vie de Jésus, Archelaus devint ethnarque de Judée, Samarie et Idumée, et Hérode Antipas tétrarque de Galilée et d'une partie de la Transjordanie [110]. Le pouvoir d'Archelaus était despotique ; il s'attira la haine de ses sujets, au point qu'ils envoyèrent une délégation à Rome pour demander son renvoi (situation qui, selon certains, trouve un écho dans la parabole de Le 19, 14). Auguste répondit en l'an 6 en faisant du territoire d'Archelaus la province impériale de Judée. Quirinius, légat de Rome en Syrie (une province ancienne), fit un recensement à des fins d'imposition ; ce recensement, un élément de la prise de pouvoir romaine, provoqua une rébellion menée par

Judas le Galiléen. Ce recensement est mentionné en Ac 5, 37 et est probablement aussi évoqué dans Le 2, 1-2[111]. La rébellion de Judas, qui eut lieu quand Jésus avait environ douze ans, donc quelque vingt-cinq ans avant sa crucifixion, fut le seul soulèvement juif sérieux enregistré en Palestine durant son enfance et sa vie d'adulte. Inévitablement, comme toujours sous un joug étranger, des troubles et des tensions se produisirent durant cette période, mais deux préfets de l'époque, Valerius Gratus et Ponce Pilate, demeurèrent chacun dix ans : cela prouve que ce n'était pas une époque de rébellion violente[112]. L'historien romain Tacite *(Histoire* 5, 9) rapporte qu'en Judée sous l'empereur Tibère (14-37) « les choses étaient calmes ».

Voilà donc qui gouvernait la Palestine à l'âge adulte de Jésus : un « roi » héro- dien rusé et orgueilleux en charge de la région de Jésus, la Galilée, et un préfet romain contrôlant Jérusalem et la Judée où Jésus vécut ses derniers jours et fut crucifié. Philon *(Ad Gaium* 38 ; § 300) et le NT (Le 13, 1 ; 23, 12) nous disent tous deux que les relations entre Hérode (ou les princes hérodiens) et Pilate n'étaient pas toujours tendres. Quelques années après la mort de Jésus, l'emploi de la force par Pilate pour réprimer avec violence un mouvement religieux samaritain provoqua l'intervention du légat romain de Syrie qui renvoya Pilate à Rome en 36[113]. Les quatre années de règne de Caligula (37-41) inquiétèrent les habitants de Jérusalem, car il chercha à faire ériger dans le Temple une statue de lui divinisée.

Le deuxième tiers du Ier siècle

La première période du gouvernement direct de Rome sur la Judée par des préfets se termina en 39-40. Hérode Agrippa Ier, qui avait déjà succédé à ses oncles Philippe et Hérode Antipas dans leurs territoires, était un ami de Caligula et du nouvel empereur Claude (41-54). Il fut donc désigné roi de toute la Palestine (41-44), restaurant ainsi le royaume de son grand-père Hérode le Grand. Agrippa gagna la faveur des leaders religieux juifs et s'efforça de paraître pieux. Ac 12 lui attribue une persécution où Jacques, frère de Jean, fils de Zébédée, fut tué. Après la mort d'Agrippa (dramatisée en Ac 12, 20-23) une autre période de pouvoir romain commença ; mais les procurateurs de la période 44-66 n'avaient pas la stature des précédents, ils étaient vicieux et malhonnêtes et provoquaient par leur injustice une intense agitation. C'est à leur mauvaise administration que l'on doit l'éclosion des

sicaires (terroristes usant du couteau), des zélotes (impitoyables adeptes de la Loi), et une grande révolte juive contre les Romains[114]. Durant la dernière décennie de cette période, les chrétiens furent particulièrement affectés par l'exécution de Jacques, le « frère du Seigneur » (62). Elle eut lieu après un procès devant le Sanhédrin convoqué par Ananus (Anne) II, grand prêtre qui fut ensuite révoqué par le procurateur Albinus pour avoir agi illégalement. Deux ans plus tard seulement, après le grand incendie de Rome en juillet 64, l'empereur Néron (54-68) persécuta les chrétiens dans la capitale, persécution au cours de laquelle, selon une tradition respectable, Pierre et Paul furent tous deux martyrisés. Ainsi, au milieu des années 60, les personnalités chrétiennes les plus connues des évangiles et des Actes étaient mortes, de sorte que le troisième tiers du siècle peut être appelé postapostolique.

Des forces romaines considérables et les meilleurs généraux furent appelés pour réprimer la révolte juive. Une tradition assez floue rapporte que les chrétiens de Jérusalem refusèrent de se joindre à la révolte et se retirèrent à Pella, au-delà du Jourdain.

Le troisième tiers du Ier siècle et le début du IIe SIÈCLE

La dynastie impériale des Flaviens régna de 69 à 96. Vespasien, le premier, avait pris le commandement en Judée en 67 et renversé la situation en faveur des Romains dans la lutte contre la révolte juive. Mais après le suicide de Néron en 68, Vespasien se tourna vers Rome, et en 69 les légions le proclamèrent empereur. Son fils Titus lui succéda pour mener à son terme la campagne de Judée : Jérusalem fut prise et le Temple détruit en 70[115]. L'arc de Titus, sur le forum romain, représente les objets sacrés des juifs et les captifs ramenés en triomphe dans la capitale en 71. Quant aux juifs, Vespasien, dans les années 70, leur imposa comme châtiment un impôt spécial : à la place de la contribution qu'ils avaient l'habitude de payer pour le Temple de Jérusalem, ils devaient payer deux drachmes pour l'entretien du temple de Jupiter Capitolin à Rome. Vers 75 Titus vivait ouvertement à Rome avec sa maîtresse Bérénice, princesse juive, sœur d'Hérode Agrippa II. A Rome également, sous le patronage de ces empereurs, comme le montre le nom de Flavius qu'il reprit, l'écrivain juif Josèphe rédigea son récit de la guerre juive, et au début des années 90 sa grande histoire des

juifs, les *Antiquités,* sources inestimables pour notre intelligence du judaïsme du I^er^ siècle.

Dans cette dynastie d'empereurs, Domitien, le plus jeune fils de Vespasien, connut le règne le plus long (81-96). Autocrate et despote vindicatif, dans son effort pour restaurer la pureté de la religion romaine il exécuta pour crime d'athéisme des hommes attirés par le judaïsme. On a des preuves qu'il était également hostile au christianisme (voir p. 863-867 ci-dessous). Pourtant, comme le montre la lettre adressée par l'Église de Rome à l'Église de Corinthe *(1 Clément),* probablement écrite vers 96, le modèle de l'ordre impérial romain commençait à affecter la manière de penser des chrétiens.

Durant le règne des trois empereurs Flaviens, d'autres centres chrétiens où étaient implantées d'importantes communautés, comme Antioche, Éphèse et Rome, commencèrent à supplanter Jérusalem. C'est sans doute aussi à cette époque que le nombre de chrétiens issus de la gentilité dépassa celui des judéo-chrétiens. Dans les synagogues, les rapports entre juifs et croyants en Jésus étaient probablement différents d'une région à l'autre, en fonction de la nature des chrétiens (par exemple s'il s'agissait de Samaritains ou de « gentils » mêlés aux judéo-chrétiens), de la façon dont ils formulaient leur théologie (par exemple s'ils utilisaient un terme comme « Dieu » pour dire Jésus, ce qui pouvait être compris comme un refus du monothéisme), et de leur tempérament (par exemple s'ils se montraient arrogants dans leur manière de débattre - voir Jn 9, 34). Dans certaines communautés chrétiennes une vive antipathie se développa à l'encontre des chefs des synagogues juives, comme on le voit dans une série de passages de Matthieu (6, 2. 5 ; 23, 6) ; on accusa les synagogues de persécuter les chrétiens (Mt 10, 17 ; 23, 34) et de les exclure (Jn 9, 22 ; 12, 42 ; 16, 2). Un texte comme celui de Jn 9, 28 distingue nettement les disciples de Jésus de ceux de Moïse ; et dans certains passages du NT « les juifs » (et leur Loi) sont traités comme des étrangers (Mt 28, 15 ; Jn 10, 34 ; 15, 25).

Peu après l'assassinat de Domitien, une autre dynastie d'empereurs se leva ; mais la dernière période qui nous intéresse dans cet ouvrage est celle de Trajan (98-117) et de son successeur Hadrien (117-138). Administrateur efficace, enclin à intervenir dans les provinces, Trajan prit des mesures qui conduisirent à une persécution des chrétiens en Asie Mineure, comme en

fait foi la correspondance entre l'empereur et Pline le Jeune, gouverneur de cette région. On y apprend que Pline, à la recherche des chrétiens, s'attendait à les trouver dans la classe des esclaves, en particulier des esclaves femmes ; il dit des chrétiens que ce sont des gens qui se réunissent pour chanter des hymnes au Christ « comme à un dieu ».

Le besoin d'ordre et d'organisation des Églises chrétiennes, si elles voulaient survivre, est attesté par Ignace, évêque d'Antioche qui, emmené à Rome pour y être martyrisé (vers 110), adressa aux Églises des lettres où il insistait sur l'importance de l'union autour de l'évêque[116]. À la fin du règne de Trajan (115-117) et dans les premières années de celui d'Hadrien il y eut des émeutes juives dans toute la partie orientale de l'empire. La volonté d'Hadrien de voir ériger un sanctuaire dédié à Jupiter Capitolin sur le site du Temple détruit en 70, et son interdiction de la circoncision contribuèrent à la deuxième révolte juive dirigée par Simon Bar Kochba (ou ben Kosiba)[117]. Son nom signifiait « Fils de l'Étoile » (voir l'étoile de David en Nb 24, 17), et selon une tradition plus tardive il avait été reconnu par le célèbre Rabbi Akiba comme le Messie. Les Romains réprimèrent durement la révolte ; Akiba fut martyrisé ; et aucun juif ne fut plus autorisé à entrer à Jérusalem sous peine de mort. Sur le site de l'antique cité une nouvelle ville païenne fut bâtie, Aelia Capitolina. Bien que des parents de Jésus soient supposés avoir eu quelque influence dans les Églises de Palestine au temps de Domitien *(HE* 3, 20), cette influence avait pris fin sous Trajan *(HE* 3, 32, 6) ; on pense que la direction de l'Église en Palestine, sous Hadrien, était aux mains des « gentils » *(HE* 4, 6, 3-5).

Le monde social

La section précédente proposait un tableau général de l'histoire politique de l'empire romain et de la Palestine, en particulier durant la période qui nous intéresse. Mais le NT évoque également l'expansion du christianisme vers l'ouest, hors des frontières de Palestine, en particulier vers des villes d'Asie Mineure et de Grèce. Tenter de brosser pour cette zone une histoire comparable à celle de la Palestine serait impossible car chaque région, parfois chaque cité, a son histoire particulière. Quand nous étudierons les lettres de Paul nous le verrons pour chacune des villes destinataires. Dans ce chapitre général, ce que nous pouvons faire de mieux, c'est observer

certains aspects sociaux de la vie méditerranéenne au début de l'empire, qui peuvent être utiles quand on lit le NT.

Les premiers croyants en Jésus étaient juifs et les auteurs du NT étaient peut- être tous juifs. Les souvenirs de Jésus et les écrits de ses disciples sont pleins de références aux Écritures juives, aux fêtes, institutions et traditions juives. On ne peut donc mettre en doute l'influence du judaïsme sur le NT. Pourtant, comme nous l'avons vu, depuis l'époque d'Alexandre le Grand, les juifs vivaient dans un monde hellénisé. Depuis un siècle avant la naissance de Jésus, la plupart d'entre eux vivaient dans des régions dominées par les armées romaines, et à l'heure de cette naissance un bon pourcentage, peut-être même une majorité, des juifs du monde parlait grec. Les livres bibliques écrits en hébreu et en araméen avaient été traduits en grec, et quelques-uns des livres deutérocanoniques comme 2 M et Sg avaient été rédigés en grec, ce dernier traduisant au moins quelque connaissance vulgarisée de la pensée philosophique grecque[118]. Les juifs faisaient leurs achats avec une monnaie battue par des maîtres gréco-romains et qui portait souvent l'image de dieux. De plusieurs manières et à divers degrés, par le commerce, l'école, le voyage, les juifs étaient influencés par un monde tout à fait différent de celui décrit dans la plus grande partie de l'AT. Aussi, s'agissant du cadre social du NT, nous devons prendre en compte bien plus que le judaïsme.

La plupart des communautés chrétiennes mentionnées dans le NT étaient dans des villes. A bien des égards cela n'est pas surprenant. Le système routier romain, originellement conçu à des fins militaires, facilitait souvent les déplacements des prédicateurs judéo-chrétiens, qui pouvaient aller de ville en ville au long des routes. Les marchands juifs avaient également suivi ces routes ; aussi y avait-il dans nombre de villes des communautés synagogales auxquelles ces prédicateurs pouvaient faire appel[119]. En outre, les villes étaient plus denses en population que les campagnes, et les évangélisateurs voulaient atteindre le plus large auditoire possible.

Les liens entre populations d'origines diverses était importants dans les villes. En Asie Mineure et en Syrie les populations urbaines existantes avaient été entraînées dans la sphère grecque par les conquêtes d'Alexandre, et trois cents ans plus tard elles avaient déjà une longue histoire de mixité. La Grèce avait servi de champ de bataille au cours des

guerres civiles romaines, et la coutume de donner aux soldats une récompense sous forme de terres avait été à l'origine de nouvelles installations romaines en divers lieux de Grèce. Pour les habitants d'une cité, le privilège de la citoyenneté dépendait de circonstances particulières. Bien que les juifs aient un statut particulier dans l'empire, dans certaines villes ils pouvaient être citoyens romains[120]. Bien entendu les coutumes d'un groupe posaient des limites aux autres : les étrangers n'avaient pas accès au temple d'Héra à Argos ; les non- juifs étaient proscrits au Temple de Jérusalem ; seuls les Grecs pouvaient être initiés aux mystères d'Éleusis (p. 125 ci-dessous). Bien qu'un fonctionnaire romain d'Alexandrie, en l'an 38, ait fait preuve de sympathie à l'égard des émeutiers antijuifs, en règle générale, l'administration romaine s'efforçait de maintenir la paix entre les différents éléments de la population.

Le brassage des populations et leur mobilité considérable suscitaient, semble-t-il, un besoin d' » appartenance ». Cela est suggéré par le grand nombre d'associations ou de clubs : associations pour l'entretien des gymnases où l'on entraînait le corps et l'esprit ; associations professionnelles et commerciales qui fonctionnaient comme des guildes, corporations ou confréries ; associations religieuses pour les adeptes de cultes autres que le culte public ; clubs de jeunes et d'anciens. Ceux qui n'étaient pas citoyens, en particulier, trouvaient dans ces associations un sentiment d'appartenance.

De par leur religion [121] et leurs lois alimentaires, les juifs étaient tenus à l'écart de certains aspects de la vie civique commune, encore que certains officiels juifs et membres aisés de la communauté ne se privaient pas d'accommodements, par exemple en patronnant ou en finançant certaines festivités. Parfois, il revenait au jugement de chacun de décider jusqu'où aller dans sa participation. Philon n'aurait jamais pris part à des cultes païens [122] et il demandait la peine capitale pour les juifs qui le faisaient et devenaient ainsi idolâtres ; pourtant il faisait l'éloge du gymnase et fréquentait le théâtre (dont le spectacle pouvait parfaitement inclure des actes cultuels païens). A Milet, une inscription du théâtre honorait les juifs. Manger avec des non-juifs était un point particulièrement sensible, pas seulement parce qu'on pouvait servir des nourritures interdites, mais parce qu'elles pouvaient avoir été consacrées à un dieu païen. Selon Ga 2, 12 ce

genre de repas était aussi l'objet d'un vif débat parmi les juifs qui croyaient en Jésus. Paul condamnait la participation des chrétiens à des tables d'autel païennes où l'on offrait des sacrifices (1 Co 10, 21). Mais, partant du principe que les dieux païens n'existent pas, il soutenait que manger la viande des sacrifices n'était pas idolâtre. Néanmoins, comme ceux qui ne partageaient pas cette opinion pouvaient considérer qu'ils péchaient en mangeant cette nourriture, il fallait avoir des égards pour leur conscience (1 Co 8, 4-13). Ap 2, 14. 20 est plus rigide, et condamne totalement la consommation de viandes consacrées aux idoles.

Ceux qui ne partagent pas les pratiques et croyances communes sont toujours suspects ; de ce fait, l'antijudaïsme était fréquent en diverses régions de l'empire. Cependant, les convictions et les pratiques spécifiques des juifs étaient protégées légalement par des privilèges accordés par Jules César, et réaffirmés par ses successeurs. Les chrétiens reçurent probablement la même protection, tant qu'ils furent considérés comme juifs. Mais quand, dans leur grande majorité « gentils » ou judéo-chrétiens, ils furent rejetés par la synagogue, ils n'eurent plus d'appui légal. En outre, les chrétiens étaient plus dangereux que les juifs pour la société. Si les juifs faisaient quelques convertis et gagnaient quelques sympathisants, leur nombre était pour l'essentiel fixé par la naissance. Les chrétiens, en revanche, convertissaient activement, et au I^{er} siècle leur mouvement était encore trop récent pour que beaucoup de leurs membres soient nés dans une famille chrétienne. On trouve dans Ac 28, 22 un écho à cette opposition populaire à l'égard des chrétiens : « Pour ce qui est de ce parti-là, nous savons qu'il rencontre partout la contradiction. » À en juger par la persécution officielle, il est clair que le comportement étrange des chrétiens par rapport aux usages civiques était hautement suspect : ils étaient certainement athées et antisociaux, et probablement dans leurs cultes secrets faisaient-ils des choses innommables. Mais dans les faits, la séparation mettait à l'épreuve l'âme chrétienne. Ayant dû renoncer à presque tout ce qui faisait auparavant leur vie de communauté, les chrétiens avaient besoin d'être rassurés. La première épître de Pierre est adressée à des croyants qui sont « étrangers et voyageurs » (2, 11), « calomniés comme malfaiteurs » (2, 12), insultés (3, 9) ; elle leur donne l'assurance qu'ils sont « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis » (2, 9-10).

La manière dont la population considérait le pouvoir romain dépendait de l'histoire antérieure : c'était parfois mieux, parfois non. Au début de l'empire, toutes les villes n'étaient pas traitées de la même façon ; Tarse était une ville libre et alliée, exempte de taxes impériales ; des villes comme Corinthe et Philippes, en raison de leur reconstruction par les Romains ou de la réinstallation de ceux-ci, portaient le titre de *colonia,* et les terres agricoles n'y étaient pas soumises à l'impôt. Dans les villes anciennes, les noms traditionnels des fonctionnaires étaient conservés (et les Actes les mentionnent avec précision). Néanmoins, le type de gouvernement démocratique à l'ancienne, où les charges étaient ouvertes à tous les citoyens, fut progressivement remplacé, et la préférence romaine pour une administration aristocratique signifia que les autres classes, même les citoyens, étaient exclus de certains postes. Sous l'empire, on réforma l'imposition, devenue oppressive durant les guerres civiles de la fin de la république. Cependant, en matière d'impôt, les administrateurs romains n'étaient pas jugés sur leurs seules actions, mais aussi sur le comportement des fonctionnaires locaux qu'ils employaient. La collecte de l'impôt était souvent affermée au plus offrant, de sorte qu'une taxe considérée comme oppressive pouvait l'être soit par elle-même soit par la cruauté et l'avidité du collecteur[123]. Dans les Actes, on trouve une image ambivalente des autorités païennes, pas toujours assez précise pour savoir si les magistrats locaux en rapport avec Paul étaient ou non romains : en 16, 22. 36-38 et 17, 6-9 ils sont injustes ou indifférents ; en 13, 12 et 19, 35-40 ils sont sympathiques ou équitables.

La question de la richesse et de la pauvreté, ainsi que celle des classes sociales dans les villes de l'empire romain, se posaient aux premiers chrétiens, et il faut étudier ces deux aspects si l'on ne veut pas les interpréter de travers à la lumière de l'expérience moderne. Il y a dans le NT de nombreuses références aux « pauvres » [124], et les lecteurs pourraient imaginer une pauvreté semblable à celle du tiers monde, où certains n'ont ni lieu pour vivre ni même des restes à manger et sont donc en danger de mort permanent. Dans les évangiles, qui reflètent en partie la situation de Jésus en Galilée, les pauvres étaient de petits fermiers dont les terres étaient impropres à la culture ou stériles, ou encore des serfs vivant dans de grands domaines ; dans les villes, sans l'appoint des produits de la terre, la

situation des pauvres était pire. Mais la condition de ces deux groupes de pauvres du NT était économiquement meilleure que celle des pauvres sans espoir du monde moderne. Quant à Jésus lui-même, dont on sait qu'il manifesta de l'affection pour les pauvres, il était *tekton,* c'est-à-dire « travailleur du bois », celui qui fabrique portes et meubles pour les maisons de brique ou de pierre, araires et jougs pour les fermiers. Artisan dans un village, on pourrait le comparer à un « *blue collar worker in lower-middle-class America*[125] ».

Quant aux esclaves, les traductions du NT rendent le mot grec *doulos* à la fois par « serviteur » et par « esclave »[126] ; mais on ne doit pas se représenter ceux que l'on désigne ainsi selon les schémas du xix^{e} siècle : ce ne sont ni des serviteurs dans une maison victorienne ni des esclaves africains en Virginie. À l'époque du NT, l'esclavage existait depuis des siècles, même s'il commençait à décliner. Jadis, pour faire des esclaves, il y avait les raids des pirates, ou les guerres fréquentes avant l'avènement de l'empire romain, quand on pouvait vendre comme esclaves des prisonniers, voire toute la population d'une ville conquise. La paix d'Auguste tarit en partie cet apport, et la pénurie s'aggrava du fait qu'en même temps nombre d'entre eux étaient libérés. Or, les grands domaines romains nécessitaient pour leur exploitation un grand nombre d'esclaves. Le statut de ceux-ci variait. Ceux qui ramaient sur les galères ou travaillaient dans les carrières avaient une existence particulièrement pénible ; et parfois (en particulier en Italie avant le début de l'empire) les esclaves se rebellaient, comme durant la révolte de Spartacus (73-71 av. J. C.). Pourtant ils avaient des droits légaux : ainsi, sous l'empire, les maltraiter ou les tuer était un crime punissable. Outre le travail dans le commerce, l'agriculture et les travaux ménagers, les esclaves pouvaient être administrateurs, médecins, enseignants, savants ou poètes, et même s'enrichir. En outre, de nobles païens dénonçaient l'esclavage, et certaines religions orientales acceptaient les esclaves sans aucun préjugé.

Les prédicateurs chrétiens firent des convertis parmi les pauvres des villes et les esclaves, mais ils pénétrèrent sérieusement aussi la classe moyenne. Certes quelques chrétiens étaient fortunés, mais c'est chez les riches et parmi les aristocrates que le nombre des convertis était le plus faible. En 1 Co 1, 26, quand Paul dit : « Il n'y a pas beaucoup de sages selon la chair,

pas beaucoup de puissants, pas beaucoup de gens bien nés », ce n'est sans doute pas un simple effet oratoire. Le repas eucharistique semble avoir été une occasion particulière de tension sociale entre chrétiens. Pour en réunir beaucoup, une grande pièce était nécessaire. Là, souvent au premier étage de la demeure privée d'un croyant économiquement aisé, étaient invités des chrétiens de statut inférieur qui n'auraient jamais eu, autrement, de contact avec le propriétaire. Selon une interprétation de 1 Co 11, 20-22 ; 33-34, certains maîtres de maison contournaient cette situation socialement délicate en invitant d'abord leurs amis, de sorte qu'ils avaient mangé et bu avant que le groupe élargi ne soit accueilli pour l'eucharistie. Paul condamne cette façon de faire comme non chrétienne, car elle fait honte à ceux qui n'ont rien. La brève lettre à Philémon montre Paul aux prises avec le problème d'un esclave évadé devenu chrétien. Il demande au propriétaire de le reprendre comme un frère, et implicitement de ne pas lui imposer de peine sévère. Pour Paul l'affranchissement est souhaitable ; mais la fin du monde étant proche à ses yeux, il ne se soucie pas de condamner la structure sociale avec son nombre massif d'esclaves : pendant des siècles, ce fait fut tragiquement interprété comme une justification chrétienne de l'esclavage, et en vérité d'un esclavage pire que celui du temps du NT.

Quand on examine le NT, on rencontre aussi le problème de l'éducation : celle de Jésus et des prédicateurs, et celle du public. On s'interroge aujourd'hui sur la nature et l'étendue de l'éducation juive à cette période. Certains spécialistes en appellent à l'image de l'enseignement donnée deux cents ans plus tard par la Mishna (p. 121 ci-dessous) pour affirmer à la fois l'existence d'écoles élémentaires de lecture de la Bible dans toutes les villes et d'écoles supérieures pour l'étude de la Loi. D'autres (Cohen, *From,* 120-122) sont sceptiques, et il est probablement plus sage d'avancer que ce genre d'institutions stables n'existait pas encore. Mais nous ne pouvons évaluer à partir de cela le degré d'alphabétisation. Josèphe *(Contre Apion* 2, 25, § 204) commente la loi juive ordonnant que l'on enseigne aux enfants « les lettres concernant les lois et actions de leurs ancêtres ». Que cet enseignement ait été donné ou non dépendait de la piété de leurs parents et de leur proximité d'une synagogue. A voir comment Jésus pouvait débattre sur l'Écriture, on peut penser qu'il lisait l'hébreu (voir Le 4, 16-21). Cela vaut également pour ses disciples qui avaient leur propre activité ou profession (pêcheurs, collecteurs d'impôts) : en Ac 4, 13, la remarque

désobligeante et rhétorique qui fait de Pierre et Jean des « gens sans instruction ni culture » signifie sans doute seulement qu'ils n'étaient pas versés dans l'étude de la Loi.

Le modèle de l'enseignement grec, bien établi dans tout l'empire romain[127], comprenait une école élémentaire (environ sept ans) où l'on apprenait la lecture, l'écriture, la musique, l'athlétisme ; suivait l'enseignement de la grammaire, en particulier la poésie ; et enfin (pour un petit nombre) une formation plus poussée en rhétorique et en philosophie. Pour ce qui concerne l'influence de ce modèle sur Jésus, il y a peu de signes que les écoles grecques aient été largement répandues en Palestine au temps du NT. Bien que les sciences sociales et l'archéologie aient, durant ces dernières décennies, élargi nos connaissances sur la Galilée du I^er^ siècle [128], nous ne connaissons pas encore bien le cadre de vie de Jésus. Il ne faut pas surévaluer l'influence que la culture de villes hellénistiques comme Tibériade sur le lac de Galilée (près duquel il prêcha) et de Sepphoris (à six kilomètres de Nazareth) aurait eu sur lui[129]. D'une part, les villageois sont notoirement méfiants vis-à-vis des villes étrangères ; d'autre part, les relations entre Sepphoris et Nazareth, par exemple, se sont sans doute limitées au domaine économique : travail salarié et rapports commerciaux. Que le jeune Jésus ait exercé un métier du bois à Sepphoris est une supposition romantique, et les contacts matériels n'établissent pas nécessairement l'existence d'un climat culturel syncrétiste qui l'aurait marqué. Bien que les fouilles de Sepphoris n'aient apporté aucune indication sur un culte public païen, qui aurait horrifié les paysans juifs, le fait que cette cité et Tibériade aient toutes deux servi de capitales à Hérode Antipas peut en avoir fait des abominations aux yeux de Jésus, qui parle avec mépris de « ce renard » (Le 13, 32). En tout cas, il n'y a dans les évangiles aucune indication d'un contact de Jésus avec ces deux villes. Et nous n'avons nul indice que Jésus ou ses compagnons galiléens les plus souvent mentionnés aient parlé quelque peu le grec, ni qu'il ait énoncé aucun de ses enseignements dans cette langue, même s'il est plausible que lui et les disciples en aient connu des bribes par le contact avec des hellénophones, dans le commerce ou la pratique de la vie quotidienne.

Quant à Saul/Paul, qui connaissait parfaitement le grec, on se demande s'il fut élevé dans la diaspora ou à Jérusalem (voir chapitre 16). Si c'est

dans la diaspora, il peut fort bien avoir reçu un enseignement grec de base[130]. En outre, il faut se rappeler que dans un centre comme Tarse des lieux publics d'éducation ont pu l'influencer, par exemple des bibliothèques et des théâtres où l'on jouait les pièces des poètes grecs. Quelques prédicateurs chrétiens ont pu recevoir une éducation grecque soignée, par exemple Apollos, que Ac 18, 24 décrit comme éloquent, et l'auteur de l'épître aux Hébreux, dont beaucoup estiment qu'il a écrit le meilleur grec de tout le NT. Mais les textes du NT furent généralement rédigés en *koiné,* le grec parlé à l'époque[131]. Une forte influence sémitique sur le grec de certains livres du NT, le caractère familier de Marc, les erreurs grammaticales de l'Apocalypse ont pu paraître vulgaires à des lecteurs cultivés, qui avaient parcouru tout le cursus de l'enseignement. On comprend ainsi que, par une sorte d'autodéfense implicite, Paul ait reconnu qu'il ne prêchait pas « avec des discours enseignés par l'humaine sagesse » (1 Co 2, 13).

Bibliographie

Ph. Abadie, *Lecture des Livres des Maccabées. Études historique et littéraire sur la crise maccabéenne,* Université catholique de Lyon, faculté de théologie, Profac, 1996.

F. -M. Abel, *Histoire de la Palestine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe,* Paris, Gabalda, EtB, 1952.

M.-F. Baslez, *Bible et Histoire. Judaïsme, héllénisme, christianisme,* Paris, Fayard, 1998.

Coll., « Flavius Josèphe. Un témoin juif de la Palestine au temps des apôtres ». *CEvSup* 36, 1981.

J. Comby et J.-P. Lemonon, « Rome face à Jérusalem. Regard sur des auteurs grecs et latins », *CEvSup* 42, Paris, 1982.

J. Comby et J.-P. Lemonon, « Rome face à Jérusalem », 2e partie, *Vie et religion dans l'empire romain aux temps des premières communautés chrétiennes. CEvSup* 52, 1985.

H. Cousin (éd.) *Le monde où vivait Jésus,* Paris, Éd. du Cerf, 1998.

H. Cousin, « La Bible grecque. La Septante », *CEvSup* 74, 1990.

G. Dorival et O. Munnich (dir.), *Selon les Septante. Hommage à Marguerite Harl,* Paris, Éd. du Cerf, 1995.
M. Hadas-Lebel, *Jérusalem contre Rome,* Paris, Éd. du Cerf, coll. « Patrimoines », 1990.
J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus,* Paris, Éd. du Cerf, 1976.
E.-M. Laperoussaz et A. Lemaire, *La Palestine à l'époque perse,* Paris, Éd. du Cerf, 1994.
J.-P. Lemonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée.* Textes et monuments, Paris, Gabalda, EtB, 1981.
E. Lohse, *Le milieu du Nouveau Testament,* Paris, Éd. du Cerf, 1973.
A. Paul, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus.* Histoire Politique, Paris, Desclée, Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament 1, 1981.
C. Saulnier, *Histoire d'Israël.* De la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple, Paris, Éd. du Cerf, 1985.
M. Simon et A. Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique : d'Antiochus Épiphane à Constantin,* Paris, PUF, 1994[4].
À propos de Flavius Josèphe : *La guerre des juifs,* trad. P. Savinel, Paris, Éd. de Minuit, 1977.

Voir aussi les *Bibliographies* du chapitre 5 et de l'Appendice I

Bauckham, R. J., *Palestinian Setting,* vol. 4 de TBAFC.
Boccaccini, G., *Middle Judaism. Jewish Thought, 300 B. C.E. to 200 C.E.* (Minneapolis : A/F, 1991).
Bruce, F. F., *New Testament History* (London : Nelson, 1969). Très utile pour des étudiants. Cohen, S. J. D., *From the Maccabees to the Mishnah* (Philadelphia : Westminster, 1987). Conzelmann, H., *Gentiles - Jews - Christians* (Minneapolis : A/F, 1992).
Esler, P. E, *The First Christians in Their Social Worlds* (London : Routledge, 1994).
Feldman, L. H., *Jew and Gentile in the Ancient World : Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian* (Princeton Univ., 1973).
Ferguson, E., *Backgrounds of Early Christianity* (2d ed. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1993). Bon manuel.

Freyne, S., *The World ofthe New Testament* (NTM 2 ; Wilmington : Glazier, 1980).
-, *Galileefrom Alexander the Great to Hadrian 323 B. C.E. to 135 C.E.* (Wilmington : Glazier, 1980).
Gager, J. G., *Kingdom and Community : The Social World of Early Christianity* (Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall, 1975).
Gill, D. W. J., and C. Gempf, *Greco-Roman Setting,* vol. 2 de TBAFC.
Grabbe, L. L., *Judaism from Cyrus to Hadrian* (2 vols. ; Minneapolis : A/F, 1991).
Hammond, N. G. L., and H. H. Scullard, eds., *The Oxford Classical Dictionary* (2d ed. ; Oxford : Clarendon, 1970). Très utile pour une information succincte sur l'Antiquité classique. Hengel, M., *Judaism andHellenism* (2 vols. ; Philadelphia : Fortress, 1974 ; 1-vol. ed., 1981). -, *Jews, Greeks and Barbarians : Aspects ofthe Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period* (Philadelphia : Fortress, 1980).
Kraft, R. A., and G. W. E. Nickelsburg, eds., *Early Judaism and Its Modem Interpreters* (Atlanta : Scholars, 1986).
Leaney, A. R. C., *The Jewish and Christian World, 200 BC to AD 200* (Cambridge Univ., 1984). Lieberman, S., *Hellenism in Jewish Palestine* (New York : Jewish Theological Seminary, 1950). McLaren, J. S., *Power and Politics in Palestine... 100 BC-AD 70* (JSNTSup 63 ; Sheffield : JSOT, 1991).
Malina, B. J., *Windows on the World of Jesus* (Louisville : W/K, 1993).
Mendels, D., *The Rise and Fall of Jewish Nationalism* (New York : Doubleday, 1992). Momigliano, A., ed., *On Pagans, Jews, and Christians* (Middletown, CT : Wesleyan, 1987).
Moore, G. E, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (3 vols. ; Cambridge, MA : Harvard, 1927-30). A classic.
Neusner, J., ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cuits* (M. Smith Festschrift ; 3 vols. ; Leiden : Brill, 1975).
Neusner, J. et *al.,* eds., *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (Philadelphia : Fortress, 1988).
Nickelsburg, G. W. E., « The Jewish Context of the New Testament », NInterpB 8.27-42.

Reicke, B., *The New Testament Era* (Philadelphia : Fortress, 1968). Still a useful handbook. Rhoads, D. M., *Israel in Revolution 6-74 C.E.* (Philadelphia : Fortress, 1976).
Riches, J., « The Social World of Jesus », *Interpretation 50* (1996), 383-92.
Safrai, S., and M. Stem et *al., The Jewish People in the First Century* (2 vols. ; Philadelphia : Fortress, 1974-76).
Sanders, J. T, *Schismatics, Sectarians, Dissidents, Déviants : The Final One Hundred Years of Jewish-Christian Relations* (Valley Forge, PA : Trinity, 1993).
Schürer, E., *The History ofthe Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C.A.D. 135)* (rev. ed. [G. Vermes *et al.]* ; 3 vols, in 4 ; Edinburgh : Clark, 1973-87). Un classique.
Schwartz, D. R., *Studies in the Jewish Background of Christianity* (Tübingen : Mohr-Siebeck, 1992).
Segal, A. F., *Rebecca's Children : Judaism and Christianity in the Roman World* (Cambridge, MA : Harvard, 1986).
Sherwin-White, A. N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford : Clarendon, 1963).
Smallwood, E. M., *The Jews under Roman Rule* (Leiden : Brill, 1976).
Stambaugh, J. E., and D. L. Balch, *The New Testament in Its Social Environment* (Philadelphia : Westminster, 1986).
Tcherikover, V, *Hellenistic Civilization and the Jews* (3d ed. ; Philadelphia : Jewish Publ. Society, 1966).
White, L. M., and O. L. Yarbrough, eds., *The Social World ofthe First Christians* (W. A. Meeks Festschrift ; Minneapolis : A/F, 1995).
Wilson, S. G., *Related Strangers : Jews and Christians 70-170 C.E.* (Minneapolis : A/F, 1995).
Zeitlin, S., *The Rise and Fall ofthe Judaean State* (3 vols. ; Philadelphia : Jewish Publ. Society, 1962-1978).

JOSÈPHE

Loeb Classical Library : Neuf volumes (original plus traduction).
Rengstorf, K. H., A *Complété Concordance to Flavius Josephus* (5 vols. ; Leiden : Brill, 1973-83).
Cohen, S., *Josephus in Galilee and Rome* (Leiden : Brill, 1979).

Feldman, L. H., *Josephus and Modem Scholarship (1937-1980)* (Berlin : de Gruyter, 1984). Une bibliographie.
-, *Josephus : A Supplementary Bibliography* (New York : Garland, 1986).
-, « Flavius Josephus Revisited », ANRW 11.21.2 (1984), 763-862.
-, « Josephus », ABD 3.981-98.
-, and G. Hata, eds., *Josephus, Judaism, and Christianity* (Detroit : Wayne State Univ., 1987). Mason, S., *Josephus and the New Testament* (Peabody, MA : Hendrickson, 1992).
Rajak, T, *Josephus : The Historian andHis Society* (London : Duckworth, 1983).
Rappaport, U., ed., *Josephus Flavius : Historian of Eretz-lsrael in the Hellenistic Roman Period* (Jerusalem : Yad... Ben-Tsivi, 1982).
Schwartz, S., *Josephus and Judaean Politics* (Leiden : Brill, 1990).
Thackeray, H. St. J., *Josephus, the Man and the Historian* (New York : Jewish Institute, 1929). Un classique.

Archéologie, chronologie, géographie

Bibliography of the Roman period in Palestine (63 sc-AD 70) : Meyers, E. M. et *al.,* CRBS 3 (1995), 129-52. Couvre plus que l'archéologie.
Avi-Yonah, M., ed., *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (4 vols. ; London : Oxford, 1975-78). Voir la nouvelle édition par Stem.
Bâez-Camargo, G., *Archaeological Commentary on the Bible* (Garden City, NY : Doubleday, 1986). Information pertinente pour chapitres et versets.
Bickerman, E. J., *Chronology ofthe Ancient World* (2d ed. ; Ithaca : Comell, 1980).
Doig, K. F., *New Testament Chronology* (San Francisco : Mellen, 1991).
Finegan, J., *The Archaeology ofthe New Testament, vol. I : The Life of Jesus and the Beginning ofthe Early Church* (rev. ed. ; Princeton Univ., 1992) ; vol. 2 : *The Mediterranean World of the Early Christian Apostles* (Boulder, CO : West-view, 1981).
-, *Handbook of Biblical Chronology* (rev. ed. ; Peabody, MA : Hendrickson, 1997).
Frend, W. H. C., *The Archaeology of Early Christianity* (London : Chapman, 1996).

Hoppe, L. J., *The Synagogues and Churches of Ancient Palestine* (Collegeville : Liturgical, 1994).
Kopp, C., *The Holy Places ofthe Gospels* (New York : Herder and Herder, 1963).
Matthows, V. H., and J. C. Moyer, « Bible Atlases : Which Ones Are Best ? » BA 53 (1990), 220-31. Bon panorama.
Meyers, E. M., ed., *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East (5* vols. ; New York : Oxford, 1997).
Murphy-O'Connor, J., *The Holy Land : An Archaeological Guide from Earliest Times to 1700* (3d ed. ; New York : Oxford, 1992).
Stem, E., *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* (4 vols. ; New York : Simon & Schuster, 1993).
Yamauchi, E., *The Archaeology ofNew Testament Cities in Western Asia Minor* (Grand Rapids : Baker, 1980).

Wilkinson, J., *Jerusalem as Jesus Knew It : Archaeology as Evidence* (London : Thames and Hudson, 1978).

Chapitre 5 : LE MONDE RELIGIEUX ET PHILOSOPHIQUE AU TEMPS DU NOUVEAU TESTAMENT

On peut supposer que les juifs de cette période avaient une certaine connaissance des religions des peuples avec lesquels ils étaient en contact, et que nombre de ces peuples avaient une certaine connaissance de la religion juive. Souvent, de part et d'autre, cette connaissance devait être partielle, imprécise, voire partiale. Aussi, si j'entends présenter avec sympathie le monde religieux juif[132], païen[133] et syncrétiste dans lequel le christianisme est né et s'est développé, le lecteur doit se rappeler que cette présentation n'est sans doute pas conforme à ce que percevaient les gens ordinaires. De plus, bien que le sujet soit traité sous les têtes de chapitre « juifs » et « non-juifs », le lecteur doit être averti du danger de compartimentation. En Palestine, même là où la plus grande partie de la population était juive, une forte influence hellénistique s'exerçait, mais pas nécessairement répartie de façon égale. Des villes gréco-romaines de Galilée, par exemple, pouvaient être entourées par des villages que la pensée et la pratique des « gentils » n'enthousiasmaient pas, et par d'autres que leur commerce mettait en étroit contact avec l'hellénisme. De même, dans les villes cosmopolites de la diaspora, les juifs ne portaient pas tous le même regard sur les institutions et la culture hellénistique, leurs attitudes pouvant aller d'une participation et d'une acculturation enthousiaste à un rejet proche d'une mentalité de ghetto.

Le monde religieux juif

Comme nous l'avons expliqué à la page 23 ci-dessus, la désignation « judaïsme » est appropriée à la période de l'histoire du peuple d'Israël qui commence en 539 av. J. C. avec la libération par les Perses des captifs de Judée retenus à Babylone, qui purent ainsi retourner à Jérusalem et ses environs[134]. De bien des manières, la religion postexilique du judaïsme était l'héritière de la religion préexilique du royaume de Judée. Le Temple fut reconstruit, on offrit les sacrifices, on chanta les hymnes ou les psaumes, on célébra les grandes fêtes de pèlerinage[135]. Enfin les assemblées de prière, de

lecture, de méditation et d'instruction connues sous le nom de synagogues[136] prirent de l'importance dans la vie juive. La figure du prophète se fit plus rare et le judaïsme reçut une coloration religieuse particulière avec la proclamation de la Loi par Esdras (Ne 8, 1-9. 37) vers 400 av. J. C [137]. Depuis lors, l'obéissance à la Loi de Moïse (la Torah) fut en effet de plus en plus une obligation essentielle pour le juif, corollaire de son adhésion au Dieu unique. Si jusqu'en 70 l'attitude envers le Temple divisa souvent les juifs, des divisions internes portant sur des interprétations différentes de la Loi existèrent également, comme on peut le voir avec les manuscrits de Qumrân, avant et après 70.

Au milieu de sa présentation de la lutte des Maccabées sous Jonathan (vers 145 av. J. C.), Josèphe insère cette célèbre description : « À cette époque il y avait trois *haireseis* [partis, sectes, écoles de pensée - d'où l'on tirera plus tard le mot « hérésies »] chez les juifs, qui avaient des opinions différentes sur les affaires humaines : les premiers étaient appelés pharisiens, les seconds sadducéens, les troisièmes esséniens » *(Ant* 13, 5, 9 ; § 171)[138]. Il faut interpréter cela avec prudence. Premièrement, songeons à notre façon de diviser les Américains par exemple, en catholiques, protestants et juifs, ignorant ainsi le grand nombre de ceux qui n'ont pas d'identité religieuse ferme. On peut être sûr aussi que les différences entre les trois groupes mentionnés par Josèphe n'avaient, pour beaucoup de juifs, aucune importance. Deuxièmement, ces différences se situaient à un niveau plus large que celui des distinctions purement religieuses. Troisièmement, nos connaissances sur les origines de ces divisions sont très limitées, et ce que les spécialistes ont écrit sur leur histoire comporte beaucoup d'hypothèses. Quatrièmement, il est difficile de connaître les caractéristiques précises de la pensée de chaque groupe : d'une part Josèphe simplifie pour se faire comprendre de ses lecteurs romains ; d'autre part l'information rabbinique plus tardive reflète certains préjugés. Ces réserves étant faites, voici, en fonction de nos connaissances actuelles, le tableau le plus probable.

La souche d'où sont issus les *sadducéens* se situe probablement dans le sacerdoce sadocite (= de Sadoc) du Temple, et de ses partisans [139]. Ils semblent être apparus comme un groupe distinct au temps des Maccabées en continuant de s'identifier au sacerdoce du Temple de Jérusalem, quand

d'autres s'en éloignaient. Le lecteur qui parcourt le siècle allant des luttes maccabéennes contre les Séleucides (à partir de 175 av. J. C.) à l'intervention romaine de 63 av. J. C. (chapitre 4 ci-dessus) ne peut manquer de percevoir les conséquences de cette identification. Les sadducéens s'identifièrent en effet progressivement à l'aristocratie hellénistique au pouvoir, laquelle avait peu de chose en commun avec le peuple. Mais notre connaissance des sadducéens est particulièrement défectueuse : Josèphe nous en dit peu, et les écrits rabbiniques postérieurs en donnent une image polémique [140].

Certains situent vers 200 av. J. C. l'origine des *esséniens,* dans l'atmosphère des attentes apocalyptiques juives[141] [142], mais pour la plupart des spécialistes ils naissent d'une opposition à l'évolution du Temple après 152. Peut-être s'agit-il d'assidéens, ou hommes pieux, qui avaient rejoint la révolte des Maccabées (1 M 2, 42), en partie à cause de l'ingérence syrienne dans la nomination des grands prêtres sado- cites, et qui se sentirent trahis par Jonathan et Simon, frères de Judas Maccabée, quand ceux-ci acceptèrent cet honneur des rois syriens [n]. Ce que nous savons des esséniens a été considérablement enrichi par la découverte, à partir de 1947, de rouleaux ou fragments de quelque huit cents manuscrits près de Qumrân, à proximité de la mer Morte. Pour la majorité, ces documents proviennent en effet d'un établissement essénien sur ce site, qui aurait duré d'environ 150 av. J. C. à 70 de notre ère[143]. Dans sa *Guerre juive* 2, 8, 2-13 ; § 19-161 Josèphe décrit longuement et avec admiration l'extraordinaire piété et la vie communautaire des esséniens, qui ressemblaient par beaucoup de traits à un groupe monastique[144]. De nombreux éléments de cette description semblent avoir été confirmés par les documents et les fouilles du site de Qumrân. Josèphe *(Ant.* 13, 5, 9 ; § 172) met en valeur la théorie essénienne qui veut que toutes choses soient déterminées par le destin ; c'est peut- être une manière d'expliquer en termes hellénistiques la thèse de Qumrân selon laquelle tous les êtres humains sont guidés par l'Esprit de Vérité ou par l'Esprit de Mensonge. Le « Maître de Justice » honoré dans les manuscrits était sans doute un prêtre sadocite qui emmena ces assidéens au désert, ce « désert » qui était pour les anciens Israélites le lieu de la purification au temps de Moïse. Dédaignant le Temple, désormais régi selon eux par de mauvais prêtres, les Qumrânites formaient la communauté de la nouvelle

alliance ; ils cherchaient la perfection par une observance extraordinairement stricte de la Loi (que leur interprétait le Maître), et ils attendaient la venue imminente du Messie par lequel Dieu détruirait toute iniquité et punirait leurs ennemis.

Les *pharisiens* n'étaient pas un mouvement sacerdotal et ils ne se ralliaient sans doute pas à la conception maccabéenne du sacerdoce. Pourtant leur nom même implique une séparation : celle-ci résulte probablement du fait que les descendants hasmonéens des Maccabées étant devenus de plus en plus des dirigeants politiques, les pharisiens les critiquèrent à leur tour, et s'en séparèrent. L'approche pharisienne de la Loi de Moïse se caractérisait par la théorie d'une deuxième Loi, orale celle-là, supposée découler également de Moïse ; leurs interprétations étaient moins sévères que celles des esséniens et plus novatrices que celles des sadducéens, qui en restaient d'une manière très conservatrice à la Loi écrite[145]. Par exemple, à la différence des sadducéens, les pharisiens croyaient à la résurrection de la chair et aux anges - croyance qui s'imposa durant la période postexilique.

Les relations entre ces groupes étaient parfois conflictuelles. Il peut être utile d'illustrer quelques cas d'hostilité afin de situer dans leur contexte les inimitiés religieuses rencontrées dans le NT. Les grands prêtres, alignés sur les sadducéens[146], étaient responsables de quantité d'actions violentes. Vers la fin du II^e^ siècle av. J. C. un grand prêtre dont nous ignorons le nom voulut probablement la mort du Maître de Justice de Qumrân lors de la fête de Kippur, célébrée à une date propre au calendrier essénien (1 QpHab 11, 2-8) ; en 128 av. J. C. Jean Hyrcan détruisit le sanctuaire des Samaritains sur le mont Garizim, où les patriarches hébreux avaient adoré Dieu *(Ant.* 13,9,1 ; § 255-56) ; quelques décennies plus tard Alexandre Jannée massacra six mille juifs lors de la fête des Tabernacles, parce qu'on avait mis en doute (les pharisiens ?) ses qualifications légales à assumer la charge sacerdotale *(Guerre juive* 1,4, 3 ; § 88-89 ; *Ant.* 13, 13, 5 ; § 372-73) ; il en crucifia ensuite huit cents (parmi lesquels, semble-t-il, des pharisiens) pendant que leurs femmes et leurs enfants étaient massacrés sous leurs yeux *(Guerre* 1, 4, 6 ; § 97 ; 1, 5, 3 ; § 113 ; *Ant.* 13, 14, 2 ; § 380). Dans la période 135-67 av. J. C. les pharisiens attisèrent la haine des foules contre les grands prêtres Jean Hyrcan *(Ant.* 13, 10, 5-6 ; § 288, 296) et Alexandre

Jannée *(Ant.* 13, 15, 5 ; § 402) ; et la reine juive Salomé Alexandra leur ayant lâché la bride, ils exécutèrent et exilèrent leurs adversaires religieux et politiques *(Ant.* 13, 16, 2 ; § 410-11)[147]. Les scribes des rouleaux de la mer Morte, probablement esséniens, raillaient la hiérarchie sadducéenne de Jérusalem ; ils condamnaient ces mauvais prêtres qui trahissaient les commandements, et en même temps ils dénigraient les pharisiens. Ils critiquaient par exemple « le jeune lion furieux [le grand prêtre Alexandre Jannée] ...qui exécute sa vengeance sur les chercheurs de compromis (les pharisiens) et qui pend les gens tout vifs » (4 QpNah 3-4, 1, 6-7). À côté du Maître de Justice vénéré, ils évoquaient un autre personnage (un essénien ?) un railleur et un menteur, qui persécutait les chercheurs de compromis (les pharisiens) (CD-A 1, 14-21). Tous ces incidents se situent avant l'époque d'Hérode le Grand et celle de la préfecture romaine en Judée (donc avant la vie de Jésus), peut-être parce que des dirigeants à poigne comme Hérode ou les Romains n'auraient pas toléré un tel comportement religieux de destruction mutuelle.

À partir de cette présentation du monde religieux juif, trois grandes questions doivent être prises en considération pour une étude du NT et de Jésus.

1. Durant le ministère public de Jésus, quel groupe religieux juif était le plus important ? Josèphe *(Guerre* 2, 8, 14 ; § 162 ; *Ant.* 18, 1, 3 ; § 14) dit des pharisiens qu'ils étaient la secte principale, extrêmement influente parmi les gens des villes. Cela pourrait expliquer pourquoi l'on nous présente Jésus comme s'affrontant plus souvent aux pharisiens qu'à tout autre groupe - ce qui est reconnaître implicitement leur importance[148]. L'image qu'en donne Josèphe dans *Ant.* 18,1, 3,4 ; § 15,17, est plus problématique : selon lui toutes les prières et autres rites sacrés étaient exécutés selon l'interprétation pharisienne, et les sadducéens avaient dû s'incliner. Pourtant quelques incidents, où l'importance et la prépondérance des pharisiens sont soulignées dans *Ant.,* ne sont pas mentionnés dans l'ouvrage antérieur de Josèphe, la *Guerre juive.* On peut donc sérieusement se demander si Josèphe n'a pas majoré gratuitement l'importance des pharisiens dans les *Antiquités,* un écrit des années 90. Cette période était celle de l'influence rabbinique naissante, et Josèphe a pu vouloir convaincre

ses appuis romains que les ancêtres pharisiens des rabbins (voir ci-dessous) étaient déjà importants [149]. On peut douter, par exemple, que le procès des grands prêtres contre Jésus ait été mené selon les règles des pharisiens (singulièrement absents des récits évangéliques de ce procès).

2. Qui étaient les pharisiens, et quelles étaient leurs conceptions ? Les évangiles les dépeignent souvent comme des hypocrites[150] et des légalistes sans cœur. Il y a peu de doute que ce tableau ait été noirci, et qu'il reflète les polémiques ultérieures entre chrétiens et juifs. En partie pour le réfuter, on a eu tendance à regarder les rabbins postérieurs comme l'image même des pharisiens, et à attribuer aux pharisiens du temps de Jésus des conceptions rabbiniques attestées dans la Mishna (codifiée vers 200) - qui ne sont ni hypocrites ni étroitement légalistes. De façon plus précise, des maîtres célèbres de la période antérieure à la destruction du Temple en 70 sont souvent identifiés comme pharisiens, même si nous n'en avons aucune confirmation antique[151]. Il y eut certainement une évolution entre les pharisiens du début du I^{er} siècle et les rabbins du II^{e} ; par ailleurs, il ne fait aucun doute que, du vivant de Jésus, certains maîtres pharisiens avaient des perceptions éthiques affinées. Mais le savant juif S. J. D. Cohen nous met judicieusement en garde : on ne peut attribuer de manière générale aux pharisiens les traditions pré- rabbiniques. Profitons-en pour dire qu'il convient d'être très prudent quant à l'utilisation dans l'interprétation des évangiles d'autres données de la Mishna, comme la description de la célébration du repas pascal et celle de ce qui constitue le blasphème. Ce qui s'est passé en 70 a modifié nombre de détails de la vie religieuse ; et la Mishna représente une perspective idéalisée du II^{e} siècle. Le tableau que nous présentent les évangiles comporte une complication particulière : celle des rapports entre scribes et pharisiens. Historiquement, il est sûr que certains scribes étaient attirés par la façon de penser sadducéenne ou pharisienne mais il se pourrait bien que la majorité des fonctionnaires instruits du droit et de la procédure aient été pharisiens.
3. Quels étaient les liens de Jésus avec ces groupes ? Les spécialistes en discutent, estimant parfois qu'il appartenait sûrement à l'un d'entre

eux. Il n'y a aucune raison sérieuse de penser Jésus comme un sadducéen ; ni prêtre ni aristocrate, il avait des croyances opposées aux leurs[152]. Il croyait aux anges et à la résurrection des corps, et les attentes eschatologiques que les évangiles lui attribuent le rapprochent beaucoup plus de la théologie des esséniens et des pharisiens. Même avant la découverte des manuscrits de Qumrân, des biblistes aventureux avaient décrit Jésus comme un essénien. Il semblait correspondre aux descriptions que faisaient Josèphe et Philon de leur extraordinaire piété, de leur mépris des biens de ce monde, de leur estime du célibat, etc. Après la découverte des rouleaux, certains virent une équivalence entre Jésus et le portrait du Maître de Justice ; d'autres pensèrent que Jésus avait emprunté aux esséniens certaines de ses idées[153]. Aucun souvenir du NT n'associe pourtant Jésus à une telle communauté ; on le voit visiter le Temple de Jérusalem à l'heure où les autres juifs s'y rendent pour les fêtes (et non en fonction du calendrier particulier des esséniens de Qumrân) ; son attitude assez libre envers la Loi est bien peu conforme à la rigidité sans faille des esséniens. La plupart du temps, en partant de l'hypothèse (mise en doute ci-dessus) selon laquelle nous connaîtrions les opinions des pharisiens du temps de Jésus, grâce à celles énoncées plus tard par la Mishna, Jésus a été considéré comme un pharisien[154]. Le fait que les évangiles ne relient Jésus à aucun groupe spécifique représente probablement un tableau plus sûr de la réalité historique (voir Meier, *Marginal* 1, 345-49 : il était simplement un pieux laïc juif).

Au-delà du problème de Jésus, toute une littérature tente de relier les premiers chrétiens aux membres de la secte de Qumrân[155]. Une partie de cette recherche frôle le non-sens, par exemple les tentatives de trouver dans les manuscrits de Qumrân des références symboliques à des personnages chrétiens comme Jésus et Paul. Ces liens peu vraisemblables ont été parfois accompagnés d'accusations de complots fomentés par des biblistes chrétiens, voire par le Vatican, pour cacher les implications révolutionnaires des manuscrits de Qumrân qui réfuteraient le christianisme. Malheureusement, le battage médiatique sur de telles fantaisies est souvent mieux entendu que les possibilités sérieuses offertes par ces documents[156].

Il est par contre possible que les structures de l'Église primitive aient été influencées par celles des groupes juifs. On peut se demander si les presbytres (ou anciens) chrétiens n'avaient pas pour modèles les anciens de la synagogue, et si la figure des surveillants/évêques *(episkopoi)* ne serait pas issue de celle des surveillants décrits dans les manuscrits de Qumrân. La désignation du mouvement chrétien comme « la Voie » et l'importance accordée à la « communauté/communion » *(koinonia)* reflètent-elles l'idéologie des esséniens de Qumrân partis au désert pour préparer la *voie* du Seigneur, et le titre de leur « Règle de la communauté » ? D'un point de vue théologique, certains verraient des traces d'influence de Qumrân dans le dualisme de l'évangile de Jean, énoncé en termes de lumière/ténèbres, vérité/ mensonge ; dans le combat entre la lumière du monde (Jésus) et le Pouvoir des ténèbres (Le 22, 53) ; et dans le combat entre l'Esprit de Vérité et le Prince de ce monde (Jn 16, 11).

La révolte juive de 66-70 et la destruction du Temple de Jérusalem modifièrent le visage de ces groupes religieux. Des révolutionnaires comme les sicaires, les zélotes, et la « quatrième philosophie » furent exterminés ; le monastère des esséniens à Qumrân fut détruit en 68 ; la cessation des sacrifices du Temple affaiblit le pouvoir des sadducéens qui reposait sur les familles sacerdotales. Nous ne sommes pas très informés de la manière dont les pharisiens alimentèrent le mouvement rabbinique [157]. Néanmoins, dans la période qui suivit 70, les maîtres rabbiniques, les sages d'Israël, furent peu à peu reconnus comme les guides du peuple ; et ceux qui s'étaient rassemblés à Jamnia (Yavneh) sur la côte palestinienne furent considérés par les Romains comme les porte-parole des juifs. D'environ 90 à 110 Gamaliel II, fils et petit-fils d'interprètes célèbres de la Loi, présida à Jamnia[158]. Les écrits chrétiens de la période qui suivit 70, quand ils parlaient du judaïsme, devaient penser de plus en plus à ce judaïsme rabbinique naissant. Dans certaines zones, le conflit entre ceux qui croyaient en Jésus et les chefs des synagogues juives était aigu, comme le montrent telle vigoureuse critique des pharisiens (Mt 23), l'allusion distante à « leurs synagogues », lieux où les disciples de Jésus seront flagellés (Mt 10, 17), et le tableau de l'expulsion d'une synagogue d'un « disciple de celui- là » (Jn 9,28. 34). La *Birkat ha-mînîm,* ou « bénédiction » de la synagogue (en réalité une malédiction contre les déviants), est souvent

mentionnée [159]. Sa datation en 85 n'est pas certaine, et l'affirmation qu'il s'agissait d'un décret juif universel contre les chrétiens est certainement fausse. En divers lieux et à divers moments, les synagogues locales ne toléraient plus la présence des chrétiens[160]. Progressivement (début du IIe siècle ?) une formule de « bénédiction » dénonçant les hérétiques ou déviants de divers types fut entendue comme comprenant les chrétiens, et plus tard comme les visant spécifiquement. Partout à la fin du IIe siècle les lignes de démarcation et de division entre les juifs qui ne croyaient pas en Jésus et les chrétiens étaient clairement dessinées, bien qu'en certains lieux cette démarcation pût être vieille d'un siècle.

Les lecteurs du NT doivent savoir aussi qu'il existe une littérature juive postbiblique, dont la plus grande partie date d'une période où tous les documents du NT étaient rédigés[161]. Les **Targums** *(Targumim)* sont des traductions araméennes - certaines d'entre elles littérales, d'autres très libres - des livres bibliques, faites pour les juifs qui ne parlaient plus l'hébreu. Des Targums de Job d'avant 70 ont été découverts à Qumrân (ainsi que la *Genesis Apocryphon* parabiblique, une libre paraphrase araméenne de la Genèse). Des Targums plus tardifs du Pentateuque et des Prophètes, provenant de Palestine et de Babylone, ont été conservés *(NJBC* 68, 106-115) ; les origines des plus anciens d'entre eux peuvent dater du IIe siècle. Les livres appelés **Midrashs** *(Midrashim),* rédigés à partir du IIIe siècle, sont de libres commentaires sur les livres du Pentateuque (et éventuellement d'autres livres bibliques)[162].

La **Mishna** est une codification écrite en hébreu de la loi orale juive, réalisée vers 200 sous la responsabilité de Rabbi Judah le Prince ; le terme signifie « deuxième », ce qui indique qu'elle était mise à côté de la (première) Loi conservée dans le Pentateuque. Bien que son contenu soit attribué à environ cent cinquante maîtres qui auraient vécu entre 50 av. J. C. et 200 de notre ère, quand elle traite des problèmes cruciaux de la vie juive, elle est une réponse littéraire à l'influence de l'occupation romaine sur la situation des juifs, en particulier après 70. Nombre de ses règles sont utopiques, comme la collecte de fonds pour le Temple et son entretien longtemps après sa destruction. La **Tosefta** *(Tosefta)* est une autre collection de lois et de commentaires, habituellement datée du IIIe ou du IVe siècle. En un sens c'est un complément de la Mishna, organisé de la même manière

; mais certaines des traditions diffèrent et pourraient être plus anciennes. Il y a deux longs commentaires araméens de la Mishna : le **Talmud de Palestine** (terminé au v^e^ siècle) et le **Talmud de Babylone** (vi^e^ siècle) - compilations extraordinairement riches de menues discussions légales, de traditions, d'interprétations de l'Écriture, de récits, etc.

L'utilisation de ce matériel juif dans l'étude du NT pose un grand problème. Comme ce corpus a été rédigé dans sa quasi-totalité après les principaux livres du NT, dans quelle mesure peut-on l'utiliser pour éclairer les récits de la vie de Jésus et les réflexions de l'Église primitive ? Certains biblistes, présumant que les traditions de ces ouvrages, et même de plus récents, reflètent une pensée, une pratique et une terminologie juives anciennes, se sentent libres de citer des passages écrits de cent à mille ans après le temps de Jésus. D'autres (dont je suis) appellent à une extrême prudence et veulent confirmation que ce qui est cité était connu avant 70[163].

Le monde religieux non juif

Il est certain que Jésus, les premiers prédicateurs chrétiens et les auteurs du NT, ont été influencés à la fois par l'AT et par le judaïsme post-AT naissant. Dans quelle mesure le furent-ils par les religions et les philosophies non juives du monde gréco-romain ? Le débat est ouvert. Au chapitre 4 ci-dessus, dans la section intitulée « Le monde social », nous avons vu comment et à quel point Jésus, Paul et les chrétiens étaient en contact avec ce monde, qui leur offrait à la fois chances et problèmes. Dans cette section et la suivante, nous posons une question plus précise : dans quelle mesure leur enracinement dans la culture, l'éducation, l'économie et la religion gréco-romaines affecta-t-il leur manière de penser Dieu, le culte, la morale, etc. ? Si nous commençons par Jésus lui-même, la réponse est que nous n'en savons rien. Dans les évangiles synoptiques, il a peu de contact avec les « gentils » ou païens, il interdit à ses disciples de les approcher (Mt 10, 5) ou d'imiter leurs comportements (Mt 6, 32), et il manifeste à leur endroit le préjugé juif courant (« chiens » en Mc 7, 27-28 ; « les païens eux-mêmes » en Mt 5, 47). Quand il les accuse de « rabâcher » dans leurs prières (Mt 6, 7) cela ne signifie pas qu'il en ait fait personnellement l'expérience. Nous ne savons pas non plus dans quelle

mesure les premiers prédicateurs chrétiens galiléens étaient influencés par le monde religieux et philosophique païen.

Une influence non juive sur Paul est plausible. Il venait de Tarse ; il écrivait et parlait grec, et dans ses lettres il utilisait certains traits oratoires grecs. Le discours que les Actes attribuent à Paul à l'Aréopage d'Athènes[164] est adressé à des philosophes épicuriens et stoïciens (17, 17-31) et il est exprimé en des termes qui reflètent une bonne connaissance de la religion et de la philosophie païennes ; mais le contexte indique que Paul s'adaptait au milieu athénien par souci de prosélytisme ; aussi son discours n'est-il pas un témoin probant d'un grand impact sur sa pensée. En fait il y a des indices épars d'idées religieuses païennes dans les lettres de cet homme qui dit de lui-même : « Ils sont hébreux ? Moi aussi. » Comme nous le verrons dans la section suivante, une influence philosophique est plus probable.

Les tentatives pour déceler dans les portraits de Jésus par les évangélistes un effet de la conception païenne de « l'homme divin » *(theios aner)* sont très controversées [165]. Cette idée que la christologie chrétienne primitive (saluant en Jésus le « Seigneur » et le « Fils de Dieu ») proviendrait d'une hellénisation du souvenir de Jésus sous l'influence du polythéisme païen fut naguère populaire, mais n'est plus tenue que par une minorité. L'image johannique d'un monde divisé entre enfants de lumière et enfants des ténèbres, que l'on pensait jadis exprimée dans un langage découlant de sources religieuses non juives, est aujourd'hui attestée dans les manuscrits de la mer Morte. Bref, les savants n'ont pas démontré que la *religion* païenne ait façonné de manière significative la théologie ou la christologie du NT.

Pourquoi alors ceux qui veulent étudier le NT doivent-ils s'informer du monde religieux (et philosophique) païen ? Parce qu'il faut tenir compte de la mentalité du public qui reçut le message du NT. Par exemple, quand les auditeurs d'origine polythéiste entendaient prêcher sur le « Fils de Dieu », cela n'évoquait-il pas pour eux les dieux grecs, qui enfantaient des fils et des filles ? Le syncrétisme était très à la mode ; et il serait surprenant que l'Evangile chrétien n'ait pas été chez quelques personnes évangélisées mêlé à leurs propres préjugés, comme dans le cas de Simon le magicien en Ac 8, 9-24. D'autres, lorsqu'ils entendaient la prédication chrétienne, pouvaient

intégrer le message de Jésus ou de Paul dans l'une des philosophies qui leur étaient familières, et peut-être était-ce même le cas de certains prédicateurs. D'autres encore peuvent avoir jugé ridicule le message annoncé, en comparaison de leurs propres perspectives philosophiques, plus sophistiquées. Quelle que soit l'influence sur lui des techniques rhétoriques des philosophes, Paul ne se considérait certainement pas comme un maître en philosophie (1 Co 1, 22-25 ; 2, 1-2) ; mais pour certains, qui l'entendaient et observaient sa manière de vivre, il a pu apparaître comme un cynique. Pour mieux comprendre l'importance de toutes ces possibilités, voyons dans cette section les religions non juives, puis dans la suivante les philosophies gréco-romaines.

Les dieux et déesses de la mythologie classique

De même que la culture grecque était, dans le monde du NT, un élément plus puissant que la culture romaine, la tonalité dominante de la religion gréco-romaine était grecque. Néanmoins, à cette époque les cultes des divinités grecques et romaines avaient fusionné, et l'hybride résultant avait brouillé l'accent différent des deux religions, tel qu'on les avait connues dans l'Antiquité. Les dieux grecs Zeus, Héra, Athéna, Aphrodite, Hermès et Artémis étaient désormais identifiés aux dieux romains Jupiter, Junon, Minerve, Vénus, Mercure[166] et Diane. Des temples, des prêtres, des fêtes étaient dédiés aux dieux et déesses patrons d'une ville ou d'une région ; des statues des divinités ornaient les forums des cités ; leur intervention était au centre de la mythologie populaire[167]. Auguste promut les cérémonies traditionnelles en l'honneur des dieux. Bien que les comédies aient tourné en dérision les peccadilles sexuelles de ces divinités, Ac 19, 23-40 (où Paul offusque les adeptes de l'Artémis/Diane des Éphésiens) montre le danger d'une ferveur militante au service du culte officiel. Néanmoins, pour beaucoup ce culte officiel des anciens dieux et déesses ne se traduisait pas en une authentique dévotion religieuse, d'où la démythologisation des dieux par les philosophes (par exemple l'identification stoïcienne de Zeus avec le *logos* ou raison qui envahit l'univers), l'attirance des nouvelles religions orientales et des religions à mystères, ainsi que la mode de la divination, de

la consultation des oracles, de la magie (amulettes, charmes, formules), et de l'astrologie[168].

Le monde religieux et philosophique au temps du Nouveau Testament 125

Le culte de l'empereur

Au I^er^ siècle, le culte officiel lui-même connut des changements. En Orient en particulier, où la déification des gouvernants était de tradition, on avait tendance à considérer l'empereur comme divin et à le placer au panthéon[169]. Auguste, qui fut tellement acclamé, et qui rejeta pourtant la déification de son vivant, fut déifié après sa mort. Caligula voulut diviniser les statues érigées en son honneur, et Néron se considérait comme divin. Domitien insista pour qu'on lui rendît les honneurs divins, et le titre qu'il s'attribuait : « Seigneur et Dieu », explique probablement la haine de l'Apocalypse pour le pouvoir romain, usurpateur de ce qui n'appartient qu'à Dieu. Pour Pline le Jeune (vers 110), l'empressement à offrir le sacrifice devant l'image de l'empereur était le test permettant de déterminer qui était chrétien et qui ne l'était pas.

Les religions à mystères [170]

Elles comportaient des drames et des cérémonies religieuses secrètes par lesquelles les initiés pouvaient être amenés à partager la vie immortelle des dieux. Les initiés issus de toutes les classes sociales étaient liés en une confrérie permanente. Certains spécialistes ont cherché là la source de l'utilisation par Paul du mot *mysterion* en référence au Christ (1 Co 15, 51 ; Rm 11, 25 ; 16, 25 ; Col 1, 26-27) : elle traduit en fait une conception sémitique : il y aurait des décisions cachées dans la cour céleste qui entoure Dieu [171]. Un lien plus plausible avec le christianisme pourrait consister dans la rivalité entre ceux qui prêchaient une victoire sur la mort par la crucifixion et la résurrection de Jésus, et certains cultes et mythes (variant de pays à pays) qui offraient le salut sans insister sur la morale sociale ou personnelle.

Le plus célèbre des cultes grecs à mystère, les *Mystères d'Eleusis*, honorait Déméter (Cérès), protectrice de l'agriculture. Quand sa fille Perséphone fut emportée aux enfers par Hadès, Déméter dans sa colère empêcha la terre de produire du fruit. À titre de compromis, Perséphone

restait aux enfers quatre mois par an (temps durant lequel la semence était enfouie), mais les huit autres mois (quand le grain pousse) elle était avec sa mère. À Eleusis, à l'ouest d'Athènes, une cérémonie annuelle et des rites religieux secrets étaient célébrés, assurant la vie aux initiés.

Un autre culte avait pour centre le dieu du vin, *Dionysos* (Bacchus), fils de Zeus et Sémélé, sauvé de la destruction dans les diverses formes de la légende. Par les cérémonies et la boisson, les participants (où les femmes prédominaient) devenaient hystériques, et dans cet état de transe entraient en contact avec le dieu qui leur faisait le don de la vie. Euripide (v^{e} siècle av. J. C.) présente un tableau très vivant d'une transe orgiaque dans *Les Bacchantes* ; en 186, suite à un scandale lors des Bacchanales, le Sénat de Rome dut prendre des mesures.

Les religions orientales

Le culte *d'Isis* originaire d'Égypte était populaire dans l'empire, en particulier chez les femmes. Après que son époux Osiris ait été taillé en pièces, la déesse, perpétuellement en quête des morceaux, parvenait par des rites magiques à faire revivre Osiris, qui était devenu le dieu des enfers [172]. Le mythe était associé à la crue annuelle du Nil qui apportait la fertilité. À Rome les autorités interdirent le culte d'Isis avant qu'il ne soit officiellement reconnu sous Caligula. Dans ses *Métamorphoses (L'Ane d'or)*[173] Apulée, auteur latin du II^{e} siècle, décrit le rite du mystère par lequel un initié revivait le voyage d'Osiris vers la mort et était ainsi assuré d'avoir la vie dans l'au-delà. Dans d'autres versions, Isis était honorée comme maîtresse de l'univers et omnisciente - une figure de sagesse.

Un motif quelque peu semblable de ce thème du dieu-qui-meurt-et-ressuscite apparaît dans l'histoire *d'Adonis,* le bien-aimé d'Aphrodite : il mourut blessé par un sanglier ; et l'anémone, qui fleurit au printemps, naquit de son sang. La douleur de la déesse émut les dieux des enfers, qui permirent à Adonis de passer six mois par an avec Aphrodite sur la terre. Ce mythe, d'origine phénicienne, basé sur la mort de la nature en hiver et sa renaissance au printemps, était célébré lors de festivités annuelles. *Attis* (Atys), amoureux de la déesse mère Cybèle, était une autre divinité de la végétation, morte d'une autocastration ; les rites de ce mythe avaient un

caractère orgiaque (les Romains n'étaient pas autorisés à y participer). De même le culte des *Kabiroi* ou Cabiri, divinités phéniciennes à l'origine, comportait des rites phalliques ; il fut finalement combiné avec des aspects du culte de Dionysos, voire de celui de l'empereur.

Le culte de *Mithra,* réservé aux hommes, fut largement répandu par les soldats perses et romains. Enraciné dans le panthéon zoroastrien perse, le mithraïsme impliquait un médiateur entre les êtres humains et le dieu de lumière (Ahura Mazda). Le cadre du culte était habituellement un sanctuaire dans une grotte *(mithraeum),* au centre duquel se dressait une statue de Mithra tuant un taureau.

Des blessures du taureau sortaient des épis de blé. Le symbolisme global de ce rite est la victoire sur le mal et la vie donnée aux initiés qui étaient soumis à un bain de sang.

Les philosophies gréco-romaines, Philon, le gnosticisme

Bien que le mot « philosophie » n'apparaisse qu'une seule fois dans le NT (Col 2, 8), les philosophies gréco-romaines et leurs combinaisons avec des motifs religieux juifs et païens méritent aussi attention. Elles considéraient de manières diverses l'origine, la place et le destin des êtres humains en relation avec le cosmos, aussi bien que le rôle d'une force animatrice universelle. Elles étaient parfois beaucoup plus proches du monothéisme que n'importe laquelle des religions païennes ; et, plus que la plupart des religions, elles professaient souvent une éthique exigeante. Si je présente ici séparément chacune de ces philosophies, il faut noter que le regard porté sur elles était souvent éclectique, et que les gens choisissaient des éléments attrayants dans les différents systèmes [174].

Platonisme

La philosophie que Platon (427-347 av. J. C.) formula dans des dialogues où Socrate était le principal interlocuteur, avait, comme telle, décliné à l'époque du NT ; mais elle influençait d'autres philosophies (et devait avoir une énorme influence sur les Pères de l'Église). Sa doctrine la plus importante était qu'en ce monde les hommes ne voient que les ombres

projetées par un autre monde de réalité où existent la beauté et la vérité parfaites. Pour accomplir leur destin, ils doivent échapper au monde matériel et se rendre vers leur vraie demeure, qui est dans cet autre monde. Certains voient une influence platonicienne (directe ou via le judaïsme hellénistique) dans l'opposition johannique entre le monde d'en bas et le monde d'en haut, et dans la description d'un Jésus venu d'en haut pour proposer de vraies réalités (voir Jn 3, 31 ; 1, 9 ; 4, 23). Dans la polémique païenne contre le christianisme, on opposa l'attitude de Socrate, acceptant tranquillement et joyeusement une mort qui lui était imposée, à la façon dont Jésus affronta la mort. On considéra avec mépris et moquerie le tableau de Jésus prostré, son âme triste jusqu'à la mort, priant le Père d'éloigner ce calice (Mc 14, 33-36).

Cynisme

Les cyniques se référaient à un autre disciple de Socrate, en désaccord avec Platon, l'Athénien Antisthène - personnage relégué dans l'ombre par son plus célèbre disciple, Diogène de Sinope (vers 412-323 av. J. C.). Le comportement, plutôt qu'une pensée abstraite, caractérisait la perspective cynique, en particulier la frugalité et un retour à la nature, rejetant (parfois de manière satirique) les conventions artificielles. En général, les cyniques n'éprouvaient aucun intérêt à parler des dieux. Les cyniques itinérants avaient repris la méthode socratique de poser des questions ; mais au lieu de les poser à des collègues ou à des étudiants, ils s'adressaient dans les rues aux gens ordinaires et les provoquaient. Ils pratiquaient en particulier la « diatribe », non pas une attaque violente mais un discours pédagogique sous le mode de la conversation, caractérisé par des questions rhétoriques, des paradoxes, apostrophes, etc. (Certains spécialistes, cependant, soutiennent aujourd'hui que le schéma de la diatribe, avec la thèse, la démonstration par antithèse et exemples, et la réponse aux objections, était développé en classe plutôt que dans la prédication publique.) On trouve des diatribes chez Sénèque, Épictète et Plutarque, et on en a décelé aussi chez Paul[175], comme la série de questions en Rm 3, 1-9. 27-31, et la séquence « Ne savez-vous pas ? » avec des slogans en 1 Co 6. En invoquant les paroles de Q partagées par Mt et Le, certains feraient de Jésus un prêcheur cynique[176], point qui sera discuté dans l'appendice I. L'eschatologie apocalyptique, présente à la

fois chez Jésus et chez Paul, ne colle cependant pas avec la pensée cynique. Certains y voient la fausse doctrine que combattent les Pastorales.

Épicurisme

Une autre tradition philosophique remonte à Épicure (342-270 av. J. C.). En français courant, un épicurien est un homme voué au plaisir sensuel, en particulier aux plaisirs de la table ; et c'était peut-être déjà là dans l'Antiquité une appréciation courante de la perspective épicurienne. Pourtant, Épicure lui-même était un homme vertueux et respectable. Il dévalorisait les mythes et les abstractions ; il en appelait à l'homme moyen en faisant de la sensation le critère de la vérité : sentiments et

perceptions des sens sont dignes de foi. Sa philosophie visait à libérer les hommes des peurs et des superstitions : la religion est inutile parce que les événements sont déterminés par le mouvement des atomes ; les dieux n'ont rien à voir avec l'existence humaine ; la mort est définitive, et il n'y a pas de résurrection. Les conventicules épicuriens étaient des lieux d'amitié et chacun s'y souciait des autres. Cette pensée avait la faveur des classes cultivées, *cf.* par exemple les poètes romains Lucrèce (95-51 av. J. C.) et Horace (65-8 av. J. C.). Il n'est donc pas surprenant que les Actes (17, 18-32) incluent les épicuriens dans l'auditoire qui se moqua de Paul quand celui-ci parla des exigences de Dieu et de la résurrection des morts[177]. La pensée épicurienne pourrait expliquer pourquoi Paul a pu dire que l'annonce du Christ crucifié était folie pour les Grecs (1 Co 1, 23).

Stoïcisme

Cette philosophie provient d'un contemporain d'Épicure, le Chypriote Zénon (333-264 av. J. C.), qui tenait conférence sous un porche à colonnes *(stoa)* à Athènes, et qui avait été formé par un cynique, de qui il avait appris que la vertu est l'unique bien. Le stoïcisme considérait l'univers comme un seul organisme animé par une âme du monde, le *logos* ou raison divine qui guide toutes choses. Il n'y a pas de monde des idées séparé comme chez Platon. En tant que partie de l'univers, les êtres humains, s'ils vivent selon

la raison ou la loi naturelle, peuvent être tranquilles face à l'adversité. Affections et passions sont considérées comme des états pathologiques dont il faut délivrer les hommes. C'était là un système de pensée qui favorisait les valeurs morales et la conquête de soi. Pourtant, la conception de la raison divine, de tonalité quasi monothéiste, s'accommodait de diverses mytho- logies où les dieux devenaient des symboles de la maîtrise de la nature. Un hymne fameux du stoïcien Cléanthe, au m^e^ siècle[178], loue Zeus au-dessus de tous les dieux : c'est par lui que le monde a commencé, c'est lui dont les lois gouvernent toutes choses, et qui règne sur tout pour toujours - certains éléments de cet hymne auraient fort bien convenu au Dieu d'Israël. Les stoïciens avaient une perception déterministe de ce qui devait arriver. L'astrologie et les sciences naturelles étaient des outils pour discerner le plan déjà fixé, qui devait culminer dans une grande conflagration purificatrice, avant que ne commence un nouveau cycle. L'histoire du stoïcisme connut plusieurs étapes, comme le stoïcisme du II^e^ siècle av. J. C., où les anciennes philosophies de Platon et d'Aristote retrouvent une faveur nouvelle. À la période chrétienne, le stoïcisme tardif devint la philosophie dominante, illustrée par Sénèque (contemporain de Paul), Épictète et Marc Aurèle. Dans Ac 17,25. 28

Paul fait écho aux formules stoïciennes ; et Ph 4,11, « J'ai appris en effet à me suffire en toute occasion », est proche de la pensée stoïcienne (voir aussi 1 Co 4, 11-13). Certains soutiennent que l'usage de la diatribe par Paul est plus proche de l'usage stoïcien (Épictète) que de celui des cyniques. Pourtant en 1 Co 6, 12 Paul semble attaquer une formule stoïcienne ; et en Rm 1, 19. 23 la charge de Paul contre les idoles qui déforment la connaissance de Dieu révélée à tous est à l'opposé de l'idée stoïcienne selon laquelle ces objets reflètent l'aspiration humaine au divin (Malherbe, *« Cultural »* 19-20).

Sophistes

Bien qu'il y ait eu des philosophes sophistes, il n'y a pas de philosophie sophiste. Les sophistes étaient des maîtres qui, moyennant un cachet, faisaient profession d'aller enseigner de ville en ville. Les plus célèbres parmi les anciens furent Protagoras (480-411 av. J. C.), qui enseigna la

vertu ou conduite efficace de la vie, et Gorgias (483-376 av. J. C.) qui, tout en désespérant d'atteindre la connaissance positive, enseigna le discours persuasif et artistique. Les sophistes insistaient sur le succès matériel, et ils étaient capables de défendre n'importe quel point de vue, vrai ou faux (d'où la nuance péjorative qu'a prise le mot « sophiste »). Au début de l'empire romain, une deuxième vague sophiste se consacra à la pratique de la rhétorique, élément important de l'enseignement supérieur[179]. Pour certains, l'insistance avec laquelle Paul souligne qu'il a prêché gratuitement l'évangile à Corinthe (2 Co 11,7-10) s'oppose implicitement à la pratique des maîtres sophistes dans la ville.

PHILQN

Los écrits de Philon et le gnosticisme sont deux autres aspects du monde religieux auxquels les lecteurs du NT doivent prêter attention, parce qu'ils représentent un mélange de motifs juifs et « gentils ».

Philon (vers 20 av. J. C.-50 de notre ère) était issu d'une riche famille juive hellénisée d'Alexandrie ; ses études lui donnèrent une grande maîtrise de la langue, de la philosophie, de la poésie et du théâtre grecs ; et il fut un *leader* dans la grande comrnunauté juive de la ville. Bien qu'il n'ait pas eu des Écritures une connaissance aussi étendue que celle des rabbins et qu'il ne parlât peut-être pas l'hébreu, il se montra fidèle à la pratique juive ; il connaissait la LXX, et il était bien armé pour traduire sa tradition religieuse d'une manière susceptible d'être entendue par un monde hellénisé. Dans ses nombreux écrits, Philon a pris des positions politiques, il a défendu ses frères juifs contre la calomnie, a montré que le judaïsme était une religion comportant un héritage respectable, et il a décrit la vie des esséniens. Plus important pour notre propos, Philon a tenté de concilier la philosophie et les principes bibliques, à la fois directement et par une interprétation allégorique de la Bible (en particulier la Genèse)[180]. Il connaissait bien l'aristotélisme et les spéculations pythagoriciennes sur les nombres ; mais son approche dominante reflétait le platonisme (notamment dans certains de ses développements postérieurs) et le stoïcisme. La descente de l'âme dans le corps était expliquée en termes platoniciens ; et bien que Philon ait relié la Loi de Moïse à l'idée stoïcienne d'un ordre rationnel de la nature, il rejeta le déterminisme stoïcien en faveur de la liberté. L'influence qu'il aurait pu

avoir sur le NT est une question débattue. Les idées platoniciennes décelées dans l'épître aux Hébreux ressemblent à celles de Philon, mais elles peuvent refléter un milieu commun juif hellénistique (voire alexandrin). Certains ont vu un parallèle dans l'usage par Jean du *logos* (le Verbe) comme celui par qui toutes choses ont été créées, et celui du *logos* par Philon comme activité mentale de Dieu durant l'acte de créer et comme une émanation du Dieu unique le reliant aux êtres humains[181]. Une fois encore, le *logos* philonien et celui de Jean sont probablement reliés, de manière indépendante, à la Sagesse personnifiée de la littérature juive de sagesse de l'AT.

Gnosticisme

Ce terme (de *gnosis,* « connaissance ») est très difficile à définir. On l'emploie pour décrire un type de pensée religieuse, souvent mêlé d'éléments juifs et chrétiens, soutenu par des groupes de la partie orientale de l'empire (Syrie, Babylonie, Égypte). Notre information provient de diverses sources. Les Pères de l'Église ont parlé de ces groupes et analysé les systèmes gnostiques en polémiquant contre eux[182]. En 1945 à Nag Hammadi, à moins de 500 kilomètres au sud du Caire, on fit une importante découverte : treize codex coptes (contenant cinquante traités identifiables) enterrés vers 400 et provenant, semble-t-il, d'un monastère (Chenoboskion ?) où s'étaient infiltrés des gnostiques. Beaucoup de ces textes sont des traductions du grec datant du II^{e} siècle. On trouve aussi des éléments gnostiques dans la littérature des manichéens (iv^{e}-x^{e} siècle) et des mandéens (il en existe toujours en Irak).

L'attrait du gnosticisme venait de ce qu'il offrait des réponses à des questions importantes : D'où venons-nous ? où allons-nous ? comment y allons-nous ? En dépit des nombreuses différences qui existaient entre les gnostiques, des thèses leur étaient relativement communes, comme celle-ci : les âmes humaines (ou principes spirituels) n'appartiennent pas à ce monde matériel (souvent décrit comme mauvais et ignorant)[183] ; elles ne peuvent être sauvées qu'en recevant la révélation qu'elles appartiennent à un royaume céleste de lumière (le *pleroma* ou « plénitude »), où se trouvent des émanations hiérarchiquement ordonnées du vrai Dieu. La montée vers ce royaume s'effectue parfois par le baptême, parfois par des rituels

élaborés (incluant souvent l'onction), le plus souvent par la réflexion philosophique. Quelques groupes gnostiques avaient leur propre hiérarchie et constituaient virtuellement une contre-Église[184].

Les origines du gnosticisme sont discutées : hellénisation du christianisme ? hellénisation du judaïsme et de ses traditions sur la Sagesse ? dérivé de mythes iraniens ? combinaison de philosophie grecque et de mythologie proche-orientale ? nouveauté radicale née de l'expérience du monde comme lieu étranger ? Des noms sémitiques sont utilisés pour désigner les émanations divines, mais des noms de divinités païennes comme Seth sont également présents. Nombre d'auteurs gnostiques pensaient que Jésus avait apporté la révélation permettant un retour vers le monde divin. Mais dans certaines tendances gnostiques, les images semblent enracinées dans un judaïsme syncrétiste, de sorte que la christianisation apparaît un développement secondaire. On a décelé des ressemblances entre Jean et le gnosticisme, par exemple dans ces motifs johanniques : « pas du monde » (17, 16) et « la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent » (17, 3). Mais l'hypothèse selon laquelle Jean aurait été fortement influencé par le gnosticisme se heurte à cette objection : tous les indices accessibles d'un gnosticisme développé datent d'*après* la composition de Jean. Plus probablement, la pensée gnostique attribuée à Jean représente une interprétation exagérée de cet évangile. En fait, il se pourrait que les « antichrists » qui ont abandonné la communauté johannique (1 Jn 2, 18-19) soient devenus gnostiques et qu'ils aient apporté l'évangile dans ce milieu.

Bibliographie

O. Artus, *La naissance du judaïsme,* Paris, Les éditions de l'Atelier, coll. « La Bible tout simplement », 1999.

A. C. Avril et D. de La Maisonneuve, « Les fêtes juives », *CEvSup* 86, 1993.

J. Brunschwig, *Études sur les philosophies hellénistiques : épicurisme, stoïcisme, scepticisme,* Paris, PUF, 1995.

J.-P. Charlier, *Jésus au milieu de son peuple,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 78, 84 et 85, 1987-1989.

O. Cullman, *Jésus et les révolutionnaires de son temps : culte, société, politique,* Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1971[2].
A. Festugiere, *Études de religion grecque et hellénistique,* Paris, Vrin, 1972.
M. Gaster, *Les Samaritains. Leur histoire, leurs doctrines, leur littérature,* Paris, O.E.I.L, 1984.
P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus,* Paris, Desclée, Jésus-Jésus-Christ 6, 1978.
M. Hengel, *Jésus et la violence révolutionnaire,* Paris, Éd. du Cerf, 1973.
R. Kieffer et L. Rydbec, *Existence païenne au début du christianisme : présentation de textes grecs et romains,* Paris, Éd. du Cerf, 1983.
R. Kuntzmann et J. Schlosser éds, *Études sur le judaïsme hellénistique,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 119, 1984.
R. Kuntzmann et J.-D. Dubois, « Nag Hammadi. Évangile selon Thomas. Textes gnos- tiques aux origines du christianisme », *CEvSup* 58, 1987.
E. -M. Laperrousaz, *Les esséniens,* Paris, Desclée, 1982.
E.-M. Laperrousaz *et al., Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire,* Paris, Éd. du Cerf, 1997.
J.-P. Lemonon, « Flavius Josèphe, un témoin juif de la Palestine au temps des Apôtres », *CEv Sup* 36, 1981.
P. Lenhardt, « La Torah orale des pharisiens. Textes de la Tradition d'Israël », *CEvSup* 73, 1990.
J.-D. Macchi, *Les Samaritains, histoire d'une légende. Israël et la province de Samarie,* Genève, Labor et Fides, MdB 30, 1994.
Fr. Manns, *Le judaïsme, milieu et mémoire du Nouveau Testament,* Jérusalem, Franciscan Printing, 1992.
D. Marguerat éd., *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle,* Genève, Labor et Fides, MdB 32, 1996.
R. Martin-Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël,* Genève, Labor et Fides, 1974.
J. Le Moyne, *Les sadducéens,* Paris, Gabalda, EtB, 1972.
J. Neusner, *Le judaïsme à l'aube du christianisme,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 71, 1986.
E. Nodet, *Essai sur les origines du judaïsme. De Josué aux pharisiens,* Paris, Éd. du Cerf, 1992.

A. Paul, *Le judaïsme ancien et la Bible,* Paris, Desclée, Relais-Études 3, 1987.
A. Paul, *Les manuscrits de la mer Morte. La voix des esséniens retrouvés,* Paris, Bayard Éditions-Centurion, 1997.
M. Pelletier, *Les pharisiens, Histoire d'un parti méconnu,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 86, 1990.
E. Puech, *La croyance des esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ?* Paris, Gabalda, EtB, 1993.
H.-C. Puech, *En quête de la gnose, 2* volumes, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1978.
M. Scoppello, *Les gnostiques,* Paris, Éd. du Cerf-Fides, 1991.
H. L. Strack et G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash.* Traduction et adaptation françaises de Maurice-Ruben Hayoun, Paris, Éd. du Cerf, « Patrimoines judaïsme », 1986.
G. Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif,* Genève, Labor et Fides, MdB 33, 1996.
R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain,* Paris, Les Belles Lettres, 19922.
F. Vouga, Â *l'aube du christianisme. Une surprenante diversité,* Aubonne, Éditions du Moulin, 1986.
G. Wigoder (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme,* Paris, Éd. du Cerf, 1993.
E. Will et Cl. Orrieux, *loudaismos, Hellénismes. Essai sur le judaïsme judéen à l'époque hellénique,* Presses Universitaires de Nancy, 1986.
R. McL. Wilson, *La gnose et le Nouveau Testament,* Paris, Desclée, 1969.

Voir aussi la *Bibliographie* du chapitre 4, car beaucoup de livres traitent à la fois des arrière- plans politique et religieux.

Documentation et cadre général

Barrett, C. K., *New Testament Background : Select Documents* (rev. ed. ; London : SPCK, 1987). Boring, M. E. et *al., Hellenistic Commentary to the New Testament* (Nashville : Abingdon, 1995). Presque 1 000 textes choisis, juifs et non juifs aménagés en fonction des passages ccorrespondants du NT.

Cartlidge, D. R., and D. L. Dungan, *Documents for the Study of the Gospels* (rev. enlarged ed. ; Minneapolis : A/F, 1994).
Crossan, J. D., *Sayings Parallels* (Philadelphia : Fortress, 1986). Aménagés selon les dits de Jésus dans les Évangiles.
Deissmann, A., *Light from the Ancient East. The New Testament Illustrated by Recently Disco- vered Texts of the Graeco-Roman World* (4th ed. ; Grand Rapids : Baker, 1978 ; reprint of 1927 ed.). Un classique.
Funk, R. W., ed., *New Gospel Parallels* (rev. ed. ; Sonoma, CA :
Polebridge, 1990).
Murphy, F. J., *The Religious World of Jesus* (Nashville : Abingdon, 1991).
New Documents Illustrating Early Christianity (an annual translating Greek documents).
Winter, B. W., and A. D. Clarke, *Ancient Literary Setting,* vol. 1 of TBAFC.

Monde religieux juif

Beall, T. S., *Josephus' Description ofthe Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls* (SNTSMS 58 ; Cambridge Univ., 1988).
Holladay, C. R., *Fragments from Hellenistic Jewish Authors* (4 vols. ; Chico, CA, and Atlanta : Scholars, 1983-96).
Mason, S., *Flavius Josephus and the Pharisees* (Leiden : Brill, 1991).
Saldarini, A. J., *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society* (Wilmington : Glazier, 1988).
Sanders, E. P., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (London : SCM, 1990).
-, *Judaism : Practice and Belief 63BCE-66CE* (Philadelphia : Trinity, 1992).
-, *et al.,* eds., *Jewish and Christian Self-Definition : Vol. Two : Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period* (Philadelphia : Fortress, 1981).
Schüssler Fiorenza, E., ed., *Aspects ofReligious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (Notre Dame Univ., 1976).
Stemberger, G., *Jewish Contemporaries of Jesus : Pharisees, Sadducees, Essenes* (Minneapolis : A/F, 1995).
Stone, M. E., ed., *Jewish Writings ofthe Second Temple Period* (Compendium Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, 2.2 ; Philadelphia : Fortress, 1984).

Urbach, E. E., *The Sages : Their Concepts and Beliefs* (2 vols. ; Cambridge, MA : Harvard Univ., 1979).

Manuscrits de la mer Morte (Qumran)

Cross, F. M., Jr., *The Ancient Library of Qumran and Modem Biblical Studies* (rev. ed. ; Minneapolis : A/F, 1995).

Fitzmyer, J. A., *The Dead Sea Scrolls : Major Publications and Tools for Study* (SBLRBS 20 ; Atlanta : Scholars, 1990).

-, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls* (New York : Paulist, 1992). Très utile pour corriger les stupidités à sensation sur les rouleaux.

-, « The Dead Sea Scrolls and Early Christianity », TD 42 (1995), 303-19.

Garcia Martinez, F., *The Dead Sea Scrolls Translated* (Leiden : Brill, 1994). Best collection, as of 1996.

Garcia Martinez, F., and J. Trebolle Barrera, *The People ofthe Dead Sea Scrolls : Their Writings, Beliefs, and Practices* (Leiden : Brill, 1995).

Garcia Martinez, F., and D. W. Parry, *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah, 1970-1995* (Leiden : Brill, 1996).

Jongeling, B., A *Classified Bibliography ofthe Finds in the Desert ofJudah, 1958-1969* (Leiden : Brill, 1971).

VanderKam, J. C., *The Dead Sea Scrolls Today* (Grand Rapids : Eerdmans, 1994).

Vermes, G., *The Dead Sea Scrolls in English* (4th ed. ; London : Penguin, 1995). Manuel pratique, mais les textes sont numérotés toutes les cinq lignes, ce qui rend difficile de trouver les références.

-, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (New York : Allen Lane/Penguin, 1997).

Monde religieux et philosophique gréco-romain (hors judaïsme)

Bell, I. H., *Cuits and Creeds in Graeco-Roman Egypt* (Liverpool Univ., 1953).

Benko, S., *Pagan Rome and the Early Christians* (Bloomington : Indiana Univ., 1984).

Burkert, W., *Greek Religion* (Cambridge, MA : Harvard, 1985).

Downing, F. G., *Cynics and Christian Origins* (Edinburgh : Clark, 1992).

Finegan, J., *Myth & Mystery : An Introduction to the Pagan Religions ofthe Biblical World* (Grand Rapids : Baker, 1989).

Grant, E C., ed., *Hellenistic Religions : The Age ofSyncretism* (New York : Liberal Arts, 1953). Traduit des textes importants pour les religions, cultes, philosophes.
-*, Ancient Roman Religion* (New York : Liberal Arts, 1957). Traduction des textes.
Koester, H., *Introduction,* vol. 1. Très complet.
Long, A. A., *Hellenistic Philosophy* (London : Duckworth, 1986).
Malherbe, A. J., « The Cultural Context of the New Testament : The Greco-Roman World », NInterpB 8.12-26.
-*, Paul and the Populär Philosophies* (Minneapolis : Augsburg, 1989).
Roetzel, C. J., *The World That Shaped the New Testament* (Atlanta : Knox, 1985).
Rose, H. R., *Religion in Greece andRome* (New York : Harper & Row, 1959). A classic.

PHILON

Loeb Classical Library : Dix volumes (original plus traduction).
Yonge, C. D., *The Works of Philo* (new ed. ; Peabody, MA : Hendrickson, 1993). Traduction pratique de tous les écrits en 1 volume.
Barraclough, R., « Philo's Politics », ANRW 11.21.1 (1984), 417-553.
Borgen, P., « Philo of Alexandria : A Critical and Synthetical Survey of Research since World War II », ANRW 11.21.1 (1984), 98-154.
-, « Philo of Alexandria », ABD 5.333-42.
-, « Philo's Writings », *Philo, John andPaul* (Atlanta ; Scholars, 1987), 7-16.
Goodenough, E. R., *An Introduction to Philo Judaeus* (2d ed. ; Lanham, MD : University Press of America, 1986 ; reprint of 1962 ed.).
Mendelson, A., *Philo's Jewish Identity* (Atlanta : Scholars, 1988).
Radice, R., and D. T. Runia, *Philo of Alexandria : An Annotated Bibliography, 1937-1986* (Supplements to VC 8 ; Leiden : Brill, 1988).
Sandmel, S., *Philo of Alexandria* (Oxford Univ., 1979).
Terian, A., « Had the Works of Philo Been Newly Discovered », BA 57 (1994), 86-97.
Wolfson, H. A., *Philo : Foundations of Religious Philosophy in Judaism* (2 vols. ; Cambridge, MA : Harvard, 1947). A classic.

GNOSTICISME

Foerster, W., *Gnosis* (2 vols. ; Oxford : Clarendon, 1972-74). Traduction de textes patristiques choisis.

Layton, B., *The Gnostic Scriptures* (Garden City, NY : Doubleday, 1987). Traduction de textes patristiques, de Nag Hammadi, et autres textes avec un utile environnement.

Robinson, J. M., *The Nag Hammadi Library* (3d ed. ; San Francisco : Harper & Row, 1988). Un corpus complet traduit.

Evans, C. A. et *al., Nag Hammadi Texts and the Bible : a Synopsis and Index* (Leiden : Brill, 1993). Franzmann, M., *Jesus in the Nag Hammadi Writings* (Edinburgh : Clark, 1996).

Hedrick, C. W., and R. Hodgson, *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity* (Peabody, MA : Hendrickson, 1986).

Jonas, H., *The Gnostic Religion* (2d ed. ; Boston : Beacon, 1963). A classic.

Logan, A. H. B., *Gnostic Truth and Christian Heresy* (Edinburgh : Clark, 1995).

-, and A. J. M. Wedderbum, *The New Testament and Gnosis* (R. M. Wilson Festschrift ; Edinburgh : Clark, 1983).

MacRae, G. W., *Studies in the New Testament and Gnosticism* (Wilmington : Glazier, 1987). Pagels, E. H., *The Gnostic Gospels* (New York : Random House, 1979).

Perkins, P., *The Gnostic Dialogue : The Early Church and the Crisis of Gnosticism* (New York : Paulist, 1980).

-, Gnosticism and the New Testament (Minneapolis : A/F, 1993).

Rudolph, *K., Gnosis : The Nature and History of Gnosticism* (San Francisco : Harper & Row, 1983).

-, « Gnosticism », ABD 2.1033-40.

Schöler, D. M., ed., *Nag Hammadi Bibliography, 1970-1994* (Leiden : Brill, 1996).

-, Studies in Early Christianity. Vol. 5 : Gnosticism in the Early Church (New York : Garland, 1993).

Wilson, R. M., *Gnosis and the New Testament* (Philadelphia : Fortress, 1968).

Yamauchi, E., *Pre-Christian Gnosticism* (2d ed. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1983).

DEUXIÈME PARTIE : LES ÉVANGILES ET LES ÉCRITS CONNEXES

Les évangiles en général ; les évangiles synoptiques Marc
Matthieu
Luc
Actes des Apôtres
Jean
Trois épîtres johanniques

Chapitre 6 : LES ÉVANGILES EN GÉNÉRAL ; LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES EN PARTICULIER.

Ce chapitre aborde deux problèmes imbriqués : dans quelle mesure le genre littéraire « évangile » est-il spécifique du christianisme ; dans quelle mesure est-il une adaptation du schéma juif des vies de prophètes, voire des biographies profanes ? Il y a sur ce point un grand débat[185] La réponse dépend en partie du rapport entre les évangiles et Jésus : l'évangile canonique le plus ancien découle-t-il de souvenirs de ce que Jésus avait dit et fait de son vivant, ou s'agit-il surtout d'une recréation, appliquant rétrospectivement à la vie de Jésus des croyances sur le Jésus d'après la résurrection ? Les trois premières subdivisions de ce chapitre traiteront de questions générales à propos des évangiles : *Usage du mot « évangile » ; Origine du genre évangile ; Les trois étapes de la formation des évangiles.*

Au-delà du tableau d'ensemble, des questions propres aux évangiles synoptiques se posent. Les parallèles étroits entre ces trois évangiles laissent supposer des emprunts entre eux, mais dans quelle direction ? Marc (Mc) est-il le plus ancien, de sorte que Matthieu (Mt) et Luc (Le) puisent chez lui ? Ou Marc est-il un condensé de Matthieu et de Luc ? Matthieu et Luc furent-ils rédigés indépendamment l'un de l'autre, ou l'écrivain lucanien puisa-t-il dans Matthieu (aussi bien que dans Marc) ? Deux subdivisions finales traiteront du *Problème synoptique* et de *V Existence de « Q ».*

Usage du mot « évangile »

A l'époque du NT, *euaggelion* (« évangile » = « bonne nouvelle ») ne se référait pas à un livre ou à un écrit, mais à la proclamation d'un message. Cela s'explique si l'on songe au contexte habituel du terme : les mots associés à celui-ci étaient employés en grec (non chrétien) pour signifier de bonnes nouvelles, en particulier une victoire militaire ; pour le monde romain, dans le culte impérial, la naissance et la présence de l'empereur étaient également considérées comme de bonnes nouvelles. Les mots de la LXX liés à *euaggelion* traduisent des *vocables* issus de l'hébreu *bsr,* qui se situent dans le même registre de « bonnes nouvelles », notamment la

victoire d'Israël ou la victoire de Dieu. Plus largement, ils peuvent recouvrir la proclamation des actions glorieuses de Dieu en faveur d'Israël.

Les exégètes débattent sur le point de savoir si Jésus lui-même *usait* du mot « évangile » pour définir sa proclamation du royaume. Ses disciples le faisaient certainement, en soulignant que la bonne nouvelle impliquait tout ce que Dieu avait fait en Jésus. En Rm 1, 3-4 Paul définit son Évangile en des termes probablement déjà connus des Romains ; il comprend la double identité de Jésus, de la race de David selon la chair, et Fils de Dieu selon l'Esprit de sainteté par sa résurrection. Pour Paul, habituellement, le cœur de l'Évangile est centré sur la séquence souffrance/mort/résurrection de Jésus, sa *puissance* de justification et finalement de salut (Rm 1, 16).

Mc 1, 1 ouvre son récit par ces mots : « Commencement de l'Évangile de Jésus, Christ, Fils de Dieu. » La bonne nouvelle de ce que Dieu a fait, jadis annoncée à Israël, sera désormais proclamée à toutes les nations dans et par Jésus Christ (13, 10). Elle comporte le royaume ou règne de Dieu, rendu présent en Jésus qui pardonne les péchés, guérit les malades, nourrit les affamés, ressuscite les morts, calme les tempêtes ; ce royaume/règne est proclamé dans ses enseignements et paraboles qui cherchent à identifier et à contrecarrer les obstacles humains. Jésus est un roi que Dieu fait triompher alors même que ses ennemis l'ont crucifié. Si ni Mt ni Le ne commencent comme Mc, leur perspective évangélique globale est bien la même. En Mt Jésus proclame l'évangile du royaume (4, 23 ; 9, 35 ; 24, 14) et Lc utilise la forme verbale *euaggelizein* (« proclamer la bonne nouvelle ») pour décrire cette activité (8, 1 ; 16, 16). Comme ces deux écrits commencent chacun par deux chapitres sur les récits de l'enfance, leur version de la bonne nouvelle implique aussi la conception et la naissance merveilleuses de Jésus (par exemple Le 2, 10). Bien que Jn ait un contenu sur Jésus semblable à celui des synoptiques, ni *euaggelion* ni *euaggelizein* n'y apparaissent. Mais 1 Jn (1, 5 ; 3, 11) emploie le terme proche *aggelia* (« message ») qui était peut-être la désignation johannique de ce que nous appelons « évangile selon Jean ».

Le II^e^ siècle atteste que *euaggelion* était employé pour les écrits chrétiens[186]. La pluralité des évangiles écrits nécessitait l'utilisation de désignations susceptibles de les distinguer, et ainsi à la fin du II^e^ siècle les

évangiles canoniques étaient-ils intitulés « Évangile selon... » (Pour le débat sur le nombre d'évangiles authentiques, voir p. 43 ci-dessus.) L'existence d'évangiles autres que les canoniques est une question compliquée par des problèmes de terminologie :

a) Assez peu d'ouvrages non canoniques se donnent le titre d'évangiles. Par exemple, le *Protévangile de Jacques,* la plus grande partie de la collection de Nag Hammadi, et ce qui nous reste de l'*Évangile de Pierre* ne se définissent pas eux- mêmes comme des « évangiles ».

b) Le titre « évangile » a été utilisé pour des ouvrages non canoniques, sans rapport avec leur autodésignation. L'usage est parfois neutre, et entend simplement désigner un écrit sur Jésus, distinct des épîtres, apocalypses, etc. Parfois l'usage est tendancieux, et vise à mettre un écrit non canonique au même rang que les canoniques. Dans l'Antiquité, cette prétention peut avoir été celle des gens que la grande Église appelait hérétiques ; aujourd'hui c'est parfois la manière de faire d'exégètes qui cherchent à détrôner le canon. À titre d'exemple de cet usage élargi, sous le titre *The Complété Gospels* (« les évangiles complets »), R. J. Miller donne le texte de dix-sept ouvrages (plus quelques paroles isolées) : les quatre évangiles canoniques ; deux reconstructions absolument hypothétiques (une collection de signes d'après Jn, et Q d'après Mt et Le) ; quatre fragments de papyrus qui ne portent aucune autodésignation ; deux écrits sur l'enfance de Jésus, dont ni l'un ni l'autre ne se définit comme un évangile ; quatre recueils de paroles de Nag Hammadi, dont aucun ne se désigne dans son contenu comme un évangile[187] ; et *V Évangile secret de Marc,* que Clément d'Alexandrie décrit comme une forme arrangée du Mc canonique.

En raison de ces difficultés terminologiques, il peut être utile de maintenir deux catégories : « matériaux sur Jésus » (récits de l'enfance et de la passion, recueils de paroles, recueils de miracles, discours attribués à Jésus ressuscité - sans nous demander si oui ou non ils étaient appelés « évangiles » dans l'Antiquité ou s'ils devraient l'être aujourd'hui) ; et « évangiles », c'est-à-dire récits complets tels que nous les trouvons dans les quatre écrits canoniques (couvrant au moins un temps de ministère public, la passion et la résurrection, et combinant miracles et paroles)[188]. J'insiste sur le fait que cette distinction se veut utile pour la discussion à venir sur le genre des «

évangiles » narratifs complets, et ne comporte aucun jugement de valeur sur la qualité et l'Antiquité du « matériel sur Jésus ».

Origine du genre évangile

Comment est venue l'idée de rédiger les évangiles ? A-t-elle son origine dans l'AT ? Est-elle une imitation d'un genre gréco-romain ? S'agit-il d'une intuition créatrice unique de Marc, impliquant que Matthieu, Luc et Jean copièrent ensuite l'approche de Marc ? Ou plutôt d'un développement naturel de la première prédication chrétienne, de sorte que l'idée de base pourrait être prémarcienne et plus répandue ? Les spécialistes ont eu tendance à privilégier exclusivement l'une ou l'autre de ces diverses solutions[189]. Examinons quelques éléments qui contribuent à ces solutions, en laissant ouverte la possibilité de combiner certains d'entre eux.

Origine dans l'Ancien Testament et développements juifs découlant de l'Ancien Testament

Swartley *(Israël's Scripture)* soutient que la structure des évangiles synoptiques fut dictée par le récit vétéro-testamentaire des relations de Dieu avec Israël. Dans le livre de Jérémie, on trouve les références et la datation du prophète (1, 1-3), un récit de sa vocation (avec une référence au dessein de Dieu avant sa naissance : 1, 4-10), ses paroles ou discours et ses actes prophétiques (en particulier dans *le secteur* du Temple au chapitre 7), ses avertissements à propos de la chute imminente de Jérusalem, et une sorte de récit de passion (chapitres 26, 37-38). Bien que la proportion de discours-oracles chez Jérémie soit bien plus forte que celle des paroles de Jésus dans les évangiles canoniques, le Livre de Jérémie offre un bon exemple de la réunion en un seul ouvrage d'éléments nombreux que l'on retrouve également réunis dans les évangiles. Au I^{er} siècle, nous trouvons un ouvrage juif, les *Vies des Prophètes*[190], qui donne, peu ou prou, des détails sur les divers prophètes : par exemple leur naissance, les signes qu'ils ont accomplis, leurs actions spectaculaires, leur mort et le lieu de leur sépulture. Probablement rédigé en grec, cet ouvrage peut refléter l'influence des anciennes biographies que nous abordons maintenant (le lecteur est invité à ne pas songer aux biographies modernes).

Origine dans l'imitation des biographies profanes

Dans l'abondante littérature gréco-romaine des siècles précédant et suivant immédiatement le Christ, il y avait divers types de biographies, par exemple les *Vies* de Grecs et de Romains célèbres par Plutarque, les *Vies des Césars* de Suétone, la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate et les *Vies des anciens philosophes* de Diogène Laërce[191]. Celles qui sont proposées comme ouvrages comparables aux évangiles ont des tonalités divergentes.

D'abord, les spécialistes parlent parfois de « l'arétalogie », genre spécial de biographie dans laquelle un homme divin *(theios aner)* possédant des dons surnaturels accomplit des miracles. En dépit de l'appel à Philostrate, on ne sait trop si un tel genre existait ; et nombre de parallèles sont postmarciens. Ensuite, Shuler, dans *A Genre for the Gospels,* signale la « biographie louangeuse » dont le premier souci était de montrer la grandeur du personnage. En particulier dans le cas des philosophes, l'insistance sur leurs enseignements et l'idéalisation de ce qu'il y a de plus noble dans leur vie, visaient à encourager l'appréciation et l'imitation. Cependant, il faut méconnaître la diversité de ce type de biographies pour isoler un tel sous-genre, et son existence est donc incertaine. Troisièmement, Talbert, dans *What Is a Gospel ? The Genre of the Canonical Gospels,* étudie la distinction entre les « immortels » et les « éternels ». Des humains (parfois engendrés par des dieux) pouvaient devenir immortels à leur disparition, alors que les étemels étaient des êtres divins qui descendaient sur terre, vivaient comme des humains, puis remontaient aux cieux. Il soutient que Mt, Mc et Le présentent Jésus comme un immortel, alors que Jn le dépeint comme un éternel - comparaison qui appelle de sérieuses réserves[192].

En fait, des différences considérables existent entre les biographies gréco-romaines et les évangiles : ceux-ci sont anonymes, ils ont un évident accent théologique, une visée missionnaire[193], une ecclésiologie avant la lettre, ils sont composés à partir d'une tradition communautaire, et sont lus dans le culte de la communauté. Mc en particulier diffère d'un modèle biographique qui mettrait en valeur la naissance étonnante et l'enfance du héros, son triomphe - ou bien, s'il était injustement traité, sa noble et courageuse acceptation. Bref, l'observation de ces dissemblances entre les évangiles et la biographie gréco-romaine est valable d'un point de vue

scientifique, et elle prend en compte ce que les évangélistes voulaient probablement dire. On peut penser que les auditeurs/lecteurs familiers des biographies gréco-romaines n'étaient pas aussi précis, et qu'ils pouvaient considérer les évangiles comme des quasi-vies du Christ, en particulier Mt et Le, qui commencent par des récits de l'enfance.

Évangiles et créativité

Si Mc est l'évangile le plus ancien, l'Évangile est-il une création de Marc ? En dépit des suggestions des deux paragraphes précédents, il y a quelque chose d'unique dans les évangiles. Même si l'idée d'écrire une vie de Jésus peut avoir été influencée par l'existence de vies des prophètes, des philosophes célèbres et des grands personnages historiques, ce qui est dit de Jésus ne peut répondre au simple désir d'informer (bien qu'il y ait quelque chose de cela en Le [1, 3-4], celui des quatre évangiles le plus proche de la biographie gréco-romaine) ou d'inciter à l'émulation. Comme nous l'avons vu plus haut à propos du mot *euaggelion,* il y a quelque chose de plus : ce qui est rapporté appelle une réponse de foi et doit conduire au salut. La déclaration d'intention de Jn 20, 31 correspond au plus haut point à tous les évangiles : « [Ces signes] ont été mis par écrit, pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant vous ayez la vie en son nom. » L'apparition chez Paul du mot *euaggelion,* avec le même contenu (Rm 1, 1-4 ; 1 Co 15, 1-8 ; *cf.* 1 Co 11, 23-26), signifie que Marc n'était certainement pas le premier à rassembler du matériel sur Jésus en vue d'une fin salvifique, même si son texte est le plus anciennement conservé des récits complets.

Quelle ingéniosité fallait-il pour bâtir un récit évangélique complet sur Jésus ? La réponse dépend en partie de l'historicité du récit : s'agit-il principalement de fiction ou de faits ? (Je décrirai brièvement la recherche sur le Jésus de l'histoire à l'appendice I, qui développe nombre d'observations de ce paragraphe.) D'un côté, un certain nombre d'exégètes estiment qu'une bonne partie de ce que rapporte Marc relève de la fiction. Pour les uns, le récit de la passion est largement bâti à partir de réflexions sur l'AT. Pour d'autres, Jésus fut un maître de sagesse, et les récits de miracles et de résurrection sont des créations de propagande visant à rendre Jésus plus convaincant que des thaumaturges concurrents. Ou bien encore,

Jésus était un magicien qui guérissait par divers procédés, et la sagesse qu'il enseigne serait une invention destinée à le rendre respectable. S'il y a quelque chose de vrai dans ces hypothèses, quelle inventivité il aurait fallu pour passer du Jésus qu'elles dépeignent à l'image plausible, mais bien différente, du Jésus des évangiles ! (A l'appendice I, nous verrons sur quelles bases ténues nombre de ces affirmations sont posées.) De l'autre côté, un nombre plus large encore d'exégètes estiment qu'une bonne partie de ce que Mc raconte est fondée sur des faits. Si l'on admet que Jésus ait été baptisé par Jean Baptiste, qu'il ait proclamé la venue du royaume de Dieu par des paroles/paraboles qui constituaient un défi aux attitudes bien ancrées du peuple, et en guérissant les malades ou en chassant ce qu'il considérait comme des démons ; qu'il ait soulevé l'antipathie des chefs juifs en manifestant une liberté trop souveraine vis-à-vis de la Loi, en prétendant parler au nom de Dieu d'une manière qu'ils jugeaient arrogante, en contestant l'administration du Temple par des gestes et des avertissements - alors c'est bien Jésus lui-même qui serait à la base des éléments dont en fin de compte les évangiles sont faits, quelle que soit la manière dont ce matériau se développa durant les décennies qui séparent la vie de Jésus du travail des évangélistes[194].

Portraits de Jésus

Néanmoins, même selon cette dernière interprétation, pour produire des évangiles il fallait faire un choix dans les matériaux sur Jésus. Aussi est-il bon de garder distincts trois portraits : le Jésus concret *(actual),* le Jésus de l'histoire *(historical),* et le Jésus de l'Évangile. Un portrait du *Jésus concret* inclurait tout ce qui peut intéresser à son sujet[195] : dates précises de naissance et de décès ; détails révélateurs sur ses parents et sa famille ; comment il s'est comporté avec eux et comment il a grandi ; où et comment il a travaillé pour vivre avant de commencer à prêcher ; à quoi il ressemblait ; quelles étaient ses préférences en matière de nourriture et de boisson ; s'il était de temps à autre malade ; s'il était amusant, sympathique et aimé des villageois de Nazareth, etc. Nous n'avons rien de tout cela dans les évangiles, et cette absence même empêche beaucoup d'exégètes de voir dans les évangiles des biographies ou des vies du Christ. Il est important pour les lecteurs de prendre conscience de ce manque ; sinon, ils liraient les

évangiles de la même façon que la vie d'un personnage moderne célèbre, sans aucune idée d'un choix évangélique orienté.

Un portrait du *Jésus de T histoire* est une construction savante, fondée sur une lecture des éléments sous-jacents aux évangiles, dépouillés de toutes les interprétations, amplifications et développements qui auraient pu avoir lieu durant les trente à soixante-dix ans séparant son ministère public et sa mort de la rédaction des évangiles. La validité de cette construction dépend des critères employés par les chercheurs. Reconnaître que le tableau offert par les évangiles reflète des développements postérieurs à la vie de Jésus fut d'abord et surtout, durant les deux derniers siècles, le fait de sceptiques désireux de contester la théologie chrétienne traditionnelle ; aussi la première recherche du Jésus de l'histoire eut-elle une tonalité de démythification, comme si le Christ de la foi avait peu de chose à voir avec le Jésus de l'histoire. Aujourd'hui encore les animateurs du « Jésus Seminar » (appendice I) se sont publiquement donné pour objectif de libérer Jésus de la proclamation qu'en a fait l'Église. Pourtant, comme l'a illustré Meier *(Marginal),* la recherche du Jésus historique, si elle ne peut être purement objective, ne doit pas être déviée par de tels préjugés. En fait, vu notre curiosité moderne, cette recherche est inévitable, justifiable et même utile - point que certains critiques des excès du Jésus Seminar ne semblent pas apprécier suffisamment. Cela dit, cette recherche appelle certaines précautions. Le portrait du Jésus historique est une construction fondée sur des indices limités, qui vise à produire un plus petit commun dénominateur susceptible d'être scientifiquement agréé. Elle peut nous donner tout au plus une maigre fraction du détail et de la couleur du Jésus réel, et elle changera constamment avec l'affinement ou la révision des méthodes scientifiques. Comme cette recherche veut ignorer la dimension christologique du regard que ses disciples portaient sur Jésus, l'image bidimensionnelle qui en ressort manquera singulièrement de profondeur théologique et spirituelle, et sera presque certainement déformée, car elle reflétera ce que les chercheurs veulent mettre en valeur. L'idée que la foi chrétienne pourrait dépendre de reconstructions du Jésus historique est une dangereuse méprise.

Le *Jésus des évangiles* renvoie au portrait peint par un évangéliste. Il est le fruit de son aménagement hautement sélectif des matériaux sur Jésus en vue de promouvoir et de renforcer une foi qui conduit les hommes plus près de Dieu. L'évangéliste n'inclut que les informations utiles à cette fin, et les

besoins du public visé affectent à la fois le contenu et la présentation. C'est pourquoi les évangiles, écrits par différents évangélistes pour des publics différents en des décennies différentes, devaient différer...

Il faut noter qu'en donnant des noms aux trois images de Jésus je me suis retenu de parler du « véritable Jésus », désignation qui comporte à la fois une connotation de valeur et de vérité. La vie du véritable Jésus a attiré et convaincu des disciples, qui l'ont proclamé à travers tout le monde alors connu. Comment les portraits du Jésus concret, du Jésus de l'histoire et du Jésus des évangiles correspondent-ils au « véritable Jésus » en ce sens ? Des aspects essentiels du Jésus concret ne sont pas signalés et sont donc inconnaissables ; ce portrait de Jésus ne peut donc qu'être en partie réel pour les générations postérieures. A cause de ce qu'il exclut, en particulier de toute référence théologique et religieuse, le portrait du Jésus de l'histoire (ou mieux du « Jésus reconstruit ») est très loin de nous donner le véritable Jésus. Comme nous le verrons à l'appendice I, il est difficile d'imaginer comment le Jésus de l'histoire reconstruit par beaucoup d'exégètes aurait pu susciter l'engagement passionné, jusqu'à la mort, que, nous le savons, Jésus attendait de ceux qui l'avaient connu. Si l'on accepte que les portraits des évangiles retiennent une part significative du matériel sur le Jésus concret, et que leur objectif missionnaire n'était pas étranger au sien, alors ces portraits sont aussi proches du véritable Jésus qu'on peut probablement le souhaiter. Comme nous le disions dans notre avant- propos, cet ouvrage vise à familiariser les lecteurs avec ce que contient le NT tel qu'il est. Il sera donc avant tout préoccupé du Jésus des évangiles. Appuyée sur des opinions soutenues par la majorité des spécialistes modérés plutôt que par les plus spéculatifs, la sous-section suivante exposera sous une forme simplifiée une théorie de trois étapes qui contribuèrent à la construction des portraits de Jésus dressés dans les évangiles[196]. Pour aider ceux qui ne sont pas des spécialistes à comprendre les évangiles, c'est la partie la plus importante de ce chapitre.

Les trois étapes de la formation des évangiles

1. Le ministère public ou activité de Jésus de Nazareth (PREMIER TIERS DU I^er^ SIÈCLE)

Jésus fit des choses mémorables, délivra oralement son message et dialogua avec d'autres (par exemple Jean Baptiste et des personnages religieux juifs). Jésus choisit des compagnons qui le suivirent dans ses pérégrinations, virent et entendirent ce qu'il dit et fit. Les souvenirs qu'ils conservèrent de ses paroles et de ses actions donnèrent le matériau brut sur Jésus. Ces souvenirs étaient déjà sélectifs puisqu'ils se concentraient sur ce qui appartenait à la proclamation de Dieu par Jésus, et non aux détails de l'existence ordinaire (ou éléments du « Jésus concret »). D'un point de vue pratique il est important pour le lecteur moderne de se rappeler qu'il s'agit de ce qui fut dit et fait par un juif vivant en Galilée et à Jérusalem durant les années 20. La façon de parler de Jésus, les problèmes qu'il affronta, son vocabulaire et sa perspective étaient ceux de ce temps et de ce lieu-là. Nombre d'incompréhensions à propos de Jésus et d'applications erronées de ses pensées découlent du fait que les lecteurs des évangiles le détachent de l'espace et du temps et imaginent qu'il traita de problèmes qu'en fait il ne rencontra jamais[197]. Il peut même y avoir une forme de fausse représentation de Jésus qui lui impose des catégories qui ne lui correspondent pas réellement, par exemple celle de paysan[198] ou de combattant de la liberté.

2. La prédication (apostolique) sur Jésus (deuxième tiers du Ier siècle)

Ceux qui avaient vu et entendu Jésus furent confortés dans leur engagement par les apparitions après la résurrection (1 Co 15, 5-7) ; et ils eurent pleinement foi en Jésus ressuscité comme en celui par qui Dieu avait manifesté son amour salvifique définitif pour Israël, et finalement pour le monde entier - une foi qu'ils exprimèrent par des titres relevant de la confession de foi (Messie/Christ, Seigneur, Sauveur, Fils de Dieu, etc.). Cette foi post-pascale illumina les souvenirs de ce qu'ils avaient vu et entendu avant la résurrection ; et ils proclamèrent ainsi ses paroles et ses actes avec un surcroît de sens. (Les lecteurs modernes, habitués à l'information factuelle, non engagée, des médias, doivent reconnaître l'atmosphère bien différente de la première prédication chrétienne.) Nous parlons de ces prédicateurs comme « apostoliques » parce qu'ils se considérèrent eux-mêmes comme envoyés *(apostellein)* par Jésus

ressuscité, et leur prédication est souvent définie comme une proclamation kérygmatique *(kerygma)* visant à conduire autrui à la foi. Finalement le cercle des prédicateurs missionnaires s'élargit au-delà des premiers compagnons de Jésus, et les expériences de foi des nouveaux venus, comme Paul, enrichirent ce qui était reçu et proclamé.

A cette étape du développement, un autre facteur intervint : la nécessaire adaptation de la prédication à un public nouveau. Si Jésus était un juif galiléen du premier tiers du I^{er} siècle qui parlait araméen, au milieu du siècle son Évangile était prêché dans la diaspora aux juifs et aux « gentils » (païens) de milieu urbain, en grec, langue qu'il ne parlait normalement pas (peut-être même pas du tout). Ce changement de langue impliqua une traduction au sens le plus large du terme, c'est-à-dire une reformulation dans un vocabulaire et des modèles qui rendraient le message intelligible et vivant pour de nouveaux publics. Cette entreprise (qui a laissé des traces visibles dans les évangiles écrits) affecta parfois des détails mineurs, par exemple un type de toit de tuile familier à un public grec en Le 5, 19, par opposition au toit de type palestinien où un trou fut creusé en Mc 2, 4. Mais d'autres formulations eurent des répercussions théologiques, par exemple le choix de *soma,* « corps », pour l'élément eucharistique dans les synoptiques et en 1 Co 11, 24 (distinct de la traduction plus littérale *sarx,* « chair » en Jn 6, 51 et Ignace, *Romains* 7, 3). Ce choix peut avoir facilité l'usage figuratif du corps dans la théologie du corps du Christ dont les chrétiens sont membres (1 Co 12, 12-27). Ainsi des développements de la tradition sur Jésus favorisèrent-ils le développement de la théologie chrétienne.

Le plus souvent, le terme « prédication » englobe toute cette deuxième étape du développement évangélique, bien que d'autres éléments aient contribué à la formation des évangiles. Par exemple, la liturgie ou le culte devinrent partie intégrante de la vie chrétienne, comme on le voit dans les formules baptismales et eucharistiques des évangiles. Le remaniement du matériau par la catéchèse peut être détecté en Mt. Les controverses communautaires apportèrent de la couleur, par exemple les luttes avec les chefs des synagogues juives (en Mt et Jn) et, parmi les disciples, avec certains qui crient « Seigneur, Seigneur » en Mt 7, 21 (des spirituels enthousiastes ?).

3. Les évangiles écrits (dernier tiers du Ier siècle, approximativement)

Bien qu'au milieu de la période précédente, quand la prédication était nourrie d'éléments bruts sur Jésus, quelques recueils écrits primitifs (aujourd'hui perdus) aient pu paraître, et bien que la prédication fondée sur la conservation et le développement *oraux* des matériaux sur Jésus se soit poursuivie bien avant dans le IIe siècle[199], la période 65-100 fut probablement celle de la rédaction des quatre évangiles canoniques. Quant aux évangélistes ou écrivains/auteurs des évangiles, selon des traditions remontant au IIe siècle qui donnèrent leurs titres aux évangiles vers 200 ou même plus tôt, deux évangiles furent attribués à des apôtres (Matthieu et Jean), et deux à des « hommes apostoliques » (c'est-à-dire des compagnons des apôtres : Marc pour Pierre et Luc pour Paul). Les exégètes modernes, dans leur grande majorité, ne pensent cependant pas que les évangélistes aient été des témoins oculaires du ministère de Jésus. Cela représente certainement un changement de perspective[200] ; mais le refus de la tradition pourrait n'être pas aussi tranché qu'il y paraît à première vue, car il semble que les traditions primitives à propos d'un auteur ne se réfèrent pas toujours à l'évangéliste qui composa l'évangile dans sa version définitive. Il est possible que l'ancienne attribution ait visé celui qui portait la responsabilité de la tradition conservée et enchâssée dans un évangile particulier (c'est-à-dire l'*autorité* présente à l'arrière-plan de l'évangile), ou celui qui avait écrit l'une des sources principales de l'évangile. Voir p. 250 ci-dessous quant au problème de ce que Papias voulait dire quand il affirmait : « Matthieu réunit donc en langue hébraïque [= araméenne ?] les paroles *[ta logia]* et chacun les interpréta [ou : les traduisit] comme il en était capable » *(HE* 3, 39, 16).

Reconnaître que les évangélistes ne furent pas des témoins oculaires du ministère de Jésus est important pour comprendre les différences entre les évangiles. Dans l'approche ancienne, selon laquelle les évangélistes étaient supposés avoir vu ce qu'ils rapportaient, il était bien difficile d'expliquer les divergences entre leurs évangiles. Comment Jean, témoin oculaire, pouvait-il rapporter (chapitre 2) la purification du Temple au commencement du ministère public, et le témoin oculaire Matthieu (chapitre 21) le rapporter à la fin de ce ministère ? Pour l'expliquer, les interprètes soutenaient que la

purification du Temple avait eu lieu deux fois, et que chacun des deux évangélistes avait choisi de ne rapporter qu'une seule des deux occasions [201]. Or, si ni l'un ni l'autre des évangélistes n'était un témoin oculaire, et si chacun d'eux avait reçu un récit de la purification du Temple par une source intermédiaire, un seul des deux (ou aucun) pouvait savoir quand la scène avait eu lieu durant le ministère public. N'étant pas en mesure de s'appuyer sur un souvenir personnel des événements pour peindre Jésus, chaque évangéliste avait aménagé le matériau hérité afin de répondre aux besoins spirituels de la communauté à laquelle il adressait son évangile. *Ainsi les évangiles ont-ils été aménagés dans un ordre logique, pas nécessairement chronologique.* Les évangélistes se présentent comme des auteurs, façonnant, développant, élaguant les matériaux reçus sur Jésus, et comme des théologiens, orientant ces matériaux vers une fin particulière.

Parmi les *corollaires de cette approche de la formation des évangiles* il faut noter :

- Les évangiles ne sont pas des procès-verbaux du ministère de Jésus. Des décennies de développement et d'adaptation des traditions sur Jésus ont passé. Un développement jusqu'à quel point ? Seule une recherche scientifique difficile, qui le plus souvent aboutit à des jugements allant du possible au probable, rarement au certain, peut le déterminer.
- L'affirmation que les évangiles ne sont pas de l'histoire au sens propre est parfois interprétée comme s'ils ne donnaient pas de Jésus des rapports fidèles. Or, la fidélité au vrai doit être évaluée en fonction de l'objectif visé. On peut estimer que les évangiles sont infidèles au vrai s'ils avaient pour objet le rapport précis ou la biographie exacte ; mais si leur objet était de conduire les lecteurs/auditeurs à une foi en Jésus qui les ouvre au règne ou au royaume de Dieu, alors les adaptations qui ont fait de ces textes tout autre chose que de l'histoire (en ajoutant la dimension de foi, en s'ajustant à de nouveaux publics) l'ont été précisément pour faciliter cet objectif et donc pour rendre vrais les évangiles.
- Pour certains, cette approche de la fidélité des évangiles au vrai n'est pas satisfaisante car, s'il y eut des développements et des adaptations, comment savoir si les évangiles offrent un message fidèle à celui de Jésus ? Les spécialistes ne peuvent être des guides sûrs, puisqu'ils sont largement en désaccord entre eux sur la portée des adaptations, allant de

l'important au secondaire. C'est un problème théologique, et il y faut donc une réponse théologique. Ceux qui croient à l'inspiration soutiendront que l'Esprit saint a guidé le processus, garantissant que les évangiles définitifs reflètent la vérité que Dieu a envoyé Jésus proclamer.

- On a passé beaucoup de temps dans l'histoire de l'exégèse à harmoniser les divergences entre les évangiles, non seulement sur des questions mineures, mais aussi à grande échelle, par exemple en tentant de les réunir en un seul récit suivi à partir des récits de l'enfance, très différents, de Mt et de Le, ou du récit lucanien des apparitions de Jésus ressuscité à Jérusalem et de celui de Mt sur une montagne de Galilée. Il faut se demander non seulement si c'est possible, mais si cette harmonisation n'est pas une trahison. Dans une perspective de foi, la providence a fourni quatre évangiles différents, non une version harmonisée ; et nous devons regarder chacun des évangiles avec son point de vue propre. L'harmonisation, au lieu d'enrichir, risque d'appauvrir.
- Dans la deuxième moitié de notre siècle, le respect de la spécificité de chaque évangile a eu un effet sur la liturgie ou le rituel. Nombre d'Églises ont suivi la réforme de l'Église catholique romaine en introduisant un lectionnaire en trois années, où durant la première année les lectures du dimanche sont tirées de Mt, de Mc la deuxième année, et de Le la troisième. Dans l'Église romaine cela a remplacé le lectionnaire annuel où, sans schéma théologique discernable, la lecture était tirée un dimanche de Mt, un autre de Le, etc. Une des causes importantes de cette réforme fut la prise de conscience que les péricopes évangéliques devaient être lues à la suite dans un même évangile pour rendre justice à l'orientation théologique donnée à ces passages par chaque évangéliste. Par exemple, une parabole qui apparaît dans les trois synoptiques peut en effet avoir des significations différentes selon le contexte dans lequel chaque évangéliste l'a placée.

Le problème synoptique[202]

Une étape supplémentaire du développement des évangiles s'impose pour expliquer la relation entre les trois premiers, appelés « synoptiques » parce qu'ils peuvent être lus côte à côte *(syn optikos,* « sous un seul regard »). Ces évangiles ont beaucoup en commun : cela laisse penser que, dans la troisième étape décrite ci-dessus, un ou deux d'entre eux ont pu dépendre

du troisième, ou qu'ils ont une source écrite commune. Bien que l'on ait consacré beaucoup de science, voire de passion, à ce problème, la plupart des lecteurs du NT le trouvent compliqué, peu en phase avec ce qui les intéresse, voire ennuyeux - ce qui me pousse à être bref. La bibliographie est vaste ; mais les débutants sont avertis que le sujet tend à engendrer la complexité, et ils se contenteront s'ils le souhaitent des conclusions les plus générales, qui apparaissent en italique aux p. 156-158 et 165 ci-dessous.

Statistiques et terminologie

Mc a 661 versets ; Mt en a 1 068 et Le 1 149. 80 % des versets de Mc sont reproduits chez Mt et 65 % chez Le [203]. Le matériel marcien trouvé dans les deux autres est appelé la « Triple Tradition ». Les 220 à 235 versets (en tout ou partie) du matériel non marcien que Mt et Lc ont en commun sont appelés la « Double Tradition ». Dans les deux cas, l'ordre dans lequel le matériel commun est présenté, la formulation dans laquelle il est énoncé sont tellement proches que la dépendance, au niveau écrit et pas seulement oral, doit être posée en principe[204]. On trouvera simplement ci-dessous quelques propositions expliquant ces statistiques, avec pour chacune le ou les principaux arguments pour et contre. Je tirerai ensuite quelques conséquences de la solution la plus généralement acceptée.

Solutions qui postulent un ou plusieurs protévangiles

Beaucoup de propositions (dont certaines ne sont plus guère acceptées) ont cherché à expliquer les liens entre les évangiles synoptiques en postulant un évangile existant avant leur rédaction. Au xvm^{e} siècle, G. E. Lessing suggéra que les trois évangiles synoptiques dépendaient d'un évangile araméen disparu, théorie développée par J. Eichhom, qui imaginait cette source comme une vie complète du Christ. Une variante de cette thèse a été relancée par ceux qui font des évangiles apocryphes la source des évangiles canoniques. (L'*Évangile de Thomas* sera discuté en relation avec l'hypothèse de la source Q mentionnée ci-dessous.) Selon certains, l'*Évangile secret de Marc,* forme aménagée de Mc connue de Clément d'Alexandrie, dont beaucoup pensent qu'il fut composé au II^{e} siècle, représenterait de plus près que ne le font les évangiles canoniques la plus ancienne source chrétienne détectable, et H. Koester va jusqu'à dire que ce

texte fut bel et bien rédigé avant le Mc canonique. Mais tout ce que nous savons de cet évangile repose sur deux petits fragments qui peuvent être interprétés comme issus des évangiles canoniques, ce qui rend ces thèses fragiles[205]. En plus de cet *Évangile secret de Marc,*

J. D. Crossan suggère l'antériorité d'une version courte de l'*Évangile de Pierre* dont les quatre évangiles canoniques tireraient leurs récits de la passion. Là encore, l'opinion de la majorité est que ce texte dépend des évangiles canoniques[206].

Dans une recherche plus traditionnelle d'un protévangile, certains invoquent Papias (« Matthieu réunit donc en langue hébraïque [= araméenne ?] les paroles » : p. 250 ci-dessous) et soutiennent qu'il ne parlait pas du Mt que nous connaissons, mais d'un recueil plus ancien (parfois désigné par la lettre M), où puiseraient Mc et le Mt canonique (soit directement, soit par l'intermédiaire de Mc). À ce que l'on suppose, ce recueil hypothétique contiendrait ce qui ne peut être aisément expliqué en faisant découler Mc du Mt canonique ou vice versa[207]. D'autres exégètes jugent nécessaire une théorie multidocumentaire plus complexe : par exemple, la source ne serait pas simplement un Mt araméen mais une traduction grecque de Mt, plus un recueil araméen de paroles traduites en grec. À côté des sources écrites, on a aussi évoqué des sources orales. Dans la synopse en trois volumes parue dans les années 70 en français, M.-E. Boismard et A. Lamouille détectent quatre documents sources où puisent les évangélistes synoptiques, non pas directement mais à un niveau préévangile : un document A d'origine palestinienne et judéo-chrétienne daté vers 50 ; un document B, réinterprétation de A pour des « gentils » convertis, rédigé avant 58 ; un document C, de tradition palestinienne indépendante, en araméen, très archaïque (peut-être les mémoires de Pierre), utilisé aussi en Jn ; le document Q contenant un matériau commun à Mt et Le. Ce type de théorie postule pratiquement une nouvelle source pour résoudre chaque difficulté. On ne peut prouver qu'elle ait tort ou raison, mais la plupart la trouveront trop complexe pour aider à l'étude courante des évangiles. En fait, la majorité des spécialistes, dans son effort pour expliquer les différences et les similitudes des synoptiques, plutôt que de poser en principe des protévangiles disparus et des apocryphes primitifs,

cherche du côté de la relation entre les évangiles existants, c'est-à-dire vers des solutions de dépendance mutuelle que nous examinons maintenant.

Solutions dans lesquelles Mt est le premier évangile, et où Le dépend de Mt

Cette hypothèse, qui remonte à Augustin au iv^e^ siècle, est l'explication la plus ancienne ; elle fut généralement acceptée par les catholiques romains jusqu'au milieu de notre siècle, et compte encore des avocats respectables (B. C. Butler, J. W. Deardorf ; J. Wenham). Dans cette approche augustinienne l'ordre canonique est aussi l'ordre de dépendance : Mt fut rédigé le premier, Mc abrégea fortement Mt, puis vinrent Le et Jn, chacun s'appuyant sur ses prédécesseurs. En 1789 J. J. Griesbach proposa une théorie de la dépendance dans laquelle l'ordre était Mt, Le et Mc[208]. A l'appui de l'antériorité matthéenne, on avance que depuis l'Antiquité Mt a été considéré comme le premier évangile. La plus grande difficulté, dans toute hypothèse qui accorde la priorité à Mt, c'est d'expliquer Mc. Dans l'hypothèse augustinienne, quelle était la logique de l'omission par Mc d'une si grande partie du récit de Mt ? L'hypothèse Griesbach tente de résoudre cette difficulté en mettant Mc en dernier, et en le considérant comme un abrégé, rapportant un matériel sur lequel Mt et Lc s'accordent. Or, Mc omet toute la Double Tradition, sur laquelle ils s'accordent effectivement !

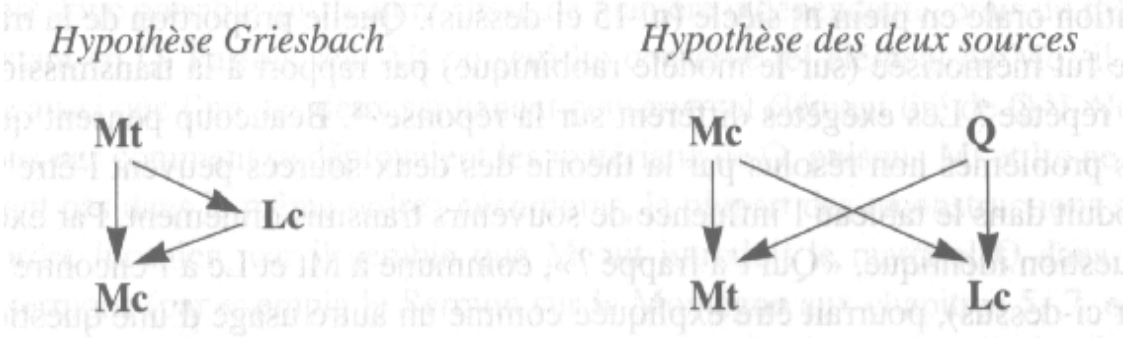
Le principal soutien de la thèse selon laquelle Lc utilisa Mt réside en des passages de la Triple Tradition où Le et Mt sont d'accord, contre Mc : les « accords restreints ». Par exemple, quand les juifs se moquent de Jésus, en Mt et Le une question est posée à Jésus, qu'on ne trouve pas en Mc : « Qui t'a frappé ? » - un défi au prophète (Mt 26, 68 ; Le 22, 64 ; Mc 14, 65). Si Le et Mt ont été écrits indépendamment l'un de l'autre, un tel accord pourrait-il s'être produit par pure coïncidence ? N'est-il pas plus plausible que Le ait copié la question chez Mt[209] ? Il y a pourtant d'importants arguments contre la dépendance de Le par rapport à Mt (voir Fitzmyer, *Luke* 1, 73-75). Là où Le et Mt ont des exposés presque contradictoires, pourquoi Luc ne fit-il aucun effort pour concilier les points de vue ? Par exemple, le récit de l'enfance en Le n'est pas seulement globalement différent de celui de Mt, mais dans le détail les deux sont pratiquement inconciliables, qu'il s'agisse de la demeure de Joseph et Marie (Bethléem

en Mt 2, 11 [maison] ; Nazareth en Le 2, 4-7, sans résidence à Bethléem) ou de leurs déplacements après la naissance de Jésus (en Égypte chez Mt 2, 14 ; à Jérusalem et Nazareth en Le 2, 22.39). De même, le récit lucanien de la mort de Judas en Ac 1, 18-19 est inconciliable avec celui de Mt 27, 3-10. Quant à l'ordre, si Lc utilisa Mt, pourquoi la façon dont Le situe le matériau Q diffère-t-elle tant de celle de Mt (sauf pour les paroles de Jean Baptiste et le récit de la tentation : voir tableau 2 ci-après) ? Cet argument est encore plus fort si Lc utilisa aussi Mc (thèse augustinienne), car Le suit étroitement l'ordre de Mc. Autre problème : pourquoi Le ne rapporte-t-il pas les ajouts matthéens à Mc, par exemple Mt 3, 14-15 ; 12, 5-7 ; 16, 17-19 ; 21, 14-16 ; 26, 52-54?

Solutions fondées sur une antériorité de Mc

Mc fut rédigé le premier et Mt et Le l'utilisèrent. Une version de cette approche affirme que Lc utilisa également Mt, mais elle se heurte aux difficultés signalées au paragraphe précédent. *La thèse la plus commune postule donc que Mt et Le dépendent de Mc et furent rédigés indépendamment l'un de l'autre.* Ce qu'ils ont en commun et qui ne découle pas de Mc (la Double Tradition) est expliqué par l'hypothèse Q (source entièrement reconstruite à partir de Mt et Le, que nous examinerons dans la prochaine sous-section). Elle est donc connue sous le nom de « théorie des deux sources » [210].

Nous pouvons la comparer ainsi à l'hypothèse Griesbach :



L'argument fondamental en faveur de l'antériorité marcienne est qu'elle résout plus de problèmes que toute autre théorie. Elle offre la meilleure explication de l'accord si fréquent de Mt et Le avec Mc quant à l'ordre et à

la formulation, et permet des conjectures raisonnables sur le point de savoir pourquoi Mt et Le diffèrent de Mc quand ils le font indépendamment. Par exemple, aucun des deux n'appréciait les redondances de Mc, ses expressions grecques maladroites, sa présentation peu flatteuse des disciples et de Marie, ses déclarations embarrassantes au sujet de Jésus. En utilisant Mc, tous deux élargirent les récits marciens à la lumière de la foi d'après la résurrection. L'argument fondamental contre la priorité marcienne repose sur les « accords restreints » cités ci-dessus à propos de l'hypothèse Griesbach. On peut proposer de bonnes explications pour beaucoup d'entre eux[211], mais quelques-uns restent obscurs.

Une conclusion réaliste est *qu'aucune solution du problème synoptique ne résout toutes les difficultés.* Si vous êtes auteur, essayez donc de retrouver la manière exacte dont vous avez dosé vos sources dans un livre écrit il y a plusieurs décennies ! Vous comprendrez mieux alors notre incapacité de reconstruire avec précision la façon dont les évangélistes procédèrent il y a mille neuf cents ans. Le processus fut probablement plus complexe que la reconstruction moderne la plus savante. Si l'on ne peut résoudre toutes les énigmes, c'est faire preuve de réalisme que de l'accepter et de travailler à partir d'une solution relativement simple et largement satisfaisante du problème synoptique. C'est pour cette raison que la théorie de l'antériorité marcienne (une partie de la théorie des deux sources) est recommandée aux lecteurs des évangiles. Elle reste une hypothèse, mais il faut être conscient que l'accepter entraîne des conséquences importantes.

Quelques *points doivent demeurer présents à l'esprit quand on travaille sur la base de l'antériorité marcienne.*

- Quand Mc fut rédigé, les souvenirs des traditions orales sur Jésus ne cessèrent pas pour autant. Nous imaginons trop souvent la composition des évangiles comme une entreprise totalement écrite. Or Papias témoigne d'un intérêt durable pour la tradition orale en plein II^{e} siècle (n. 15 ci-dessus). Quelle proportion de la tradition orale fut mémorisée (sur le modèle rabbinique) par rapport à la transmission verbale répétée ? Les exégètes diffèrent sur la réponse[212]. Beaucoup pensent que certains problèmes non résolus par la théorie des deux sources peuvent l'être si l'on introduit dans le tableau l'influence de souvenirs transmis oralement. Par exemple, la question identique, « Qui t'a frappé ? », commune à Mt et

Le à l'encontre de Mc (voir ci-dessus), pourrait être expliquée comme un autre usage d'une question traditionnelle dans le jeu de colin-maillard auquel Jésus est soumis *(BDM* 1, 579).

- Si Mt et Lc utilisèrent tous deux Mc, leur théologie peut être étudiée ici ou là à partir des modifications qu'ils introduisirent dans le texte de Mc : cela appartient à la « critique de la rédaction », et c'est le pivot de certaines études œcuméniques retraçant le développement des idées, dans le christianisme du I^er^ siècle, en partant de Mc à travers Mt et Le[213].

• Si l'on conclut que Mt et Lc ont ajouté à ce qu'ils ont puisé chez Mc, il n'y a pas de raison de dater cette addition, provenant parfois du matériel particulier à l'un des évangélistes, plus tard que le matériel de Mc. Un cas délicat pourrait être celui de Mt 16, 17-19, ajouté entre des textes empruntés à Mc 8, 29 et 8, 30. Le matériel ajouté, qui a une très forte connotation sémitique, pourrait être primitif.

L'existence de « Q »[214]

« Q » est une source hypothétique postulée par la plupart des spécialistes pour expliquer ce que nous avons appelé ci-dessus la Double Tradition, c'est-à-dire les accords (souvent mot à mot) entre Mt et Le sur des éléments absents de Mc[215]. Cette hypothèse repose sur une supposition plausible : l'évangéliste matthéen ne connaissait pas Le et vice versa ; ils devaient donc avoir une source commune. La reconstruction de Q exige beaucoup de précautions. Son contenu est habituellement estimé à environ 220-235 versets ou parties de versets[216]. Toutefois, indépendamment l'un de l'autre, Mt et Lc omettent tous deux des passages présents en Mc ; il est donc possible qu'ils aient aussi, de manière indépendante, omis du matériel existant en Q. Parfois seul Mt ou seul Le conserve tel élément de Mc ; il est possible aussi que l'un des deux seulement conserve tel élément tiré de Q[217]. Nous ne savons pas comment se déployaient les matériaux de Q, puisque Mt et Le ne les présentent pas dans le même ordre ; néanmoins, la plupart des reconstructions suivent l'ordre lucanien, car il semble que Mt ait introduit le matériel Q dans ses grands sermons (par exemple le Sermon sur la Montagne aux chapitres 5-7, et le discours missionnaire au chapitre 10). Le tableau ci-après donne dans l'ordre lucanien le contenu de Q

généralement accepté ; aussi, dans ce chapitre, sauf spécification contraire, les références à Q se feront-elles en fonction de la version lucanienne.

TABLEAU 2. : Matériel habituellement attribué à Q

Matthieu	Luc	Contenu
3,7b-12	3,7-9.16-17	Jean Baptiste : avertissements, promesse de celui qui viendra
4, 2b-lla	4, 2-13	Trois tentations (épreuves) de Jésus par le démon (ordre différent)
5,3.6.4.11-12	6,20b-23	Béatitudes (ordre et formulation différents)
5,44.39b-40.42	6,27-30	Amour des ennemis ; tendre l'autre joue ; donner son manteau, donner au pauvre
7,12	6,31	Ce que tu veux qu'on te fasse, fais-le aux autres
5,46-47.45.48	6,32-33.35b-36	Aimez plus que ceux qui vous aiment ; soyez miséricordieux comme le Père
7,1-2	6,3a.38c	Ne jugez pas, vous ne serez pas jugés ; mesure donnée est mesure reçue
15,14.10.24-25a	6,39-40	Un aveugle peut-il guider un aveugle ? le disciple pas au-dessus du maître
7,3-5	6,41-42	La paille et la poutre
7,16-20(12,33-35)	6,43-45	Un bon arbre ne porte pas de mauvais fruits ; pas de figues dans les épines
7,21.24-27	6,46-49	Ne pas m'appeler Seigneur mais mettre en pratique ce que je vous dis
8,5a-10.13	7, l-2.6b-10	Grande foi du centurion qui demande de secourir son serviteur malade
11,2-11	7,18-28	Disciples de J. B. ; message à J. B. ; louange de J. B. comme plus qu'un prophète
11,16-19	7,31-35	Cette génération ne reçoit ni J. B. ni le Fils de l'homme
8,19-22	9, 57-60	Le Fils n'a pas où reposer sa tête ; le suivre, laisser les morts enterrer les

		morts
9, 37-38 ; 10,7-16	10, 2-12	Moisson abondante, peu d'ouvriers ; instructions missionnaires
11,21-23 ; 10,40	10,13-16	Chorazeïn et Bethsaïde maudites ; qui vous écoute m'écoute
11,25-27 ; 13,16-17	10, 21-24	Merci Père pour la révélation aux petits ; tout est donné au Fils qui seul connaît le Père ; bénis les yeux qui voient ce que vous voyez
6,9-13	11,2-4	Notre Père (formes différentes, plus long chez Matthieu)
7,7-11	11,9-13	Demande et tu recevras ; si tu donnes de bonnes choses, combien plus le Père
12, 22-30	H, 14-15.17-23	Démons chassés par Beelzéboul ; l'homme fort garde son palais ; pas avec moi, contre moi
12,43-45	11,24-26	Esprit impur chassé revient avec sept autres et rend les choses pires
12, 38-42	11,29-32	Génération cherche un signe ; signe de Jonas ; jugement par peuple de Ninive
5,15 ; 6,22-23	11,33-35	Pas mettre lampe sous le boisseau ; œil, lampe du corps, si malade, ténèbres
23,25-26.23.6-7a.27	11,39-44	Pharisiens nettoient extérieur de la coupe, délaissent justice, se mettent en avant
23,4.29-31	11,46-48	Malheur aux légistes qui imposent fardeaux impossibles, tombes prophètes
23,34-36.13	11,49-52	Je parle : sagesse de Dieu parle ; prophètes persécutés ; malheur aux légistes
10,26-33 ; 12-32	12,2-10	Tout sera révélé ; ne pas craindre qui tue le corps ; me reconnaître devant Dieu
10,19-20	12,11-12	Devant les synagogues, l'Esprit saint

		aidera
6,25-33	12,22-31	Ne craignez pas pour votre corps ; lis des champs ; Dieu connaît vos besoins,
6,19-21	12,33-34	Pas de trésors ici-bas mais dans les cieux
24,43-44.45-51	12, 39-40.42-46	Le maître et le voleur ; le serviteur fidèle prépare la venue du maître
10, 34-36	12,51-53	Je n'apporte pas la paix mais le glaive ; divisions dans les familles
16,2-3	12,54-56	Interpréter les signes du temps pour interpréter le présent
5,25-26	12,58-59	Arrangement avant d'aller devant le magistrat
13,31-33	13,18-21	Royaume de Dieu croît comme grain de sénevé ou levain dans la pâte
7,13-14.22-23; 8.11-12	13,23-29	Porte étroite, peu y entrent ; le maître qui refuse à ceux qui frappent ; on vient de partout pour entrer dans le royaume
23,37-39	13,34-35	Jérusalem tue les prophètes, doit bénir celui qui vient au nom du Seigneur
22,2-10	14,16-24	Le royaume de Dieu : grand banquet, invités s'excusent, d'autres sont invités
10,37-38	14,26-27	Celui qui vient à moi doit me préférer aux siens et porter sa croix
5,13	14,34-35	À quoi sert le sel qui a perdu sa saveur?
18,12-14	15,4-7	L'homme qui laisse ses quatre-vingt-dix-neuf brebis pour chercher celle qui est perdue
6,24	16,13	On ne peut servir deux maîtres
11,12-13 ; 5, 18.32	16,16-18	Loi et prophètes jusqu'à J. B. ; pas un iota de la Loi ne passera ; divorcer et se remarier est adultère

18,7.15.21-22	17,1.3b-4	Malheur aux tentateurs ; pardonner à son frère ; Pierre : combien de fois ?
17,20	17,6	Avec une foi comme un grain de sénevé on peut soulever des montagnes
24,26-28	17,23-24.37	Signes de l'avènement du Fils de l'homme
24,37-39	17, 26-27.30	Comme au temps de Noé sera l'avènement du Fils de l'homme
10,39	17,33	Qui trouve sa vie la perd, qui la perd la trouve
24,40-41	17,34-35	Cette nuit-là, l'un sera pris et l'autre laissé
25,14-30	19,12-27	Parabole des talents
19, 28	22,38 ; 30	Les disciples siégeront sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël

Q est habituellement reconstruit comme un document écrit en grec, parce que notre seul guide consiste en deux évangiles grecs, et qu'un corps de tradition purement oral n'expliquerait pas les grandes parties de la Double Tradition qui se présentent dans le même ordre. Comme, souvent, Mt et Le ne s'accordent pas sur la formulation de ce qu'ils ont emprunté à Q (pas plus qu'ils ne s'accordent sur ce qu'ils ont pris de Mc), il faut étudier les orientations de chaque évangile pour déterminer quelle version représente plus vraisemblablement un changement effectué par l'évangéliste. Il est difficilement imaginable aussi qu'il n'y ait eu qu'une seule copie de Q, à laquelle Mt et Le auraient eu accès indépendamment l'un de l'autre, et il est possible que *certaines* des différences de formulation entre Mt et Le découlent de légères variantes dans des copies de Q[218].

Q reconstruit est constitué de paroles et de quelques paraboles, avec un cadre narratif minimum[219] ; il a donc une forte tonalité sapientielle. La découverte de l'*Évangile de Thomas* copte, probablement à partir d'un original grec du n^e^ siècle, montre qu'il existait des compositions chrétiennes consistant en recueils de paroles. (La relation exacte entre Q et *Thomas* est très discutée, certains datant *Thomas* plus tôt et d'autres affirmant que *Thomas* fut composé un siècle après Q, et dans une étroite dépendance des

évangiles canoniques[220].) Sans doute, comme pour d'autres matériaux des évangiles, ces paroles furent-elles conservées parce qu'on les jugeait importantes pour les chrétiens d'alors. En examinant la colonne « contenu » du tableau on perçoit mieux les accents de Q. Il y a un ton fortement eschatologique dans les avertissements, les malédictions et quelques-unes des paraboles. On a l'impression que le jugement est imminent ; pourtant Le 12, 39-40 montre que l'heure de la venue du maître est inconnue ; 17, 23-24 prévient qu'il y aura des signes trompeurs ; et 19, 12-27 suggère qu'on a du temps pour faire fructifier les talents. Aussi les disciples de Jésus sont-ils appelés à vivre une existence hautement morale en observant la Loi (16, 17) sans hypocrisie superficielle (11, 39-44). La persécution est proche, et l'on encourage ceux qui vont la subir à cause du Fils de l'homme (6, 22-23).

Beaucoup attribuent à Q une christologie « d'en bas » car Jésus y apparaîtrait simplement comme un maître de sagesse, sophiste ou cynique. Pourtant, le Jésus de Q vient et baptise dans l'Esprit saint, comme le proclame Jean Baptiste (3,16-17 ; 7, 18-23). Il est plus grand que Salomon et plus grand que le prophète Jonas (11, 31-32). Il est le Fils de l'homme qui viendra pour le jugement (17, 23-27, 30, 37), mais aussi le Fils de l'homme rejeté et qui souffre de son vivant (7, 31-35 ; 9, 57-60). Il est le Fils à qui tout a été donné ; il n'est connu que du Père, et lui seul connaît le Père (10, 22). Il ne suffit pas d'appeler Jésus Seigneur ; il faut écouter ses paroles et les mettre en pratique pour avoir la vie (6, 46-49). Jérusalem doit le bénir (13, 34-35), et on doit le préférer à sa propre famille (14, 26-27). Il peut proclamer avec assurance que, dans le royaume, ceux qui le suivent siégeront sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël. Un tel Jésus est donc beaucoup plus qu'un simple maître de sagesse.

Ce problème nous mène à un aspect très discutable des études récentes sur Q : la tentative de reconstruire une communauté Q, avec son histoire, sa théologie, son lieu de rédaction (habituellement la Palestine ou la Syrie), et ses dirigeants (peut- être des prophètes). Dans l'analyse de Q, on a été jusqu'à repérer de deux à quatre couches rédactionnelles, chacune avec sa perspective théologique propre. Certes, il est pratiquement sûr que, comme le reste du matériel des évangiles, celui de Q a subi des modifications (rédactionnelles) durant la période précédant sa réception en Mt et Le ;

parfois, en comparant la version d'une parole dans ces deux évangiles, on peut esquisser un schéma des changements. Cependant, vouloir attribuer *avec une précision suffisante* des accents différents à différentes étapes d'évolution de Q[221] présuppose une systématisation peu vraisemblable de la vie chrétienne. On a fait beaucoup de publicité à ce genre de reconstruction ; aussi est-il bon d'informer les lecteurs que les arguments qui la soutiennent sont très discutés ou mis en doute, et pas seulement par des commentateurs conservateurs[222].

Voyons brièvement quelques-uns de ces arguments ; j'indiquerai *entre parenthèses* des observations manifestant la fragilité du raisonnement.

Certains parlent maintenant de « l'évangile Q », avec souvent cette idée qu'il a toutes raisons d'être considéré comme aussi important que les évangiles canoniques. Pour justifier cette position, on fait observer qu'un recueil de paroles porte bien le nom « *Évangile* de Thomas ». (Or, ce titre est un ajout secondaire, peut- être le fait de gnostiques du II^e^ siècle cherchant à donner un statut à *Thomas.* F. Neirynck[223] préfère retenir la désignation « Source Q de dits synoptiques », rappel du fait que Q demeure un texte hypothétique auquel nous n'avons pas directement accès.)

Un présupposé fondamental fréquent est que Q fut produit dans une communauté particulière dont il représentait l'opinion. (Un individu, ayant entendu des dits et paraboles attribués à Jésus, pourrait avoir constitué un recueil. Une théologie cohérente marque-t-elle réellement ces paroles juxtaposées, fréquemment regroupées autour de motifs unificateurs différents ? Un regard sur l'ordre de la colonne « contenu » du tableau 2 donne plutôt une impression de hasard.)

Le présupposé suivant est que Q représente en tout ou en bonne partie la perspective de ceux qui en ont rassemblé les éléments : Q permettrait donc d'étudier la position de ces chrétiens. (Le fait même que, indépendamment l'un de l'autre, Mt et Le ne l'aient conservé que combiné à du matériel marcien peut orienter vers une autre direction possible : Q ne fut jamais plus qu'un recueil d'enseignement complémentaire pour ceux qui acceptaient l'histoire de Jésus.)

L'argument du silence devient un facteur essentiel dans un tel présupposé. Par exemple, Q ne faisant allusion ni à la crucifixion ni à la résurrection, on prétend que les chrétiens de Q ignoraient, rejetaient, ou accordaient peu

d'importance à cette croyance. (Dans leur combinaison, Mt et Le ne virent nulle contradiction entre Q et Mc, avec son vigoureux accent sur la passion, ni entre Q et leur propre insistance sur la résurrection. On ne peut supposer que deux évangélistes aient puisé indépendamment à une source qu'ils auraient voulu corriger ; une hypothèse plus justifiable est que Mt et Lc étaient d'accord avec Q, sinon ils ne l'auraient pas utilisé. En outre, il y a quelques parallèles Q en Mc - la théologie de Mc et de Q était-elle si contradictoire ? Quelle preuve avons-nous qu'au I^er^ siècle des chrétiens aient pu croire en un Jésus qui ne se distinguait pas uniquement par le fait qu'il avait été crucifié et était ressuscité[224] ? Le rejet de la crucifixion/résurrection est caractéristique d'un gnosticisme qu'on ne voit guère apparaître avant le II^e^ siècle.)

Dans l'hypothèse où Mt et Lc utilisèrent à la fois Q et Mc, il n'est pas déraisonnable de supposer que Q était aussi ancien que Mc, et accessible dans les années 60. Certains, pourtant, prétendent sans preuve que Q est plus ancien que Mc, et que ce serait même la plus ancienne présentation chrétienne de Jésus. Or, des indices s'opposent à une datation trop ancienne, car certaines paroles de Q suggèrent qu'un laps de temps s'est écoulé depuis Jésus. On tire de Le 11, 49-52 l'impression que des prophètes et apôtres chrétiens ont été persécutés. Le 11, 39-44.46-48 fait preuve d'une rare hostilité envers les pharisiens et les légistes ; or, de violents conflits avec les pharisiens se développèrent sans doute plus tard, non au début de l'histoire des chrétiens palestiniens.

Des hypothèses extravagantes fondées sur ce document hypothétique ont marqué la recherche moderne du « Jésus de l'histoire » (voir appendice I). Un portrait de Jésus, maître de sagesse ou philosophe cynique sans message apocalyptique ni proclamation messianique, émerge de spéculations sur la première étape de la théologie de Q - portrait que certains seraient prêts à substituer au Jésus des évangiles et au Jésus de la foi de l'Église[225]. La proposition de J. P. Meier *(Marginal* 2, 178) est un peu abrupte mais digne de réflexion : il propose que, chaque matin, les exégètes répètent ceci : « Q est un document hypothétique dont l'extension, la formulation, la communauté d'origine, les couches et étapes de la composition sont impossibles à connaître avec exactitude. » Linnemann *(« Is There »)* est encore plus acerbe. Cela dit, au jugement de la grande majorité, *T existence*

de Q (sans la plupart des hypothèses ajoutées) reste la meilleure façon d'expliquer les accords entre Mt et Le sur un matériel qu 'ils n 'ont pas emprunté à Mc.

Bibliographie

C.-B. Amphoux, *La Parole qui devint Évangile. L'Évangile, ses rédacteurs, son auteur,* Paris, Seuil, 1993.

P.-M. Beaude, « Qu'est-ce que l'Évangile ? », *CEv* 96, 1996.

H. Conzelmann et A. Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament,* Genève, Labor et Fides, MdB 39, pp. 98-107.

P. Grelot, « Les évangiles, origine, date, historicité », *CEv* 45, 1983.

P. Grelot, *L'origine des évangiles. Controverse avec Jean Carmignac,* Paris, Éd. du Cerf, 1986.

J.-S. Kloppenborg, « L'évangile "Q" et le Jésus historique », dans D. Marguerat, E. Norelli et J.-M. Poffet (éds), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme,* Genève, Labor et Fides, MdB 38, 1998, 225-268.

X. Léon-Dufour, « Le fait synoptique », dans A. George et P. Grelot (éds), *Introduction à la Bible III/2,* Paris, Desclée, 1976, 143-185.

A. Marchadour, *Les évangiles au feu de la critique,* Paris, Bayard-Centurion, 1995.

Ph. Rolland, *Les premiers évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 116, 1984.

M. Quesnel, *L'histoire des évangiles,* Paris, Éd. du Cerf, coll. « Bref » n° 1, 1987.

G. Stanton, *Parole d'Évangile ?,* Paris-Montréal, Éd. du Cerf-Novalis, 1997.

Introduction et genre évangile

Aune, D. E., « The Problem of the Genre of the Gospels », GP 2 (1981), 9-60.

Burridge, R. A., *What Are the Gospels ? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (SNTSMS 70 ; Cambridge Univ., 1992).

Goosen, G., and M. Tomlinson, *Studying the Gospels : An Introduction* (Ridgefield, CT : Morehouse, 1994). Texte populaire intéressant.
O'Grady, J. E, *The Four Gospels and the Jesus Tradition* (New York : Paulist, 1989).
Robbins, V. K., « Mark as Genre », SBLSP 1980, 371-99.
Shuler, P. L., *A Genre for the Gospels* (Philadelphia : Fortress, 1982).
Stanton, G. N., « Matthew : *Biblos, Euaggelion,* or *Bios* », FGN 2.1187-1201.
Swartley, W. M., *Israël's Scripture Traditions and the Synoptic Gospels. Story Shaping Story* (Peabody, MA : Hendrickson, 1994).
Talbert, C. H., *What Is a Gospel ? The Genre ofthe Canonical Gospels* (Philadelphia : Fortress, 1971).
Votaw, C. W., *The Gospels and Contemporary Biographies in the Greco-Roman World* (Facet Biblical Sériés 27 ; Philadelphia : Fortress, 1970).

LE PROBLÈME SYNOPTIQUE

Barr, A., *Diagram of Synoptic Relationships* (new ed. ; Edinburgh : Clark, 1995).
Bellinzoni, A. J. et *al.,* eds., *The Two-Source Hypothesis* (Maçon GA : Mercer, 1985). Opinions diverses.
Butler, B. C., *The Originality ofSt. Matthew* (Cambridge Univ., 1951). Hypothèse augustinienne. Deardorff, J. W., *The Problems ofNew Testament Gospel Origins* (San Francisco, CA : Mellen,
1992) . Hypothèse augustinienne.
Dungan, D. L., ed., *The Interrelations ofthe Gospels* (BETL 95 ; Leuven : Peeters, 1990).
Farmer, W. R., *The Synoptic Problem* (2d ed. ; Dillsboro : Western North Carolina, 1976). Pour Griesbach.
-, « Modem Developments of Griesbach's Hypothesis », NTS 23 (1976-77), 275-95.
-, *The Gospel of Jesus : The Pastoral Relevance of the Synoptic Problem* (Louisville : W/K, 1994).
Johnson, S. E., *The Griesbach Hypothesis and Rédaction Criticism* (SBLMS 41 ; Atlanta : Scholars, 1991). Contre Griesbach.
Longstaff, T. R. W., and P. A. Thomas, eds., *The Synoptic Problem : A Bibliography, 1916-1988* (Maçon, GA : Mercer, 1988).

Neirynck, F., ed., *The Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark* (Gembloux : Duculot, 1974).
Neville, D. J., *Arguments from Order in Synoptic Source Criticism* (Maçon, GA : Mercer, 1994). New, D. S., *Old Testament Quotations in the Synoptic Gospels and the Two Document Hypothesis* (Atlanta : Scholars, 1993). Contre Griesbach.
Orchard, B., *Matthew, Luke, and Mark* (Collegeville : Liturgical, 1976). For Griesbach.
Orchard, B., and H. Riley, *The Order ofthe Synoptics. Why Three Synoptic Gospels ?* (Maçon, GA : Mercer, 1987). PourGriesbach.
Riley, H., *The Making ofMark* (Maçon, GA : Mercer, 1989). Pour Griesbach.
Stanton, G. N., *The Gospels and Jesus* (New York : Oxford, 1989).
Stein, R. H., *The Synoptic Problem* (Grand Rapids : Baker, 1987).
Stoldt, H.-H., *History and Criticism of the Markan Hypothesis* (Maçon, GA : Mercer, 1980). Contre l'antériorité marcienne.
Strecker, G., ed., *Minor Agreements* (Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1993).
Styler, G. M., « The Priority ofMark », in Moule, *Birth* 285-316. Bons exemples démonstratifs.
Taylor, V., *The Formation ofthe Gospel Tradition* (London : Macmillan, 1953). Demeure important.
Theissen, G., *The Gospels in Context : Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Minneapolis : A/F, 1991).
Tuckett, C. M., *The Revival of the Griesbach Hypothesis* (SNTSMS 44 ; Cambridge Univ., 1982). Contre Griesbach.
Wenham, J., *Redating Matthew, Mark & Luke* (Downers Grove, IL : InterVarsity, 1992). Hypothèse augustinienne.

RECHERCHE SUR « Q »

Boring, M. E., *Sayings ofthe Risen Jesus* (SNTSMS 46 ; Cambridge Univ., 1982). -, *The Continuing Voice of Jesus* (Louisville : W/K, 1992). Révision du précédent. Catchpole, D. R., *The Quest for Q* (Edinburgh : Clark, 1993). Downing, F. G., « A Genre for Q and a Socio-Cultural Context for Q », JSNT 55 (1994), 3-26. Edwards, R. A., *A Concordance to Q* (Missoula, MT : Scholars, 1975).

-, *A Theology ofQ* (Philadelphia : Fortress, 1976).
Farrer, A., « On Dispensing with Q », in *Studies in the Gospels,* ed. D. E. Nineham (R. H. Lightfoot Festschrift ; Oxford : Blackwell, 1955).
Fleddermann, H. T, *Mark and Q. A Study ofthe Overlap Texts* (BETL 122 ; Leuven : Peeters, 1995).
Havener, L, *Q : The Sayings of Jesus* (Wilmington : Glazier, 1987).
Jacobson, A. D., « The Literary Unity of Q », JBL 101 (1982), 365-89.
-, *The First Gospel : An Introduction to Q* (Sonoma, CA : Polebridge, 1992).
Kloppenborg, J. S., *The Formation of Q* (Philadelphia : Fortress, 1987).
-, « Bibliography on Q », SBLSP 24 (1985), 103-26.
-, *Q Parallels, Synopsis, CriticalNotes & Concordance* (Sonoma, CA : Polebridge, 1988).
-, « The Sayings Gospel Q : Recent Opinions on the People behind the Document », CRBS 1 (1993), 9-34. Bibliographie développée.
-, ed., *The Shape ofQ* (Minneapolis : A/F, 1994).
Kloppenborg, J. S. et *al., Q-Thomas Reader* (Sonoma, CA : Polebridge, 1990).
Kloppenborg, J. S., and L. E. Vaage, eds., *Early Christianity, Q and Jesus (Semeia* 55 : Atlanta : Scholars, 1992).
Linnemann,E., « Is There a Gospel ofQ ? » BRev 11 (#4,Aug. 1995), 18-23,42-43
Lührmann, D., « The Gospel of Mark and the Sayings Collection Q », JBL 108 (1989), 51-71.
Mack, B. L., *The Lost Gospel. The Book ofQ and Christian Origins* (San Francisco : Harper,
1993) .
Meyer, P. D., « The Gentile Mission in Q », JBL 89 (1970), 405-17.
Neirynck, F., « Recent Developments in the Study of Q », in *Logia - The Sayings of Jesus,* ed. J. Delobel (Leuven : Peeters, 1982), 29-75.
-, *Q-Synopsis : The Double Tradition Passages in Greek* (rev. ed. ; Leuven : Peeters, 1995). Piper, R. A., *Wisdom in the Q-tradition* (SNTSMS 61 ; Cambridge Univ., 1989).
-, ed., *The Gospel behind the Gospels : Current Studies on Q* (NovTSup 75 Leiden : Brill, 1995). Robinson, J. M., « LOGOI SOPHON : On the

Gattung of Q », in *Trajectories through Early Christianity,* eds. Robinson and H. Koester (Philadelphia : Fortress 1971), 71-113.
-, « International Q Project », JBL 109 (1990), 499-501 et années suivantes.
-, ed., *Documenta Q* (Leuven : Peeters, 1996-). Le premier volume présente des reconstructions des deux derniers siècles. Finalement chacun des 235 versets de Q sera examiné.
Tuckett, C. M., « A Cynic Q ? » *Biblica* 70 (1989), 349-76.
-, « On the Relationship between Matthew and Luke, » NTS 30 (1984),
-*, Studies on Q* (Edinburgh : Clark, 1995).
-*, Q and the History of Early Christianity* (Peabody MA : Hendrickson, 1996).
Turner, N., « Q in Recent Thought », ExpTim 80 (1969-70), 324-28.
Vaage, L. E., *Galilean Upstarts : Jesus' First Followers According to Q* (Valley Forge, PA : Trinitx 1994
Vassiliadis, P., « The Nature and Extent of the Q Document », NovT 20 (1978), 49-73.
Worden, R. D., « Rédaction Criticism of Q : A Survey », JBL 97 (1975), 532-46.

Chapitre 7 : L'ÉVANGILE SELON MARC

Résumé des informations essentielles

Date : 60-75, plus probablement entre 68 et 73.

Auteur selon la tradition (ue siècle) : Marc, disciple et « interprète » de Pierre, habi-tuellement identifié avec le Jean-Marc des Actes, dont la mère avait une maison à Jéru-salem. Il accompagna Bamabé et Paul durant le « premier voyage missionnaire » et aida peut-être Pierre et Paul à Rome dans les années 60. Certains, qui rejettent cette attribution, admettent que l'auteur puisse avoir été un chrétien nommé Marc, inconnu par ailleurs.

Auteur d'après le contenu : Un hellénophone, qui ne fut pas un témoin oculaire du ministère de Jésus et commit des erreurs quant à la géographie de la Palestine. Il puisa dans des traditions sur Jésus préétablies (orales et probablement écrites) et s'adressa à une communauté qui avait apparemment subi persécution et défaillances.

Lieu supposé : Traditionnellement Rome (où les chrétiens étaient persécutés par Néron). Autres suggestions : Syrie, Transjordanie septentrionale, Décapole, Galilée.

Unité : Pas de raison majeure de penser à plus d'un auteur ; quelques-uns avancent l'idée de diverses éditions pour expliquer les différences dans l'usage que Mt et Le font de Mc. Intégrité : Mc se terminait probablement avec 16, 8. Des manuscrits ont ajouté d'autres conclusions racontant une ou des apparitions de Jésus ressuscité. La « finale longue » (16, 9-20) est le plus souvent considérée comme canonique.

Division : *

1, 1-8, 26 : Première partie : Ministère de guérison et prédication en Galilée

1. Introduction par Jean Baptiste ; une première journée ; controverse à Caphamaüm (1, 1-3, 6)
2. Jésus choisit les Douze et les forme par des paraboles et des actes de puissance ; incompréhension chez sa parenté de Nazareth (3, 7-6, 6)

3. Envoi des Douze ; première multiplication des pains ; marche sur les eaux ; controverse ; deuxième multiplication des pains ; incompréhension (6,7-8,26)

8,27-16,8 : Deuxième partie : Souffrance annoncée ; mort à Jérusalem ; résurrection +16, 9-20

1. Trois annonces de la passion ; confession de Pierre ; transfiguration ; enseignement de Jésus (8, 27-10, 52)
2. Ministère à Jérusalem : entrée ; actions et rencontres au Temple ; discours eschatologique (11, 1-13, 37)
3. Onction, dernier repas, passion, crucifixion, mise au tombeau, tombeau vide (14, 1-16, 8)
4. Finale décrivant des apparitions du ressuscité, ajoutée par un copiste postérieur (16, 9-20).

* Cette façon de diviser Mc vise à permettre au lecteur de suivre le cours de la pensée, mais on ne prétend nullement que l'évangéliste ait divisé ainsi son évangile (quoique le début des annonces de la passion au chapitre 8 semble marquer une division intentionnelle). En particulier, la distinction entre les unités (numériquement désignées ci-dessus) et leurs sous-unités est très floue, car ces dernières pourraient aisément être envisagées comme des unités. Des structures différentes ont été proposées par Achtemeier (Mark [ABD] 4, 546) ; Perkins (Mark [NlnterpB] 521-23) ; et Humphrey (Risen 4 [modèle chiastique]). Une division tripartite, comportant en 8, 27-10,45 (52) une pièce centrale consacrée au statut de disciple, est souvent envisagée, c'est le cas de E. Best dans ses écrits.

Pour étudier un livre du NT, la première étape est de le lire tout entier, lentement et attentivement. La lecture appliquée doit précéder (et rendre intelligible) toute spéculation savante sur le livre. C'est particulièrement important pour les évangiles, car ils nous sont souvent plus familiers que tout autre livre du NT ; et, si on ne lit pas avec attention, ce sont nos présupposés, et non les textes réels, qui commanderont nos réactions. Pour faciliter cette lecture attentive de Marc, l'AnaZyse *générale* initiale ignorera la préhistoire du matériel et traitera le récit tel qu'il nous est parvenu, en cherchant à voir quels en sont les traits et les accents. Dans les

évangiles (et les Actes) l'*Analyse* constituera presque un minicommentaire dans lequel les particularités de la pensée et de la technique de l'écrivain seront mises en lumière à travers le texte biblique. Proportionnellement, l'*Analyse* de Mc sera un peu plus longue que celle de Mt et de Le, parce que beaucoup de traits des évangiles se rencontrent ici pour la première fois (par exemple : paraboles, miracles). Ensuite des subdivisions seront consacrées à : *Sources, Comment interpréter Mc ?, Problème de l'auteur ; Lieu ou communauté en question ; Date de rédaction ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Analyse générale du message

Beaucoup d'exégètes voient une grande division en Mc 8, à peu près au milieu du récit du ministère de Jésus. Là, après avoir été régulièrement rejeté et incompris en dépit de tout ce qu'il a dit et fait, Jésus commence à proclamer la nécessité de la souffrance, de la mort et de la résurrection du Fils de l'homme dans le plan de Dieu. Par ce développement, qui sert à révéler l'identité christologique de Jésus, Mc veut transmettre un enseignement. Le lecteur peut certes apprendre beaucoup sur Jésus à partir des traditions de ses paraboles et de ses actes de puissance ; mais si cela n'est pas intimement associé au tableau de sa victoire par la souffrance, il ne peut le comprendre ni comprendre la vocation de ses disciples.

Première partie : ministère de guérison et prédication en Galilée (1,1-8, 26)

Mc, comme les autres évangiles, fait précéder le commencement de l'activité publique de Jésus par la proclamation de Jean Baptiste. La première moitié de l'évangile expose ensuite un ministère de prédication et d'actes de puissance (guérisons, multiplications des pains, tempêtes apaisées), d'enseignement en Galilée et dans les régions voisines. Bien que Jésus suscite un grand intérêt, il lutte contre les démons, l'incompréhension (de sa famille et, ce qui est plus significatif, des Douze qu'il a choisis pour l'accompagner) et le rejet hostile (par les pharisiens et les scribes).

L Introduction par Jean Baptiste ; une première journée ; controverses à Caphamaüm (1, 1-3, 6)

S'agit-il d'une unité avec trois ou quatre sous-unités, ou ces sous-unités devraient-elles être considérées comme des unités indépendantes ? Le plus important est que Mc tend clairement à regrouper les éléments, soit par la durée (en un jour), soit par la matière (controverses), soit par la forme (paraboles du chapitre 4).

L'ouverture de Mc (1, 1-15) présente le commencement de l'Évangile de Jésus Christ[226] comme l'accomplissement de Ml 3, 1 et de Is 40, 3. Jean Baptiste est le messager qui crie dans le désert pour préparer le chemin du Seigneur : il annonce celui qui baptisera dans l'Esprit saint : Jésus. Une voix d'en haut, en écho au Ps 2, 7 et à Is 42, 1, s'adresse à lui comme au Fils bien-aimé de Dieu ; et à son baptême l'Esprit descend[227]. Les affirmations selon lesquelles Jésus fut éprouvé par Satan (l'adversaire de l'Esprit), et Jean Baptiste arrêté, suggèrent dès le début au lecteur que la proclamation du royaume par Jésus va rencontrer des obstacles considérables. Si aux yeux de certains la proclamation signifie que le royaume ou le règne de Dieu est déjà là, la meilleure traduction du verbe *eggizein* est probablement « est proche » - le royaume se fait déjà sentir, mais n'est pas encore pleinement présent. Jésus commence par *appeler quatre hommes pour être ses disciples et des « pêcheurs » d'hommes (1, 16-20),* annonçant ainsi que ces hommes auront un rôle dans la proclamation. De fait, les réactions de ces disciples marqueront les grandes étapes de l'évangile.

En décrivant ce qui semble être *la première journée du ministère de Jésus (1, 21-38),* Mc familiarise les lecteurs avec ce qui se passe quand il proclame le royaume : il enseigne avec autorité dans la synagogue de Caphamaüm, exorcise un esprit impur (l'opposition permanente de Satan), guérit la belle-mère de Simon, puis d'autres malades et possédés, et finalement cherche un endroit pour prier le matin suivant, où il sera dérangé par l'appel pressant de ses disciples. Plusieurs éléments doivent être notés. Enseignement et exercice de la puissance divine par la guérison et l'expulsion des démons[228] sont unis dans la proclamation du royaume : l'avènement du règne de Dieu est donc une chose complexe. Ceux qui prétendent être le peuple de Dieu doivent reconnaître que certaines de leurs attitudes constituent un obstacle, et changer d'esprit ; la présence du mal, manifeste dans la douleur humaine, dans la souffrance et le péché, doit être

contrecarrée ; et le démon doit être vaincu. Jésus, à la différence des autres hommes, peut enseigner avec autorité, et même les démons lui obéissent - tout cela est lié au fait qu'il est le Fils de Dieu. Mais Mc ne montre jamais Jésus recevant cette autorité et ce pouvoir ; il le possède tout simplement à cause de ce qu'il est (n. 2 ci-dessus). Paradoxalement, l'esprit impur qui s'oppose à lui reconnaît qu'il est le Saint de Dieu, alors que les disciples qui le suivent ne le comprennent pas pleinement, en dépit de son enseignement et de ses actes de puissance.

En 1, 34 Jésus ne laisse pas parler les démons « car ils savent qui il est ». C'est la première mention de ce que les exégètes appellent le « secret messianique » de Mc, par lequel Jésus semble cacher son identité de Fils de Dieu, jusqu'à ce qu'elle soit manifeste après sa mort sur la croix. Nous commenterons plus loin (p. 195) la découverte et l'interprétation du « secret » par Wrede, mais la signification la plus simple du récit est celle-ci : la connaissance qu'a de lui le démon, si elle invoque un titre authentique, ne saisit pas le mystère de sa personne (qui, nous le verrons, implique la souffrance et la mort). En 1, 35-38, une rapide allusion est faite au combat, dans la vocation de Jésus, entre la prière paisible et l'action.

L'élargissement de l'activité de Jésus (1, 39-45). Le ministère de prédication de Jésus, y compris l'expulsion de démons et les guérisons, se déroule dans les villes de Galilée, zone géographique qui ira en s'étendant dans les chapitres suivants de Mc. Notons que le motif du silence (ou du secret) est maintenant étendu au lépreux guéri [229], car la publicité empêcherait Jésus de circuler ouvertement. Implicitement, l'enthousiasme pour le merveilleux pourrait aussi donner de Jésus une fausse interprétation.

Controverses à Caphamaüm (2, 1-3, 6). Dans cette ville de la mer de Galilée (ou lac de Génésareth), devenue le lieu de résidence de Jésus, Marc situe cinq incidents où les scribes, les pharisiens et d'autres, s'opposent à Jésus parce qu'il pardonne les péchés et s'associe à des pécheurs, que ses disciples s'abstiennent de jeûner, qu'eux et lui enfreignent les interdits du sabbat. Jésus est clairement présenté comme quelqu'un qui, par son autorité supérieure (2, 28 : « le Fils de l'homme est maître même du sabbat »), ne répond pas aux attentes religieuses de ses contemporains - attitude qui donne naissance à un complot des pharisiens et des hérodiens pour l'abattre. La proclamation du royaume de Dieu est contrariée non seulement par des

démons mais par des hommes, et cette opposition visera celui qui le proclame, Jésus.

2. *Jésus choisit les Douze et les forme en tant que disciples par des paraboles et des actes de puissance ; incompréhension dans sa parenté de Nazareth (3, 7-6, 6)*

Mc clôt la section précédente ou commence celle-ci par *un résumé (3, 7-12)*[230] montrant que le ministère de Jésus attire des foules toujours plus loin de la Galilée de 1, 39. Au cœur de cet appel qui vise le grand nombre, Jésus monte sur la montagne et *appelle les Douze (3, 13-19),* qu'il veut auprès de lui, et qu'il enverra *(apostellein,* d'où le mot « apôtre ») prêcher. Les chapitres suivants montrent ce qu'il dit et fait quand ils sont avec lui, probablement pour les former en vue de leur envoi (6, 7)[231]. On peut faire observer que Le 6, 13-15 et Ac 1, 13 présentent une liste des Douze qui diffère de celle de Mc (et de Mt 10, 2-4) par l'un des quatre derniers noms[232] ; de sorte qu'au temps de la rédaction des évangiles, un accord existait sur le choix des Douze par Jésus, mais le souvenir des membres secondaires était incertain (voir p. 250, 782, 805 ci-dessous et *NJBC* 81, 137-46).

Dans la séquence 3, 20-35 nous rencontrons un procédé littéraire que les spécialistes considèrent comme caractéristique du style de Mc, une intercalation (qui consiste à intercaler un récit à l'intérieur d'un autre), parfois appelée de manière assez inélégante le « sandwich marcien »[233]. Mc introduit dans une action qui s'étend dans la durée une autre scène pour occuper ce temps (la viande entre les deux tranches de pain), puis reprend l'action initiale et la mène à son terme. Ici, l'action commence avec les parents de Jésus, qui ne comprennent pas sa nouvelle manière de vivre, où il ne prend même pas le temps de manger (3, 20-21), et qui veulent le ramener à la maison. Le temps nécessaire pour les conduire de Nazareth jusqu'à la nouvelle résidence de Jésus à Caphamaüm est occupé par les scribes arrivant de Jérusalem (3, 22-30). L'objection des parents « Il a perdu le sens », correspond à celle des scribes « Il est possédé de Beelzéboul », la première exprimant l'incompréhension radicale, et la seconde l'incrédulité hostile. À la fin de cette intercalation (3, 31-35), la mère et les frères de Jésus arrivent enfin ; mais, maintenant que la proclamation du royaume a commencé, ils sont remplacés : « Quiconque fait la volonté de Dieu, celui-

là m'est un frère et une sœur et une mère[234] ». La scène intermédiaire avec les scribes de Jérusalem constitue l'une des déclarations les plus claires du Jésus de Mc sur Satan, dont le royaume s'oppose au royaume de Dieu. Avec l'apparition de Jésus, les deux royaumes sont en conflit. La parabole allégorique[235] en 3, 27 suggère que Satan est l'homme fort, maître de sa maison et de ses biens (ce monde) et que Jésus est l'homme, plus fort encore, qui est venu le ligoter et piller sa maison. Le blasphème impardonnable de Mc 3, 28-30 consiste à attribuer les œuvres de Jésus à un esprit impur plutôt qu'à l'Esprit saint[236].

La sous-section suivante (4,1-34) est une collection de paraboles et de dits paraboliques en rapport avec le royaume de Dieu, qui traitent, pour la plupart, de la croissance de la graine. Bien que le ministère de Jésus soit centré à Caphamaüm, sur la mer de Galilée, et que le cadre de ces paraboles soit une barque, le matériel des paraboles semble emprunté aux villages et aux fermes des collines de Nazareth, le pays de son enfance. Il n'y a pas de doute historique sérieux sur le fait que Jésus ait formulé son enseignement en paraboles[237]. Parce qu'elles sont polyvalentes, la pointe particulière des paraboles tire sa coloration du contexte dans lequel elles sont proclamées ou situées. Les spécialistes ont passé beaucoup de temps à reconstruire le contexte originel des paraboles durant la vie de Jésus et à le distinguer des réinterprétations et amplifications postérieures, quand les paraboles étaient prêchées dans les premières décennies chrétiennes[238] (dans les deux cas, parler de contextes préévangéliques est une spéculation). Le seul contexte certain est la situation des paraboles dans les évangiles existants - le fait que le contexte diffère parfois en Mc, Mt et Lc illustre la créativité des évangélistes dans la manière dont ils ont mis la tradition au service de leurs desseins pédagogiques.

Dans cette section du récit de Mc, trois paraboles sur la semence (le semeur, le grain qui pousse tout seul, le grain de sénevé) servent de commentaire à ce qui s'est passé lors de la proclamation du royaume par Jésus[239]. Dans la parabole du semeur, l'accent porte sur les différentes sortes de sols. L'interprétation fournie par Mc, même si elle ne provient pas de Jésus lui-même, est, semble-t-il, proche de l'idée originelle : seuls quelques-uns ont accepté la proclamation du royaume, et même chez eux il y eut des défaillances. Mais la semence a son pouvoir propre et elle mûrira

en son temps ; elle est comme le grain de sénevé qui commence petitement et s'épanouit largement. Ceux qui lisaient ou entendaient Mc pouvaient voir dans ces paraboles l'explication des échecs et des désillusions qu'ils expérimentaient comme chrétiens, et un signe d'espérance d'une croissance extraordinaire et d'une moisson abondante.

Mêlés aux paraboles de la semence on trouve des commentaires et des dits paraboliques sur « l'objet » de ces paraboles. C'est en particulier le cas de Mc 4, 11-12[240], où Jésus affirme que les paraboles sont données à ceux du dehors afin qu'ils ne voient ni ne comprennent et ne se convertissent pas ; un texte scandaleux si l'on ne comprend pas l'approche biblique de la prévoyance divine : ce qui est arrivé fait partie du dessein de Dieu. (Ainsi, en Ex 7, 3 Dieu révèle à Moïse son projet d'endurcir le cœur du pharaon afin qu'il n'écoute pas Moïse - explication rétrospective du fait que le pharaon résista.) En fait, Mc raconte ce qu'il voit comme le *résultat* négatif de l'enseignement de Jésus au sein de son propre peuple, dont la majorité n'a pas compris et a refusé de se convertir. Tout comme les visions symboliques accordées à Daniel dans l'AT, les paraboles constituent un « mystère » dont l'inter prétation n'est donnée par Dieu qu'aux élus (Dn 2, 22.27-28). Pour ceux qui ne comprennent pas, le mystère devient un facteur de destruction. Is 6, 9-10, où est annoncé l'échec du prophète à convertir Juda, fut largement utilisé dans le NT pour expliquer l'échec des disciples de Jésus à convaincre la plupart des juifs (Rm 11,7-8 ; Ac 28, 26-27 ; Jn 12, 37-40) ; Mc l'emploie ici (4, 12) comme commentaire des paraboles. Le dessein de Jésus (au sens propre) n'était pas aussi obscur, si l'on en croit ce qu'il dit de la lampe et des choses cachées en 4, 21-23, et le résumé de 4, 33-34 où il leur parle en paraboles « selon ce qu'ils pouvaient entendre ».

Quatre actions miraculeuses suivent en 4, 35-5, 43. Elles rappellent au lecteur d'aujourd'hui que la conception du monde au I^er^ siècle était très différente de la nôtre. Nombre d'exégètes modernes écartent totalement l'historicité du miraculeux [241] ; d'autres sont prêts à accepter les guérisons de Jésus parce qu'elles peuvent être liées à l'avènement du royaume comme une manifestation de la miséricorde de Dieu, mais rejettent l'historicité des miracles sur la « nature » tels que la tempête apaisée en Mc 4, 35-41. Cependant, cette distinction ne trouve aucun soutien dans le contexte vétéro-testamentaire où Dieu manifeste sa puissance sur toute la création.

Tout comme la maladie et la douleur, une tempête dangereuse reflète le royaume du mal ; aussi Jésus repousse-t-il le vent et la mer en 4, 39 comme il l'avait fait avec un démon en 1, 25. (De peur que l'on considère ce tableau comme incroyablement naïf, j'invite à observer que lorsqu'une tempête cause aujourd'hui mort et destruction, les gens se demandent pourquoi Dieu a permis cela ; ils ne mettent pas en accusation un système de hautes ou de basses pressions.) La victoire de Jésus sur la tempête est considérée comme l'action de celui qui est le plus fort (3, 27), à qui même le vent et la mer obéissent.

Le combat de Jésus avec le démon est encore plus dramatique dans la guérison du démoniaque gérasénien (5, 1-20), où Jésus expulse « Légion ». Le schéma du miracle ressemble à celui de l'histoire du démoniaque en 1, 21-28, qui reconnaît l'identité de Jésus. Cependant, les éléments narratifs, hauts en couleur et pleins d'imagination sont plus forts ici, par exemple la longue description de la violence de l'homme ; le besoin des démons d'avoir un endroit où aller[242], qui se conclut par leur transfert dans un troupeau de porcs ; et le portrait détaillé de l'homme guéri. La conclusion, où l'homme guéri est envoyé proclamer en Décapole ce que le Seigneur a fait, est importante, parce qu'elle va à l'encontre du courant du « secret messianique ». Les deux miracles de 5, 21-43 sont un autre cas d'intercalation marcienne (p. 172 ci-dessus : le « sandwich ») : Jésus part pour la maison de Jaïre en 5, 21-24 et y arrive pour ressusciter la fille de Jaïre en 5, 35-43, le temps intermédiaire étant occupé par la guérison de l'hémorroïsse en 5, 25-34. Dans l'histoire de cette femme, notons que la puissance nous est présentée comme une propriété de Jésus qui peut sortir de lui sans qu'il sache où elle va. La question « Qui a touché mes vêtements ? », la réponse sarcastique des disciples, et la confession de la femme ajoutent au drame. Mais cela pourrait donner l'impression, du moins inconsciemment, que Jésus ne connaissait pas tout - peut-être est-ce pour cela que le récit plus bref en Mt 9, 20-22 omet ces détails. La déclaration de Jésus « Ta foi t'a sauvée » (5, 34 ; 10, 52) montre que Mc n'interprète pas mécaniquement le pouvoir miraculeux de Jésus. Dans l'histoire de Jaïre nous voyons le trio Pierre, Jacques et Jean choisi pour accompagner Jésus [243]. Ils avaient été les premiers appelés des Douze ; et des indices dans Paul et les Actes laissent penser qu'ils étaient les plus connus. Par sa puissance

Jésus ressuscite la jeune fille à la vie d'ici-bas, mais les lecteurs chrétiens pouvaient voir dans la requête du père « qu'elle soit sauvée et qu'elle vive » (5, 23), et dans la conclusion « la fillette se leva » (5, 42), un présage du don par Jésus de la vie éternelle[244]. La scène se termine par une autre invitation au secret marcien (5, 43).

En 6, 1-6 Jésus retourne à Nazareth, son village ; ce qui constitue une inclusion avec le début de la scène (3, 21.31-35) où il rencontre « les siens » de Nazareth. Son enseignement dans la synagogue suscite le scepticisme. Les gens du lieu se souviennent de lui, le charpentier, et connaissent sa famille[245], aussi ni sa sagesse religieuse ni ses prodiges n'ont d'origine plausible à leurs yeux. Jésus conclut que nul n'est prophète en son pays, parmi les siens et dans sa propre maison[246]. En dépit de toutes les paraboles et des miracles que nous avons vus dans les chapitres intermédiaires, le ministère de Jésus n'a pas produit la foi chez ceux qui devaient le reconnaître, et son pouvoir (lequel, nous l'avons vu, dépend de la foi) y est impuissant.

3. Envoi des Douze ; première multiplication des pains ; marche sur les eaux ; controverse ; deuxième multiplication des pains ; incompréhension (6, 7-8, 26)

Ici aussi on peut se demander si cette section constitue une unité avec des sous- unités ou un certain nombre d'unités distinctes. Elle commence par l'envoi des Douze en mission et s'achève sur leur incompréhension persistante, avec pour grand thème les tentatives malheureuses de Jésus pour amener ses disciples à une foi suffisante - échec qui conduira à la deuxième partie de l'évangile, où il proclame que cela ne pourra aboutir qu'au terme de sa souffrance et de sa mort.

Dans la sous-section traitant de *la mission des Douze et d'Hérode (6, 7-33)* nous rencontrons une fois encore une intercalation marcienne ; car l'envoi *(apostellein)* des Douze est raconté en 6, 7-13 et leur retour en 6, 30-32, un récit de l'activité d'Hérode étant « mis en sandwich » en 6, 14-29 pour occuper le laps de temps intermédiaire. La mission des disciples de prêcher la conversion, d'expulser les démons et de soigner les malades est un prolongement de la mission spécifique de Jésus ; et il leur donne le pouvoir de l'accomplir. Les conditions austères (ni nourriture, ni argent, ni bagage) montrent bien que d'éventuels résultats ne devront rien aux moyens

humains ; et probablement les chrétiens de Mc attendaient-ils des missionnaires une telle austérité [247]. Entre le commencement et la fin de la mission, on nous dit que le roi Hérode (Antipas) a fait tuer Jean Baptiste, et s'affole à l'idée que Jésus pourrait être Jean Baptiste ressuscité des morts [248]. La destinée de Jean Baptiste est un avertissement : voilà le sort probable de Jésus - et de ceux qui poursuivent son œuvre.

La première multiplication des pains et la marche sur les eaux (6, 34-52) constituent une unité dans les quatre évangiles. Des différences dans le récit du miracle de la multiplication des pains en Jn, et la présence de ce qui peut en être une autre version dans la deuxième multiplication des pains de Mc 8, 1-9[249] (également Mt) suggèrent l'existence d'une tradition très ancienne qui a subi diverses adaptations dans la période de la prédication. C'est un exemple intéressant de signification à plusieurs niveaux. Au niveau le plus immédiatement narratif, la multiplication représente le pouvoir divin de Jésus mis au service d'une multitude affamée dont la situation touche son cœur. Il y a cependant aussi des échos de l'AT, par exemple de la multiplication des pains pour cent personnes par Elisée en 2 R 4, 42-44, et peut-être du miracle de la manne au temps de Moïse (« lieu désert » en 6, 32), tout comme la marche de Jésus sur les eaux peut faire écho à la traversée de la mer Rouge à pied sec. Commençant avec Jésus, et fortement développée dans la prédication ecclésiale, la mise en valeur de parallèles entre la vie de Jésus et des scènes de l'AT devint un élément essentiel de l'intelligence du dessein de Dieu. Sans doute un autre niveau de sens était-il encore perceptible pour les lecteurs de Mc, puisque l'action de Jésus en 6, 41 préfigurait ce qu'il ferait à la dernière Cène du pain qui est son corps (14, 22-23), action qui leur était familière par leurs propres célébrations eucharistiques[250]. Comme élément de ce symbolisme, ou pour elle- même, la multiplication des pains pouvait également être considérée comme une anticipation du banquet messianique. Ainsi, comme les paraboles, les miracles de Jésus pouvaient être polyvalents ; et un miracle pouvait parfaitement jouer un rôle parabolique.

Dans le second miracle, la marche sur les eaux, Mc offre un type de théophanie ou d'épiphanie ; car l'identité divine de Jésus est suggérée non seulement par le caractère extraordinaire du miracle mais aussi par la réponse de Jésus en 6, 50 : « C'est moi[251]. » Il est alors tout à fait saisissant

que les disciples n'aient compris ni ce miracle ni la multiplication, car leurs cœurs étaient endurcis (6, 52). Après les deux miracles, on trouve un *résumé marcien (6, 53-56)* sur l'enthousiasme des villageois galiléens devant les nombreuses guérisons de Jésus, certaines accomplies par le simple toucher de ses vêtements ; mais les lecteurs sont en droit de soupçonner que cet enthousiasme ne reflète ni une juste compréhension ni la foi.

Une controverse sur la pureté rituelle (7, 1-23) constitue une nouvelle illustration de l'incompréhension. En dépit de tous les miracles, ce qui chagrine particulièrement les pharisiens et les scribes venus de Jérusalem, c'est que quelques-uns des disciples de Jésus ne respectent pas la pureté rituelle, concept que 7, 3-4 doit expliquer aux lecteurs. La controverse amène Jésus à condamner les interprétations trop étroites, où il voit une tradition humaine qui dévalue et contrecarre l'intention authentique du commandement de Dieu sur la pureté du cœur. Si l'attitude fondamentale à l'égard de la Loi (7, 8.15) vient sans doute de Jésus, beaucoup d'exégètes suggèrent que l'application qu'il en fait en déclarant purs tous les aliments (7, 19) représente une idée développée dans la tradition, que Mc épouse. Les rudes combats autour de la nourriture cacher attestés dans Ac et Paul seraient difficiles à

expliquer si Jésus avait réglé le problème dès le début[252]. La foi de *la femme syro- phénicienne (7, 24-30)* dans la région de Tyr contraste nettement avec l'hostilité des autorités juives. (Ce n'est pas par accident que Mc situe à la suite une controverse alimentaire et la foi surprenante d'une païenne qui vient spontanément à Jésus, car c'étaient les deux grands problèmes qui divisaient les premiers chrétiens.) Certains ont été scandalisés par la réponse de Jésus en 7, 27, qui n'a rien d'égalitaire, puisqu'elle donne la priorité aux juifs (les enfants) et considère les « gentils » comme des chiens[253]. Ce scandale, pourtant, peut refléter le refus d'accepter Jésus comme un juif du I^er^ siècle. Paul aussi donne la priorité aux juifs (Rm 1, 16), et 1 P 2, 10 fait écho à la thèse de FAT selon laquelle les « gentils » n'ont pas de statut en tant que peuple. Si l'enfant de la femme est guérie à distance, le miracle suivant, *le sourd-bègue (7, 31-37),* montre au contraire un contact plus direct qu'à l'habitude entre Jésus et le malade (toucher des

oreilles, salive sur la langue, emploi de la formule araméenne transcrite *Ephphatha)*[254]. Mc indique que l'enthousiasme du peuple devant le pouvoir de Jésus l'emporte sur son ordre de garder le secret.

Même si, à l'origine, *la deuxième multiplication des pains (8,1-9)* peut avoir été un doublet de la première, elle a chez Mc un fort effet cumulatif en tant que manifestation supplémentaire de l'extraordinaire pouvoir de Jésus. À nouveau le contexte est celui d'une foule qui n'a rien à manger, et l'usage du verbe *eucharistein* (8, 6) soutient l'interprétation eucharistique[255]. Ce qui suit dans la scène avec *les disciples dans la barque (8, 10-21)* dramatise au plus haut point l'improbabilité absolue que Jésus puisse être accepté ou compris. Après tout ce qu'il a fait, les pharisiens cherchent encore un signe pour le mettre à l'épreuve ; et il est clair que les disciples dans la barque n'ont rien compris aux deux multiplications. *La guérison de l'aveugle (8, 22-26)* se présente comme un commentaire parabolique de la situation. L'homme ne regagne la vue que par étapes, puisque le premier geste de Jésus ne lui rend qu'une vision brouillée. C'est aussi la situation des disciples après tout ce que Jésus a fait jusqu'alors pour eux. Au deuxième geste de Jésus, l'homme voit clairement. La deuxième moitié de l'évangile décrira ce que Jésus doit faire pour que les disciples voient clair : souffrir, être mis à mort, ressusciter.

DEUXIÈME PARTIE : SOUFFRANCE ANNONCÉE ; MORT À JÉRUSALEM ; RÉSURRECTION (8, 27-16, 8 + 16, 9-20)

Jésus inaugure un changement de ton en annonçant clairement à trois reprises sa destinée - la première quand il se rend à Jérusalem, où tout ce qu'il annonce doit se passer. On observe aussi un changement du mode de narration dans cette deuxième moitié, car on y voit relativement peu d'actes de puissance (miracles), comme si Jésus reconnaissait que les miracles n'amèneront pas ses disciples à comprendre. Son action à Jérusalem est appréciée par la multitude mais détestable aux yeux des grands prêtres et des scribes. Finalement, ils montent un complot pour le tuer ; avec la coopération de Judas ils l'arrêtent après le repas pascal qu'il a pris avec ses disciples. Il est amené devant le grand prêtre et devant le procurateur romain, et condamné à être crucifié. Après sa mort un centurion romain reconnaît en lui le Fils de Dieu. Le troisième jour, le tombeau où il avait été

enseveli est trouvé vide ; un jeune homme (un ange) proclame que Jésus est ressuscité et qu'ils le verront en Galilée.

1. *Trois annonces de la passion ; profession de foi de Pierre ; transfiguration ; enseignement de Jésus (8, 27-10, 52)*

La deuxième partie commence avec la *profession de foi de Pierre, la première annonce de la passion, et ses suites (8, 27-9, 1).* Dans la première partie nous avions entendu des jugements négatifs sur Jésus (« Il a perdu le sens » ; « Il est possédé de Beelzéboul »). La profession de foi de Pierre (8, 27-30) vient au milieu d'appréciations plus positives : on voit en lui Jean Baptiste, ou Élie, ou l'un des prophètes. Pierre, ce porte-parole des disciples, qui est avec lui depuis 1, 16, va plus loin encore en proclamant que Jésus est le Messie, mais Jésus accueille cette déclaration en lui recommandant le même silence qu'il avait imposé au démon qui reconnaissait qu'il était le Fils de Dieu (3, 11-12). Les deux titres sont justes en eux-mêmes, mais ils ont été prononcés sans qu'y soit incluse la dimension de souffrance nécessaire. Jésus commence maintenant à souligner plus clairement cette composante par une annonce de sa propre passion (8, 31)[256]. Pierre rejette ce portrait du Fils de l'homme souffrant ; et Jésus répond que son manque d'intelligence est digne de Satan. Non seulement Jésus devra souffrir, mais aussi tous ceux qui le suivent (8, 34-37). En 8, 38 Jésus prévient que ceux qui ont honte de lui ici-bas, le Fils de l'homme rougira d'eux quand il viendra dans la gloire de son Père avec les saints anges. Cette remarquable déclaration christologique évoque apparemment la parousie (ou second avènement du Christ), mais le verset suivant (9, 1) fait-il de même lorsqu'il parle de ceux, ici présents, qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le royaume de Dieu venir avec puissance ? (Mt 16, 28 parle de l'avènement du Fils de l'homme.) Ou se réfère-t-il à la transfiguration qui suit immédiatement (comme le laisse supposer la numérotation du verset : 9, 1 au lieu de 8, 39) ? Cette interprétation permet de comprendre plus facilement les mots « ne goûteront pas la mort[257] » ?

La transfiguration (9, 2-13) suscite une réaction qui illustre à nouveau le peu de foi des disciples. Au commencement de la première partie, l'identité de Jésus comme Fils de Dieu avait été proclamée durant son baptême par une voix venue d'en haut ; mais les disciples n'étaient pas là à cet instant, et

jusqu'ici, durant le ministère public, aucun disciple de Jésus n'avait fait profession de foi de cette identité. Maintenant, au commencement de la deuxième partie, alors que la gloire de Jésus jusqu'ici cachée est rendue visible à trois de ses disciples (n. 18 ci-dessus), la voix d'en haut identifie de nouveau Jésus. La scène fait écho aux grandes théophanies de l'AT, puisqu'elle se situe sur une montagne en présence de Moïse et d'Élie, qui avaient rencontré Dieu sur le Sinaï (Horeb). Le « six jours après » de 9, 2 semble rappeler Ex 24, 16 où la nuée recouvre le Sinaï pendant six jours, et le jour suivant seulement Dieu appelle Moïse. Pierre, maladroitement, propose de prolonger l'expérience en dressant trois tentes, tout comme la Tente avait été bâtie après l'expérience du Sinaï (Ex 25-27 ; 36-38) ; mais en réalité il est terrifié et il ne sait quoi dire (Mc 9, 6). La discussion sur le chemin du retour fait écho à l'annonce de la passion (le Fils de l'homme doit souffrir et ressusciter des morts), mais ici à propos d'Élie. L'identification implicite d'Élie avec Jean Baptiste, qui vint avant Jésus et fut mis à mort (9, 13), peut être le fruit de la réflexion ecclésiale primitive sur la façon de lier les deux grands personnages de l'Évangile à la lumière de l'AT.

L'histoire du démoniaque épileptique (9, 14-29)[258], que les disciples de Jésus sont incapables de guérir pendant qu'il est sur la montagne, est racontée par Mc en un passage d'une longueur inhabituelle. Les symptômes sont typiques de l'épilepsie (comme le reconnaît Mt 17, 15), et pourtant, dans la conception du monde évangélique, le mal enduré par le garçon est décrit comme une possession démoniaque. Pourquoi les disciples n'ont-ils pas pu expulser ce démon ? C'est une question qui exaspère Jésus : « Engeance incrédule ! » La demande de secours du père : « Si tu peux » (9, 23) marque aussi un manque de foi implicite. « L'esprit muet et sourd » obéit à l'ordre de Jésus ; mais le lecteur reste sur une impression de mystère quand, à la fin, ce dernier dit à ses disciples : « Cette espèce-là ne peut sortir que par la prière. »

Un voyage à travers la Galilée commence avec *la deuxième annonce de la passion (9, 30-32),* qu'une fois encore les disciples ne comprennent pas. (La difficulté à écarter toutes ces annonces comme des créations postérieures à Jésus est illustrée en 9, 31, où beaucoup de spécialistes reconnaissent des traits sémitiques et une tradition ancienne.) À Caphamaüm, et finalement

lorsqu'il se met en route pour un voyage de mauvais augure en Judée (10, 1. 17), Jésus donne à ses disciples un *enseignement disparate en rapport avec le royaume (9, 33-10, 31).* Mc a rassemblé ici ce qu'il considère comme les dernières communications importantes avant que Jésus n'arrive à Jérusalem pour y mourir[259]. En 9, 33-35 Jésus prescrit aux Douze de ne pas chercher à être les plus grands dans le royaume, mais des serviteurs. L'ouverture du royaume est illustrée en 9, 36-41[260] par l'ordre de Jésus d'accueillir en son nom un enfant (c'est-à-dire une personne insignifiante), et par sa maxime « Qui n'est pas contre nous est pour nous ». L'attitude protectrice à l'encontre de ceux qui causent le scandale (c'est-à-dire ceux qui incitent au péché, 9, 42-48), est étendue aux petits qui croient ; les lecteurs de Marc doivent considérer qu'elle n'était pas seulement valable du temps de la vie de Jésus, mais s'applique encore à eux. Les Douze sont mis au défi d'être comme le feu et le sel (9, 49-50), qui purifie et donne du goût avant le temps du jugement.

Le voyage en Judée, l'instruction des foules, une question des pharisiens, constituent le contexte de l'enseignement de Jésus sur le mariage et le divorce (10, 1-12). Les pharisiens, sur la base de Dt 24, 1-4, autorisaient un époux à rédiger un acte répudiant sa femme s'il avait découvert « une tare à lui imputer », et les rabbis se demandaient si cette tare devait être quelque chose de très grave ou d'assez banal. Mais Jésus en appelle à Gn 1, 27 et 2, 24 pour rappeler l'unité créée par le mariage ; il veut interdire de rompre le lien conjugal : en conséquence, le remariage après un divorce est un adultère. (On trouve la même attitude chez les juifs qui produisirent les rouleaux de la mer Morte[261].) Une version de cette interdiction est conservée en Mt (deux fois), Le et 1 Co 7, 10-11 ; aussi est-il probable qu'il y ait eu du vivant de Jésus une controverse entre lui et d'autres juifs d'opinion différente sur ce problème. La difficulté de sa position fut reconnue par les premiers chrétiens, et sa déclaration très tôt commentée [262]. Par exemple, Mc 10, 12, qui étend la déclaration à une femme répudiant son mari (pratique non envisagée dans la loi de FAT), est probablement une adaptation à la situation des « gentils », auditeurs de l'évangile, chez qui les femmes pouvaient répudier leurs époux.

Jésus revient sur le problème de ceux qui entrent dans le royaume (10, 13-31). La plupart pensent qu'à l'arrière-plan du passage sur les enfants en 10,

13-16 se trouve la correction d'une attitude erronée qui exige, pour entrer dans le royaume, des réalisations, des capacités, un comportement ou un statut, alors qu'aux yeux de Jésus le royaume de Dieu exige seulement la réceptivité humaine, dont l'enfant est un bon exemple. Cette interprétation conduit Mc tout près de la notion paulinienne de justification par la foi[263]. Mais comment les adultes peuvent-ils montrer ou exprimer cette réceptivité ? Tel est le problème sous-jacent à la question du jeune homme riche en 10, 17. En réponse[264], Jésus ne s'écarte pas des commandements de Dieu énoncés dans FAT ; mais quand le jeune homme dit qu'il les a observés, Jésus, avec tendresse, lui demande de vendre ses biens et d'en donner le montant aux pauvres. Cela fait-il partie de ce qui est nécessaire pour hériter de la vie éternelle, ou cela s'applique-t-il seulement au statut des disciples qui marchent avec Jésus ? Les premiers chrétiens ne vendirent certes pas tous leurs biens, et 10, 24-27 montre que Jésus exige ce qui est impossible au regard des hommes, mais non à celui de Dieu. Ceux qui font de grands sacrifices pour Jésus seront récompensés maintenant et pour l'éternité (10, 29-31) ; mais la formule « avec des persécutions », qu'elle soit de Jésus ou de Mc, apporte une touche de réalisme importante pour leur destinée.

Le réalisme s'exprime aussi dans la *troisième annonce de la passion (10, 32-34)* - plus détaillée que les autres, les événements annoncés étant tout proches. Gagnés par l'urgence, Jacques et Jean posent la question des *premières places dans le royaume (10, 35-45).* Quand Jésus les défie de l'imiter en buvant sa coupe et en étant baptisés, c'est symboliquement un défi à souffrir. (La fuite des disciples à Gethsémani montrera que leur réponse confiante « Nous le pouvons » est très optimiste.) Bien qu'il y ait des places préparées (par Dieu), les disciples doivent apprendre que le modèle païen, où les chefs dominent en maîtres, ne sera pas celui du royaume proclamé par Jésus. Ici, c'est le service qui vous fait grands. « Le Fils de l'Homme lui-même n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » (10, 45) est un parfait résumé de l'esprit de ce royaume, un esprit anticipé en Is 53, 10-12.

Le voyage vers Jérusalem se conclut dans la région de Jéricho par une scène où *Jésus guérit l'aveugle Bartimée (10, 46-52).* Cet homme qui demande à grands cris la miséricorde de Jésus quand les autres lui disent de se taire symbolise tous ceux qui viendront à la rencontre du Christ et

s'entendront dire : « Ta foi t'a sauvé. » Mc nous livre ce témoignage d'une vue recouvrée comme un élément positif avant les sombres tableaux qu'il s'apprête à décrire à Jérusalem.

2. *Ministère à Jérusalem : entrée ; actions et rencontres au Temple ; discours eschatologique (11, 1-13, 37)*

Le récit donne l'impression que tout ce qui est décrit dans ces chapitres tient en trois jours (11, 1.12.20). Le premier jour *Jésus fait son entrée à Jérusalem (11, 1-11).* Deux disciples sont envoyés de sa base du mont des Oliviers, et tout se passe comme il l'avait annoncé. Il s'assied sur l'ânon qu'ils lui ramènent (peut-être une référence implicite à Za 9, 9 à propos de l'avènement du roi de Jérusalem) ; il est acclamé par des hosannas, une ligne du Ps 118, 26, et par l'exclamation de la foule sur l'avènement du royaume de « notre père David ». Jésus est ainsi proclamé roi, un roi qui restaurera le royaume terrestre davidique - mais cette reconnaissance honorifique est un nouveau malentendu. Une intercalation marcienne (« sandwich ») englobe les actions du jour suivant et du commencement du troisième : *le figuier stérile, les vendeurs chassés du Temple, le figuier desséché (11, 12-25)* Maudire un arbre parce qu'il ne porte pas de fruits semble à beaucoup irrationnel puisque, comme Mc le rappelle, ce moment, juste avant le temps de Pâques, n'est pas la saison des figues. Pourtant, la malédiction est semblable aux actions prophétiques de l'AT dont la bizarrerie même attire l'attention sur le message symboliquement présenté (Jr 19, 1-2.10-11 ; Ez 12, 1-7). L'arbre stérile représente les autorités juives dont les manquements ont été illustrés dans le geste de chasser les vendeurs du Temple ; ce Temple qu'elles ont transformé en repaire de brigands au lieu d'en faire une maison de prière pour tous les peuples (Jr 7, 11 ; Is 56, 7). De plus, les grands prêtres et les scribes cherchent à mettre Jésus à mort, [265] et leur futur châtiment est symbolisé par le dessèchement de l'arbre. L'élément miraculeux dans la malédiction/dessèchement devient en 11, 22-25 l'occasion pour Jésus de donner aux disciples une leçon sur la foi et le pouvoir de la prière[266]. (La recommandation aux disciples de pardonner pour que Dieu les pardonne ressemble au motif que Mt 6, 12 place dans le Notre Père.)

La malveillance des autorités, excitée par la purification du Temple, continue dans *la contestation de l'autorité de Jésus (11, 27-33).* C'est le

premier de plusieurs épisodes pièges par lesquels Mc va démontrer la sagesse supérieure de Jésus affronté à des adversaires mesquins. Notons que dans la trame du récit, bien qu'il soit mort, Jean Baptiste demeure un personnage avec lequel il faut compter. *La parabole des vignerons homicides (12, 1-12),* finalement dépouillés de la vigne[267], a le même motif que la malédiction du figuier, au grand émoi des autorités. D'autres pièges sont tendus à Jésus dans les questions des pharisiens et des hérodiens à propos de *l'impôt dû à César (12, 13-17)*[268] et des sadducéens sur *la résurrection (12, 18-27).* Tout cela montre bien la vive hostilité des autorités de tous bords envers Jésus, mais les chrétiens de Mc confrontés à des situations similaires peuvent aussi y avoir appris quelque chose : la primauté de Dieu et l'espérance de la résurrection. (Il est difficile de savoir dans quelle mesure l'évangéliste [ou Jésus] s'est prononcé dans un débat politique contemporain à propos des impôts.) Bien que Mc peigne à grands traits les adversaires de Jésus, il fait une exception à propos d'un scribe cultivé, qui demande quel est *le plus grand commandement (12, 28-34)* et à qui Jésus répond qu'il n'est pas loin du royaume de Dieu. L'amorce de la réponse est fascinante ; car elle cite la prière juive quotidienne, le *Shema* (« Écoute, Israël... ») de Dt 6, 4 [269] Cela signifie que des décennies après la naissance du christianisme, on apprenait encore aux « gentils » à réciter une prière juive comme un élément de l'exigence fondamentale de Dieu ! Les deux commandements enseignés par Jésus, combinant Dt 6, 5 et Lv 19, 18, insistent tous deux sur l'amour, dont les chrétiens veulent croire que c'est la caractéristique même de leur religion : une caractéristique qui, hélas, fait trop souvent défaut.

En réponse à tant de questions hostiles, Jésus pose lui-même une question difficile sur *le fils de David (12, 35-37).* Que le problème se soit posé ou non du vivant de Jésus, les premiers chrétiens eurent à faire effort pour percevoir qu'acclamer Jésus comme le Messie signifiait plus que sa simple royauté de la maison de David par l'onction (voir *FESBNT* 113-26). La *dénonciation de l'affectation publique des scribes (12, 38-40)* sert de toile de fond à la description d'une authentique attitude religieuse, *l'obole de la veuve (12, 41-44).*

La plus grande partie de l'activité de Jésus à Jérusalem s'est déroulée jusqu'alors dans la zone du Temple ; et c'est après avoir médité sur les

magnifiques bâtiments du Temple que, assis sur le mont des Oliviers, il délivre le *discours eschatologique (13, 1-37)* - le dernier discours de son ministère, qui vise la fin des temps. C'est une collection de rudes avertissements prophétiques (démolition du Temple ; persécution des disciples ; nécessité de veiller) et de signes apocalyptiques (imposteurs ; guerres ; abomination de la désolation régnant où elle ne le devrait pas ; phénomènes dans le ciel). L'interprétation présente de nombreux problèmes[270]. En supposant que le discours était organisé dans un certain ordre et que Jésus avait une connaissance détaillée de l'avenir, certains ont tenté de préciser ce qui était déjà arrivé et ce qui devait encore advenir. (Le fondamentalisme déforme particulièrement le sens quand les éléments symboliques de l'AT et de l'apocalyptique intertestamentaire sont pris pour des descriptions exactes d'événements attendus). Même ceux qui apprécient la nature symbolique de l'apocalyptique, sans avoir une approche fondamentaliste, pensent que le récit marcien est coloré par ce que l'évangéliste sait avoir déjà eu lieu, par exemple la persécution dans les synagogues ou devant les gouverneurs et les rois[271]. Pour la plupart des lecteurs, la chose essentielle est que le discours ne donne aucune date : d'une part, les disciples de Jésus ne doivent pas être induits en erreur par des spéculations et des affirmations que la fin est proche ; d'autre part, ils doivent veiller.

3. *Onction, dernière Cène, arrestation, procès, crucifixion, mise au tombeau, tombeau vide (14, 1-16, 8)*

Une autre inclusion est constituée par *la trahison de Judas et l'onction de Jésus (14, 1-11),* car Fonction est mise en sandwich dans le laps de temps entre le complot des autorités pour arrêter Jésus et l'arrivée de Judas qui le leur livre. L'onction étant faite en vue de l'ensevelissement, le lecteur pressent que le complot va réussir. Pour la femme anonyme qui fait Fonction, voir chapitre 9 ci-dessous, n. 33. *Les préparatifs de la Pâque (14, 12-16)* non seulement fournissent un contexte rituel à Faction de Jésus lors de la dernière Cène, mais illustrent aussi la capacité de Jésus à annoncer ce qui va arriver. Ce dernier thème se prolonge quand Jésus prophétise ce que vont faire Judas, les disciples et Pierre. *La dernière Cène (14, 17-25),* très brièvement racontée chez Mc, sert de cadre à la première de ces annonces ; et l'idée que Judas livrera Jésus contraste dramatiquement avec le don de

soi de Jésus dans la bénédiction eucharistique du pain et du vin : de son corps et de son sang.

La *section de Gethsémani (14, 26-52)* introduit la partie souffrante du récit marcien de la passion [272], quand Jésus quitte la salle du repas pour se rendre au mont des Oliviers. Dans cette transition, les prophéties sur la fuite des disciples et le reniement de Pierre prennent une tonalité tragique, et dans la suite du récit l'élément d'échec et d'abandon est plus fort chez Mc que dans tout autre récit de la passion. L'isolement de Jésus est dramatisé en trois étapes[273] lorsqu'il s'éloigne du groupe des disciples, puis des trois d'entre eux qui lui sont les plus chers, et tombe à terre, seul, demandant par trois fois au Père que la coupe passe loin de lui - cette coupe de souffrance qu'en 10, 39 il avait mis ses disciples au défi de boire ! Le Père reste silencieux et les disciples, par trois fois, sont trouvés endormis : Jésus accepte alors la volonté de Dieu et proclame que le Fils de l'homme doit maintenant être livré aux pécheurs, comme il l'avait annoncé à trois reprises. La première étape de la longue séquence de sa passion est le baiser (touche dramatique) que Judas lui donne pour le livrer à la foule envoyée par les grands prêtres et les scribes [274]. Non seulement tous les disciples s'enfuient, mais un jeune homme qui suivait Jésus s'enfuit nu. Les tentatives pour identifier le jeune homme sont probablement vaines *(BDM* 1, 294-304) ; il symbolise la faillite : ceux qui avaient tout quitté pour le suivre ont maintenant tout quitté pour le fuir.

Le procès juif : Jésus est condamné par le Sanhédrin et insulté pendant que Pierre le renie (14, 53-15,1). Ceux qui ont arrêté Jésus le remettent aux grands prêtres, aux anciens et aux scribes qui se réunissent en Sanhédrin[275] pour fixer son sort. Mc brosse, en un va-et-vient destiné à peindre leur caractère simultané, deux tableaux contrastés : dans l'un Jésus confesse courageusement qu'il est le Fils de Dieu ; dans l'autre Pierre jure avec force imprécations et nie le connaître. Ironiquement, au moment même où Jésus est insulté comme un faux prophète, la troisième de ses prophéties sur ses disciples s'accomplit. Bien que les autorités ne croient pas que Jésus puisse détruire le sanctuaire ni qu'il soit le Messie, le Fils du Béni (Dieu)[276], ces deux thèmes se vérifieront à sa mort. Les lecteurs de Mc percevaient probablement ici une anticipation des débats de leur temps, car en fin de compte les chrétiens verront dans la condamnation de Jésus la

raison pour laquelle Dieu avait permis aux Romains de détruire Jérusalem ; et l'identité de Jésus comme Fils de Dieu deviendra le point de division essentiel entre les chrétiens et les juifs.

Le procès romain : Jésus est livré à la crucifixion par Pilate et insulté (15, 2-20a). Les autorités juives remettent Jésus à Pilate. Mc fait clairement le parallèle entre les deux procès, de manière à bien mettre en valeur ce qui caractérise chacun d'eux. Dans les deux cas un personnage de premier plan, respectivement le grand prêtre et Pilate, pose une question clef qui reflète ses préoccupations : « Es-tu le Messie, le Fils du Béni ? » et « Es-tu le roi des juifs[277] ? » Mais il y a des faux témoins au procès juif ; et Pilate sait que Jésus a été livré par jalousie. Pourtant à la fin de chaque procès il est condamné, insulté et couvert de crachats - en tant que prophète par les membres du Sanhédrin juif, en tant que roi des juifs par les soldats romains. Rejeté par tous, Jésus est livré par Pilate à ses soldats pour être crucifié.

Crucifixion, mort et mise au tombeau (15, 20b-47). Avant la crucifixion, en route vers le lieu nommé Golgotha, Mc met en valeur le service rendu par Simon de Cyrène et, après la mort de Jésus sur la croix, celui rendu par Joseph d'Arimathie. Non sans ironie, les seuls qui l'assistent sont des hommes qui, pour autant qu'on le sache par Mc, n'ont jamais eu de contact avec lui. Les détails de la crucifixion rapportés par Mc évoquent les descriptions vétéro-testamentaires du juste souffrant, par exemple les deux boissons, le vin avec de la myrrhe au début et le vinaigre à la fin (Pr 31, 6-7 ; Ps 69, 22) ; le partage des vêtements (Ps 22, 19). Trois moments sont indiqués : la troisième, la sixième et la neuvième heure (9 heures, midi, 15 heures), avec une coloration de plus en plus tragique. A la troisième heure, trois groupes jouent un rôle au pied de la croix : les passants, les grands prêtres et les scribes, les criminels crucifiés avec Jésus. Tous se moquent de lui, en revenant sur les questions du procès juif (destruction du Temple, identité en tant que Messie). À midi, les ténèbres recouvrent la terre. À la neuvième heure, Jésus parle, pour la première et la dernière fois, du haut de la croix. Mc commençait son récit de la passion en 14, 36 par sa prière transcrite en araméen et en grec : « *Abba,* Père... éloigne de moi cette coupe » ; il clôt la passion de Jésus en 15, 34 avec une autre prière, citant en araméen et en grec les mots désespérés du Ps 22, 2 : « *Elôï, Elôï, lama sabachtani...* Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné[278] ? » Se

sentant abandonné et ne se permettant plus d'user du terme familial intime « Père », Jésus en est réduit à une forme d'adresse commune à tous les hommes, « Mon Dieu ». Mais aucune réponse ne vient avant sa mort. Or, en un renversement stupéfiant, au moment où il expire, Dieu le justifie sur le terrain même des accusations du procès juif : le voile qui marquait le sanctuaire du Temple se déchire, dépouillant le lieu de sa sainteté, et un « gentil » reconnaît une vérité que le grand prêtre ne pouvait accepter : « Vraiment, cet homme était le Fils de Dieu. »

Les femmes qui avaient assisté Jésus en Galilée et l'avaient accompagné à Jérusalem sont maintenant présentées en train de regarder de loin la mort de Jésus. Comme elles observent aussi le lieu où il est enseveli, elles feront le lien entre la mort et la découverte du tombeau vide qui révèle la résurrection[279]. L'ensevelissement est assuré par Joseph d'Arimathie, un membre pieux du Sanhédrin, probablement soucieux d'observer la loi, qui interdisait de garder jusqu'au lendemain le corps d'un homme pendu à un arbre.

Le tombeau vide et la résurrection (16, 1-8). Le corps de Jésus avait été enseveli à la hâte ; aussi, tôt le dimanche matin, après le repos du sabbat, les femmes achètent-elles des épices pour oindre le corps. La question rhétorique dramatique à propos de la pierre qu'il faudra rouler souligne l'intervention divine dans la scène : le tombeau est ouvert ; un jeune homme, en qui il faut presque certainement voir un ange, est là, mais pas le corps de Jésus. La proclamation retentissante, « Il est ressuscité... il vous précède en Galilée : c'est là que vous le verrez », représente le triomphe du Fils de l'homme, annoncé trois fois par Jésus (8, 31 ; 9, 31 ; 10, 34)[280].

La réaction des femmes en 16, 8 est surprenante. Elles désobéissent à l'ordre du jeune homme de rapporter aux disciples et à Pierre ce qu'elles ont vu ; elles s'enfuient, et par peur ne disent rien à personne[281]. La théologie de Mc est cohérente : s'il n'y a pas une rencontre personnelle de l'auditeur avec la souffrance et la croix à porter, la seule proclamation de la résurrection ne conduit pas à la foi.

4. *Une finale décrivant les apparitions du ressuscité ajoutée par un copiste postérieur (16, 9-20)*

Ce que je viens d'écrire est l'opinion de la majorité : l'évangile original se termine avec Mc 16, 8. Mais quelques exégètes soutiennent vigoureusement

l'hypothèse d'une fin perdue (une page finale de codex qui s'est détachée ?), affirmant que Mc aurait certainement raconté l'apparition en Galilée promise en 16, 7 (comme le fait Mt 28, 16-20). Une proclamation de la bonne nouvelle (un évangile) qui se termine sur la phrase : « elles ne dirent rien à personne, car elles avaient peur... » (16, 8) est troublante[282]. Le problème fut remarqué dès l'Antiquité, car certains manuscrits de Mc témoignent de trois conclusions différentes ajoutées par des copistes, probablement pour tenter de corriger le côté abrupt de 16, 8.

La meilleure finale attestée, évoquée ici, est appelée l'Appendice marcien ou « finale de Mc », version longue ; elle est publiée comme une partie du texte de Mc dans beaucoup de bibles[283]. Elle rapporte trois apparitions de Jésus ressuscité (à Marie-Madeleine, à deux disciples à la campagne, aux Onze pendant qu'ils étaient à table) et une ascension. En dépit des origines plus tardives de cet Appendice, le lecteur moyen d'aujourd'hui le trouve à la suite de 16, 1-8. Les femmes eurent peur de parler en 16, 8 ; mais l'apparition de Jésus à Marie-Madeleine la conduit à la foi. Elle partage la nouvelle avec les disciples de Jésus, mais ceux-ci ne la croient pas. Néanmoins, quand Jésus apparaît à deux d'entre eux, eux aussi sont saisis par la foi. Ils le disent aux autres, qui refusent de croire. Finalement Jésus apparaît aux Onze, leur reproche leur incrédulité, et les envoie dans le monde entier proclamer l'Évangile : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé. » Les trois exemples de ceux qui ont refusé à tort de croire sur la base de la parole d'autrui visent à mettre en garde ceux qui doivent croire sur la parole des disciples. L'Appendice s'achève sur la note consolante du Seigneur agissant avec ses disciples en mission et les confirmant par des signes miraculeux.

Sources

Quelles que soient ses sources, Marc[284] est un authentique auteur, qui a créé une œuvre véritable. Comme nous l'avons dit, l'évangile suit un plan d'ensemble, conduisant, à travers la première partie, vers la première annonce de la passion dans la deuxième partie. Une référence à la conclusion de la première partie (8, 18-21) réunit les deux multiplications des pains pour mettre en lumière l'incompréhension des disciples. Les deux procès de Jésus sont soigneusement mis en parallèle. Les prophéties de

Jésus concernant les disciples sont toutes réalisées quand on atteint le milieu du récit de la passion, et les thèmes évoqués à ce moment (procès juif) sont résolus à la mort de Jésus. Une partie de cette construction peut provenir de sources, mais beaucoup vient probablement de Marc lui-même. Son statut d'auteur se manifeste donc dans la façon dont il a disposé les matériaux, relié les récits, choisi les détails à rapporter, et mis les thèmes en valeur. Consiste-t-il aussi dans la création totale de paraboles, de miracles, ou d'autres histoires jusqu'alors absentes dans les traditions sur Jésus ? Les spécialistes en débattent, mais la réponse dépend évidemment de la nature et de l'étendue des sources de Mc et de notre capacité de les reconstruire. Voici quelques-unes des propositions.

Sources existantes extérieures à Mc

L'Évangile secret de Marc a été proposé comme une des sources de Mc, et une version brève de l'*Évangile de Pierre* comme une source pour la passion marcienne. Cette théorie exige un gros exercice d'imagination et a peu de partisans ; les lecteurs intéressés sont invités à lire les critiques énumérées au chapitre 6, n. 20, 21 ci-dessus. Quelques exégètes affirment que Marc connaissait Q et l'utilisa [285] ; mais comme, par définition, Q consiste en du matériel commun à Mt et Le et absent de Mc, cette thèse nous échappe.

Ensembles conservés en Mc

Un grand nombre de spécialistes soutiennent qu'un récit (ou des récits) prémarcien de la passion existait, sous-jacent au récit de la passion de Mc. Malheureusement, la reconstruction diffère beaucoup selon les auteurs. En *BDM* 2, 1492-1524, M. Soards passe en revue trente-cinq opinions sur la passion prémarcienne, et il n'y a pratiquement aucun verset auquel tous attribuent le même genre de source ou de tradition. Ceux pour qui Jean écrivit indépendamment de Mc voient dans les accords entre ces deux évangiles le signe d'un matériel préévangélique de la passion, mais ces accords ne vont pas jusqu'aux détails de la formulation du récit. La probabilité qu'il y ait eu un récit de passion prémarcien n'efface pas notre

doute réel quant à la méthodologie permettant de le reconstruire exactement ou complètement.

Des sources pour des ensembles plus petits ont également été proposées. Par exemple, on se demande si les cinq controverses en 2, 1-3, 6 ont été empruntées par Mc à une source[286]. Une source (voire une source orale et une source écrite) est très largement proposée pour les paraboles en 4, 1-34[287]. Quant aux récits marciens de miracles, il y a plusieurs théories. Par exemple, J. Achtemeier pose comme principe que deux cycles ont été assemblés [288], chacun consistant en un miracle lié à la mer, trois guérisons, et une multiplication des pains (respectivement en 4, 35-6, 44 et 6, 45-8, 26). En chacun d'eux Mc aurait interpolé un ensemble d'éléments (respectivement 6, 1-33 et 7, 1-23). On a aussi beaucoup débattu sur l'hypothèse d'une apocalypse prémarcienne sous-jacente à Mc 13 (n. 46 ci-dessus).

Pourquoi existe-t-il un tel désaccord sur la détection de sources prémarciennes écrites ? À la racine du débat, il y a des doutes sur l'applicabilité des critères employés pour déterminer en quoi Mc contribua à la (ou aux) source(s) perdue(s) qu'il employa[289]. Par exemple, on s'est livré à des études très attentives du style marcien, de son vocabulaire et de sa syntaxe ; et elles sont très utiles dans la discussion du problème synoptique pour distinguer l'écriture de Mc de celles de Mt et Le [290]. Il est beaucoup plus difficile de savoir avec certitude comment utiliser

l'information recueillie dans ces études pour reconnaître les sources supposées de Mc. Le style d'un tel document était-il différent de celui de Mc ? Il n'est pas inconcevable que Mc ait acquis son style d'écriture à partir de celui d'une source qu'il considérait comme suffisamment autorisée (voire sacrée) pour l'utiliser, tout comme une bonne partie des prédicateurs francophones tirent, consciemment ou non, leur formulation et leur style oratoire de la B J ou de la TOB. Si le style de la source était différent de celui de Mc, ce dernier l'a-t-il copié servilement, nous permettant ainsi de le distinguer de ses propres additions ? Ou bien, ayant lu le contenu, l'a-t-il reformulé dans son propre style ? Cette dernière technique rendrait pratiquement impossible toute distinction entre ce qu'il a repris et ce qu'il a créé.

Les marques d'assemblage (soudures) sont souvent invoquées comme indices de ce qui est marcien ou prémarcien ; elles ne sont pourtant pas aussi satisfaisantes que beaucoup le pensent. En observant Mc (ou un évangile quelconque), on peut voir que telle séquence est maladroite parce qu'en un point particulier la transition d'une section à l'autre est médiocre. Si le texte, des deux côtés de cette « soudure », est quelque peu dissonant, on peut estimer que la maladresse provient non d'une piètre écriture, mais de ce que quelqu'un a mis bout à bout deux éléments qui n'étaient pas faits pour aller ensemble. Mais la question demeure. Est-ce Mc qui a fait la soudure, ou cet assemblage maladroit était-il déjà dans la source ? La liaison est-elle réellement maladroite, ou la maladresse est-elle à chercher dans l'œil du spectateur, qui juge à partir d'un point de vue parfaitement étranger à l'évangéliste ? (Voir des exemples dans Meagher *[Clumsy].* Sur ce point, il faut reconnaître que le texte actuel, jugé maladroit, a eu suffisamment de sens pour que l'écrivain/ éditeur final le copie ou le compose.

La présence en Mc de matériaux de styles différents est proposée comme un critère pour distinguer la composition marcienne de ses sources supposées. Mais ce critère comporte aussi ses risques. Mc faisait-il varier délibérément son style en fonction de ce qu'il décrivait ? S'il ne fut pas toujours cohérent, la présence de différents styles n'est pas un indice sûr pour distinguer ce qui est prémarcien de ce qui est marcien. En outre, pour juger le style, nous devons prendre en compte la forte influence de l'oralité sur Mc. La tradition orale sur Jésus était prêchée depuis des décennies ; et même quand elle fut mise par écrit, l'influence orale continua. Certains, comme W. H. Kelber (chapitre 6, n. 28 ci-dessus)[291], voient une rupture nette entre oralité et textualité en Mc, le premier évangile écrit. Cependant, les modèles d'oralité de Kelber sont empruntés à une société préalphabétisée, alors que Jésus et ceux qui le proclamaient vivaient dans un judaïsme où le paradigme de la conservation de la parole de Dieu était l'Écriture, et donc dans un contexte où oralité et textualité étaient combinées [292]. Dans son ouvrage *Mark, The Gospel as Story,* Best souligne qu'il y a une forte continuité entre la tradition orale et la forme écrite de Mc. En fait, des signes d'oralité sont évidents dans l'écriture de Mc, comme l'a démontré J. Dewey de manière convaincante[293]. Cette oralité est

manifeste non seulement dans ce que Marc a repris, mais dans la façon dont il le présente. Dans un contexte ou oralité et textualité étaient mêlées, Marc était-il toujours cohérent dans la manière dont il traitait ses sources supposées, ou copiait-il parfois, et parfois reformulait-il, en particulier lorsqu'il réunissait des matériaux d'origine orale et d'origine écrite ? Cette possibilité affaiblit les arguments en faveur de sources fondées sur différents styles dans l'évangile marcien.

Ces difficultés n'ont pas été mentionnées pour déprécier la quête intense de sources martiennes, mais elles montrent bien l'incertitude des résultats. L'importance de cette observation apparaîtra clairement dans la sous-section suivante.

Comment interpréter Mc ?

Mc a été interprété de bien des façons. Cette diversité provient en partie des différentes méthodes d'interprétation utilisées aujourd'hui. Des ouvrages entiers sur Mc ont été consacrés à la critique de la rédaction, aux formes structurelles, à la critique narrative, à la critique socio-rhétorique et à la critique socio-politique [294]. Pour certains, l'origine de Mc est à rechercher, en tout ou partie, dans la liturgie : par exemple Mc serait composé de leçons à lire à l'église (Carrington), ou modelé par une liturgie baptismale pascale (le jeune homme en robe blanche le dimanche de Pâques en 16, 5), ou par les heures liturgiques du vendredi saint (14, 17-15, 42 : une journée marquée par les indications martiennes des intervalles de trois heures). Bilezikian *(Liberated)* voit dans Mc le schéma classique d'une tragédie grecque ; Robbins *(Jésus)* compare l'évangile au texte de Xénophon sur Socrate, autrement dit à la biographie d'un maître rassembleur de disciples. Humphrey prend pour modèle la personnification de la Sagesse dans l'AT, en particulier dans le Livre de la Sagesse. Les lecteurs peuvent certes apprendre quelque chose de telles approches (ou de leur désaccord avec elles), mais je voudrais me concentrer sur un problème particulier que les spécialistes ont trouvé (ou créé) en interprétant Mc, et dont ils ont souvent tiré des interprétations radicalement différentes.

Un problème d'interprétation dans l'évangile TEL QUE NOUS LE LISONS AUJOURD'HUI

On le détecte parfois, en particulier dans certains passages énigmatiques. Parmi ceux-ci : le but, apparemment négatif, de raconter des paraboles à ceux de l'extérieur (4, 11-12 : « afin qu'ils aient beau regarder et ils ne voient pas, qu'ils aient beau entendre et ils ne comprennent pas, de peur qu'ils ne se convertissent et qu'il ne leur soit pardonné ») ; le symbolisme du jeune homme qui s'enfuit nu (14, 51-52) ; la conclusion abrupte, où les femmes ne transmettent pas la nouvelle que Jésus est ressuscité et ne disent pas à Pierre et aux disciples d'aller en Galilée (16, 8). Pourtant, ces passages difficiles ne sont ni insurmontables ni tellement nombreux.

On peut, outre ceux-ci, citer des problèmes particuliers mis en lumière dans différentes approches de l'évangile. En 1901 l'exégète allemand W. Wrede[295] proposa sa théorie selon laquelle le secret sur le Messie était un

élément important de Mc : bien que Jésus soit le Messie (ou le Fils de Dieu), il le cache et dit à ses disciples de ne pas révéler à d'autres ses guérisons miraculeuses, avec ce résultat que seuls des démons reconnaissent son identité. Wrede considérait ce tableau comme historiquement peu plausible. Le secret messianique avait été inventé (avant même Mc, mais lui en avait fait un élément central) pour faciliter le transfert de traditions primitives non messianiques dans une proclamation de Jésus-Messie. La thèse de Wrede reçut un très large accueil en Allemagne et devint un élément clef pour montrer que Mc était une composition hautement théologique, plutôt qu'un récit fondamentalement historique. Il y a cependant des objections à cette thèse. Si Mc est une œuvre clairement théologique, il est possible de poser en principe que sa christologie remonte aux niveaux les plus anciens, voire à Jésus lui-même (voir *BINTC* 73-80). Le secret messianique de Mc (qu'aux yeux de beaucoup Wrede a exagéré) a peut-être ses racines dans le rejet historique par Jésus de certaines aspirations messianiques de son temps et dans le fait que Jésus n'avait pas un langage théologique suffisamment élaboré pour exprimer lui-même son identité. En tout cas, et pour diverses raisons, la majorité des exégètes ne considère sans doute plus le secret messianique comme la question clef de l'interprétation de Mc.

À cause de sa réputation de commentateur littéraire, la critique de la narration par F. Kermode[296] a retenu l'attention de beaucoup. Se prononçant de manière peu flatteuse sur une bonne partie de l'exégèse biblique, Kermode souligne l'obscurité de Mc, de sorte qu'au milieu de moments de splendeur, l'évangile demeure fondamentalement un mystère, comme les paraboles, excluant arbitrairement des lecteurs du royaume. Laissant de côté le point de savoir si Kermode dans son livre a compris l'exégèse et n'a pas substitué l'art à la science, on peut objecter qu'il a isolé l'écriture de Mc de sa théologie chrétienne fondamentale. Les motifs de la désobéissance, de l'échec, de l'incompréhension et des ténèbres sont essentiels en Mc ; mais la mort de Jésus sur la croix, le moment le plus sombre de l'évangile, n'est pas la fin. La puissance de Dieu s'impose, et un homme du dehors comme le centurion romain n'est pas exclu, il comprend. Quel que soit le désarroi des femmes au tombeau, le lecteur n'est pas laissé dans l'incertitude : le Christ est ressuscité et on peut le voir.

Autres problèmes d'interprétation

De tels problèmes sont fondés sur des présupposés concernant ce qui a précédé Mc. Dès le départ, il faut souligner deux précautions (qui réapparaîtront dans les remarques ci-dessous). *Premièrement,* si une large majorité de spécialistes pense que Mt et Lc utilisent Mc et Q, les sources de Mc et de Jn sont beaucoup plus hypothétiques. Reconstruire la théologie de ces sources inexistantes (comme si une source représentait la perspective totale de ceux qui l'ont écrite ou entendue) est doublement hypothétique. Évaluer la théologie marcienne ou johannique sur la base de corrections apportées à ce qui est reçu des sources est triplement hypothétique. *Deuxièmement,* les commentateurs utilisent aussi les changements supposés pour construire l'histoire de la communauté marcienne et/ou l'intention de Mc de corriger d'autres groupes de chrétiens. Les quatre évangélistes, qu'ils aient été ou non en contact actif avec des juifs, condamnent sévèrement l'incapacité des juifs à reconnaître Jésus comme le Messie. Dans les évangiles, cependant, seul Jn (6,61-66 ; 12, 42) blâme spécifiquement des groupes de croyants dont il juge la foi insatisfaisante ; il est donc légitime de lire Jn comme en partie écrit pour corriger d'autres chrétiens. On ne trouve pas une telle critique ouverte en Mc, et l'interpréter de cette façon va très au-delà du texte. Voici quelques exemples[297 298] :

a) Si Marc connaissait l'*Évangile secret de Marc*[13], l'*Évangile de Pierre,* et/ou certains apocryphes gnostiques, on pourrait penser qu'en les corrigeant ou en les rejetant il a soutenu une christologie mesurée et crédible, à l'encontre de conceptions du Christ extravagantes, exotiques (voire érotiques) plus originales. Ainsi Marc aurait-il omis l'idée que Jésus n'éprouva nulle souffrance sur la croix *(l'Év. de Pierre),* ou l'image d'un gigantesque Jésus ressuscité accompagné d'une croix qui bouge et parle *(Év. de Pierre),* ou encore la scène où Jésus mangea et passa la nuit avec un jeune homme pratiquement nu qu'il avait ressuscité des morts *(Év. secret)*. Ou bien, avec ses références aux Douze et sa description des femmes incapables de parler de la résurrection, Marc aurait soutenu un christianisme mâle et autoritaire contre un christianisme charismatique, où les femmes jouaient un rôle égal et auraient reçu des révélations après la résurrection (les évangiles gnostiques). Si des exégètes comme Crossan et H. Koester supposent une dépendance marcienne à l'égard de ce genre

d'aprocryphes, les indices sont si minces que cette approche est rejetée par la grande majorité. Sans aucun procès d'intention, on peut se demander si une telle interprétation ne déprécie pas implicitement un christianisme confessant qui considère Mc comme normatif pour la foi.

b) Si Mc utilisa un recueil préévangélique de miracles, peut-être rejeta-t-il l'approche, dans cette source, de Jésus comme *theios aner* (« homme divin »)[299]. (Dans un commentaire général sur les miracles, T. J. Weeden[300] pense que la christologie du *theios aner* était dominante dans la communauté à laquelle Marc s'adressait, et que celle-ci l'associait aux disciples de Jésus ; Marc aurait écrit alors pour discréditer ces disciples et la miraculeuse théologie-sans-souffrance qui leur est associée.) Au-delà du caractère hypothétique d'une telle source et de l'usage correcteur qu'en fait Mc, signalons ces problèmes : une idéologie du *theios aner* existait-elle (p. 123, 145 ci-dessus) ? Les cycles de miracles d'Élie et d'Élisée dans l'AT n'offrent-ils pas une meilleure analogie avec les miracles évangéliques que ne le font les actions proposées de faiseurs de miracles hellénistiques ? L'approche critique des faiseurs de miracles n'est-elle pas un reflet du scepticisme moderne sur toute image de Jésus thaumaturge ? Si l'on accepte la possibilité de miracles (guérisons, réanimations de défunts, multiplications des pains, etc.), il est normal qu'une source où Jésus en accomplissait le dote de pouvoirs surnaturels. (Dans l'évangile, seuls les incrédules imputent son pouvoir à Beelzéboul, une source chrétienne les attribuerait donc au statut supérieur de Jésus ou à sa relation personnelle avec Dieu.) Mc ne fait preuve d'aucun scepticisme sur la réalité des *dynameis* ou actes de puissance de Jésus[301]. Cela dit, l'évangile peut être envisagé comme condamnant deux conceptions des miracles. Le Jésus de Mc refuse explicitement de faire des miracles pour manifester ou prouver ses pouvoirs, et implicitement son image d'un homme qui accomplit des actes de puissance est associée à celle d'un maître ayant autorité et d'un homme de douleur. Si donc Mc utilisa une source qui privilégiait Jésus comme thaumaturge triomphant, ou comme un homme faisant un vain étalage de sa puissance miraculeuse, il l'a corrigée. Quant aux disciples, E. Best[302] a soutenu de manière convaincante que le tableau de leur défaillance en Mc visait à servir d'exemple pastoral pour les destinataires qui avaient aussi connu la

défaillance, plutôt que de polémique contre une position fausse. Les lecteurs doivent se reconnaître eux-mêmes dans les disciples.

c) Si Mc utilisa un recueil préévangélique de paraboles, dans cette source Jésus n'était peut-être qu'un maître itinérant à la façon sophiste, contestant les mœurs ordinaires du temps. Mc aurait alors imposé une christologie à sa source en y mêlant des éléments présentant Jésus comme le Messie et le Fils de Dieu. Une telle conception est, d'une certaine façon, une variante de la théorie de Wrede du secret messianique, mais combinée avec des thèses sur la priorité de Q et sur la conception du Christ dans la communauté Q (p. 159-165 ci-dessus ; p. 883-884 ci-dessous). Cependant, une fois encore, des étapes prémarciennes non christologiques du christianisme sont purement hypothétiques et vont à l'encontre de nombreux indices.

Bien que beaucoup de spécialistes estimables du NT aient bâti leurs analyses de la pensée marcienne en fonction de corrections que Mc aurait apportées à des sources présumées, l'incertitude de la reconstruction des sources rend leur analyse très discutable. En outre, même quand Mc critique un certain modèle de pensée, par exemple une christologie sans douleur, ce modèle erroné peut refléter simplement une tendance chrétienne générale, sans qu'il y ait de source spécifique, ni même de groupe chrétien spécifique pour la soutenir.

Lire l'évangile au premier degré [303]

Cela peut sembler naïf, mais pour des raisons pratiques je recommande aux lecteurs qui abordent Mc d'ignorer les présupposés savants fondés sur des controverses issues des sources, ainsi que les théories sur une obscurité délibérée. Ils comprendront mieux Mc en le lisant au premier degré. En particulier, la probabilité que Mt et Lc se soient tous deux fondés sur Mc signifie sans doute que la christologie de Mc était largement divulguée[304]. Je voudrais croquer sur le vif le récit marcien de base tel qu'il émerge d'une lecture au premier degré, permettant aux divers titres christologiques (Fils de l'homme, Messie, Fils de Dieu) de se rehausser harmonieusement les uns les autres[305].

Accomplissant les prophéties d'Isaïe et introduite par Jean Baptiste, une nouvelle action divine pour libérer le peuple de Dieu a commencé. Une

voix céleste, faisant écho au psaume 2, informe le lecteur dès le début que Jésus est le Fils unique de Dieu. Pour introduire dans le monde le royaume ou règne de Dieu, il a le pouvoir d'enseigner et de poser des actes qui dépassent toute attente. Il est cependant éprouvé et contesté par Satan ou les démons qui ont eux aussi du pouvoir - présage du dénouement de l'histoire dans la passion. Quand Jésus guérit, calme la tempête, nourrit les affamés et pardonne les péchés, il manifeste par tout cela que le mal est déjà vaincu ; pourtant les démons résistent à cette invasion de leur territoire par le royaume de Dieu. Une autre opposition provient de ceux qui rejettent l'enseignement de Jésus et contestent son pouvoir, un rejet exprimé en particulier par les pharisiens et les scribes. Enfin, l'opposition se reflète dans le fait que ceux qui l'acceptent et le suivent ne le comprennent pas. Ils ont leur propre conception de la royauté : celle-ci se caractérise par un succès triomphal immédiat et par la souveraineté sur les autres, à la manière des rois de ce monde. Jésus tente de montrer à ceux qui le suivent que les valeurs de Dieu sont différentes : ceux qui n'ont pas de pouvoir sont plus ouverts au règne de Dieu que les puissants, et il n'y a rien de plus efficace que la souffrance pour aider à reconnaître que l'on a besoin de Dieu. Pourtant, au milieu de l'évangile, il est clair que Jésus ne réussit pas, aussi commence-t-il à proclamer que lui-même devra souffrir et mourir. (Même si Jésus a annoncé sa résurrection, ses paroles en Mc 13 montrent que la fin ne viendra pas immédiatement et que persécution et échec ne seront pas épargnés à ses disciples.) Ceux-ci ne comprennent toujours pas, et tous s'effondrent quand il est arrêté. Il est abandonné lors de sa passion, injustement condamné par le grand prêtre de son peuple et par le procurateur romain, et insulté par tous. Même Dieu semble ne pas l'entendre ; et cependant au moment même où Jésus a touché le fond de la souffrance dans la mort, Dieu le justifie en montrant que ce qu'il disait est vrai. Il est ressuscité des morts, et ses disciples le reverront en Galilée. En ce lieu où ils l'ont suivi pour la première fois ils vont le suivre à nouveau, mais après avoir désormais commencé à faire l'apprentissage de la souffrance.

Au moment où Marc écrivait, on avait prêché depuis déjà plusieurs décennies que Jésus était le Christ. Pour apprécier en quoi ce premier portrait écrit conservé a marqué notre héritage chrétien, il faut réfléchir à ce que nous saurions de Jésus si nous n'avions que les lettres de Paul. Nous

aurions une magnifique théologie sur ce que Dieu a fait dans le Christ, mais Jésus serait presque sans visage. À Marc revient l'honneur d'avoir peint ce « visage » et d'en avoir fait une part essentielle de l'Évangile éternel.

Problème de l'auteur

Le titre « Evangile selon Marc » fut attaché à cet écrit vers la fin du 11e siècle (ou peut-être plus tôt ; voir Hengel, *Studies* 64-84). Au milieu du IIe siècle, Justin *(Tryphon* 106, 3) se réfère aux « Mémoires de Pierre » à propos d'un passage qu'on ne trouve qu'en Mc 3, 16-17. Eusèbe *(HE* 3, 39, 15-16) rappelle une tradition du début du ne siècle sur Mc et Mt que Papias reçut « des anciens »[306] :

« Marc, étant devenu l'interprète/traducteur de Pierre, mit par écrit avec exactitude, mais cependant pas dans l'ordre, tout ce qu'il se rappelait de ce qui avait été dit ou fait par le Seigneur. Car il n'avait ni entendu ni suivi le Seigneur ; mais plus tard (comme je l'ai dit) il suivit Pierre, qui avait l'habitude d'adapter ses instructions aux besoins [du moment ou de l'auditoire], mais sans idée de faire un compte rendu ordonné des paroles *[logia]* du Seigneur. En conséquence, Marc n'eut pas tort de mettre par écrit certaines choses comme il se les rappelait, car il se donna pour but de ne rien omettre de ce qu'il avait entendu et de ne rien établir faussement.

Papias rapporta ces choses à propos de Marc ; mais à propos de Matthieu il dit ceci : « Matthieu réunit donc en langue hébraïque [= araméen ?] les paroles *[logia]* et chacun les interpréta [ou les traduisit] comme il en était capable. »

Laissant de côté pour le moment la valeur historique de la tradition de Papias, interrogeons-nous sur le Marc dont il parle. Le nom Marc (grec *Markos,* latin *Marcus)* n'était pas rare *(cf.* Marc Antoine), ce qui complique les références du NT à un personnage de ce nom. Les Actes nous informent de l'existence d'un homme, nommé par trois fois « Jean surnommé Marc », mais une seule fois (15, 39) simplement « Marc », et qui est associé à Pierre, Paul et Bamabé[307]. En Phm 24, dans une lettre incontestablement authentique écrite entre 55 et 63, Paul mentionne un certain Marc comme coopérateur, présent avec lui à l'endroit d'où il écrit (peut-être Rome, mais plus probablement Éphèse, durant le « troisième voyage missionnaire »).

Col 4, 10, qui suppose la même situation que Phm et en dépend peut-être, élabore le portrait de ce Marc ; il est le cousin de Bamabé[308]. 1 P (5, 13), écrite de Rome, identifie Marc comme le « fils » de Pierre qui est auprès de lui. En 2 Tm 4, 11, alors que Paul semblait mourant en prison (à Rome ?), il demande que Marc lui soit envoyé, car « il lui est précieux ». Il est *possible* de combiner tous les éléments en une image composite d'un « Jean surnommé Marc » : il était connu de Pierre à Jérusalem ; il fut ensuite un compagnon de Paul, mais se querella avec lui dans la période 46-50 ; après quelques années ce Marc-là se réconcilia avec l'apôtre et redevint un compagnon, venant finalement à Rome dans les années 60, où il fut précieux à la fois pour Paul et Pierre avant leur martyre.

Il est plus que probable que la tradition de Papias évoquait ce Jean-Marc comme celui qui avait mis par écrit ce que le Seigneur avait dit et fait. Dans quelle mesure cette tradition est-elle plausible ? D'un côté, si Papias la reçut des anciens, nous aurions affaire à une tradition forgée peu de décennies après la rédaction. Si quelqu'un inventa une tradition sur l'auteur, pourquoi attribuer l'évangile à un personnage chrétien aussi secondaire ? De l'autre côté, les indices internes à l'évangile fournissent peu d'éléments pour soutenir le tableau de Papias, et beaucoup le mettent en question. Le fait qu'en Mc Pierre soit le plus important des Douze et presque leur représentant ne signifie pas qu'il soit la source de l'évangile. On pourrait tirer à peu près la même impression sur Pierre de ce qu'en dit Paul en Ga et 1 Co, de sorte que l'importance de Pierre était simplement une donnée de fait. Que l'auteur de cet évangile grec soit Jean-Marc, un juif de Jérusalem (parlant probablement araméen) devenu très tôt chrétien, est difficile à concilier avec l'impression que Mc ne paraît pas être une traduction de l'araméen[309] : il semble dépendre de traditions (et peut-être déjà de sources formées) reçues en grec, et l'auteur est apparemment peu au fait de la géographie palestinienne[310]. (On a tenté de dire que Marc utilisait la géographie théologiquement, et ne se souciait donc nullement de la précision, mais cela semble excessif.) Si ces observations ne correspondent pas au Jean-Marc du NT et si l'on veut accorder quelque crédit à la tradition de Papias, on peut imaginer que la tradition primitive attribuait l'évangile à un chrétien nommé Marc, inconnu par ailleurs, qui fut ensuite confondu avec Jean-Marc.

La relation de Jean-Marc avec Pierre dans les Actes et 1 P donna-t-elle naissance à la tradition de Papias selon laquelle Marc l'évangéliste s'inspira de Pierre ? Quelques précisions sur le texte de Papias sont importantes. « Interprète » ne signifie pas que Pierre parlait araméen et que Marc le traduisait en grec ; cela peut signifier qu'il reformulait la prédication de Pierre[311]. Papias indique que Marc n'était pas un témoin oculaire, qu'il dépendait de la prédication, et qu'il avait imposé son ordre propre à ce qu'il écrivait - quant à l'évangéliste, tout cela peut correspondre aux preuves internes à l'évangile. Pourtant, la relation proche, immédiate, postulée par Papias entre l'évangéliste et Pierre (témoin oculaire) fait difficulté ; car certains comptes rendus de paroles ou de gestes de Jésus en Mc semblent dépendre de Q ou des autres évangiles. Là encore, si l'on veut accorder au moins une crédibilité limitée à Papias, on peut considérer « Pierre » comme un archétype provenant de la tradition apostolique de Jérusalem et d'une prédication associant l'enseignement de Jésus, ses actions et sa passion[312]. (Les observations de critique des formes détectant diverses formes de dits, paraboles, récits, controverses, etc. en Mc ne font pas obstacle à cette approche, car tout cela aurait été forgé pendant la prédication.) *Papias pouvait donc rapporter d'une manière dramatisée et simplifiée que dans son écrit sur Jésus, Marc réorganisa et reformula un contenu provenant d'un type standard de prédication considéré comme apostolique.* Cela pourrait expliquer deux positions fréquemment tenues au sujet des relations évangéliques : d'abord, que l'évangile de Mc était suffisamment acceptable après une décennie pour être connu et apprécié comme guide par Mt et Lc écrivant dans des zones différentes ; ensuite, que Jn pouvait être indépendant de Mc et cependant lui ressembler dans les grandes lignes et dans une partie du contenu. Beaucoup rejettent totalement la tradition de Papias ; mais la possibilité que nous venons d'évoquer pourrait rendre quelque justice au fait que les traditions antiques comportent souvent, même sous une forme confuse, des éléments de vérité.

Lieu ou communauté en question[313]

Avons-nous des indices sur les lieux où et pour lesquels l'évangile fut rédigé (peut-être un seul lieu si l'auteur vivait chez les destinataires) ? Certains tenants de la critique littéraire soutiennent que le public impliqué

par le texte de l'évangile peut ne pas avoir été le public historique qui reçut réellement l'évangile. Même sans cette thèse (qui rend impossible de détecter le lieu de destination réel), les indications internes ne nous disent pas si nous avons affaire à la perspective de l'auteur ou à celle des destinataires, ou des deux. C'est pourquoi j'ai utilisé la formule neutre « en question » dans le titre de cette sous-section.

À la fin du 11e siècle Clément d'Alexandrie *(HE* 6, 14, 6) cite Rome comme lieu où Marc rédigea l'évangile, thèse soutenue par un grand nombre d'exégètes[314]. Cependant, comme une tradition solide attestait que Pierre avait été martyrisé à Rome, cette attribution peut être issue du rapprochement fait par Papias entre Marc et Pierre. Plusieurs facteurs internes soutiendraient pourtant l'hypothèse de Rome. La présence en Mc de mots d'emprunt dérivés du latin et d'expressions reflétant la grammaire latine peut suggérer un lieu où l'on parlait latin[315]. Bien que nombre de latinismes, qui sont des termes commerciaux ou militaires, puissent être trouvés partout dans l'empire romain, Hengel estime que la description de la femme en 7, 26 comme Grecque et Syrophénicienne représente un usage linguistique d'Occident (donc peut-être de Rome). On dit aussi que le *kodrantes* (latin : *quadrans)* est une pièce de monnaie qui ne circulait pas en Orient. On a trouvé là encore des parallèles entre Mc et la lettre de Paul aux Romains. Par exemple, le « il déclarait purs tous les aliments » de Mc (7, 19) ressemble à Rm 14, 14 : « J'en suis certain dans le Seigneur Jésus, rien n'est impur en soi. » L'insistance vigoureuse sur l'incompréhension des disciples et sur leur fuite au moment de l'arrestation de Jésus laisse supposer que Marc s'adressait à une communauté qui avait été persécutée et avait failli. Peut-être était-ce une persécution romaine, parce que 10, 42 critique sévèrement ceux qui dominent en maîtres sur les nations païennes. Si les chrétiens étaient harcelés en divers endroits, seule la communauté chrétienne de la capitale est connue pour avoir subi une grande persécution romaine avant 70, à savoir sous Néron. Durant cette persécution, tant *1 Clément* 5, 2-7 (référence à la jalousie) que Tacite *(Annales* 15,44 : « leurs révélations ») font allusion aux manquements et à la dénonciation de chrétiens par d'autres chrétiens.

D'autres localiseraient les destinataires de Mc plus près de la Palestine, en Syrie ou en Transjordanie septentrionale. Si Mt et Le ont été rédigés tous

deux dans la région d'Antioche (spéculation douteuse!), leur connaissance indépendante de Mc pourrait s'expliquer par le fait que Mc aurait été écrit dans un endroit proche. H. Kee *(Community)* trouve des indices sur la Syrie du Sud dans les références à Tyr et Sidon en 3, 8 et en particulier 7, 24.31 [316]. La Galilée est une autre suggestion. Une thèse associée au nom de E. Lohmeyer et reprise par R. H. Lightfoot et W. Marksen note en Mc un contraste entre la Galilée et Jérusalem, de sorte que l'avenir de la communauté croyante repose en Galilée comme terre promise du salut (Mc 16, 7) ou comme un symbole du monde des « gentils » (bien que, en fait, la Galilée ait été vigoureusement juive et nationaliste). W. Kelber pense que les prophètes de l'Église de Jérusalem attendaient une parousie qui leur apporterait la protection contre les Romains ; mais après la destruction de la ville, Mc aurait été rédigé comme une polémique chrétienne galiléenne contre la perspective chrétienne de Jérusalem, qui avait échoué. Plus simplement, cependant, le fait que Jésus vienne de Galilée peut expliquer l'intérêt de Marc pour cette région. À supposer que la Galilée ait été un facteur de la composition de Mc, ce serait probablement comme lieu où l'évangile aurait été rédigé plutôt que lieu auquel il était adressé. Des termes araméens sont traduits comme si le public destinataire ne connaissait pas cette langue (3, 17 ; 7, 34 ; 19,46 ; 15, 22.34), ce qui ne serait guère le cas en Galilée. De même, l'auteur n'aurait pas besoin d'expliquer les pratiques juives de purification (7, 3-4) à la plupart des Galiléens.

Admettre que nous ne pouvons connaître avec précision le lieu auquel Mc est adressé nous laisse libres de nous concentrer sur ce qui peut être détecté au sujet des destinataires à partir d'une lecture attentive de Mc, quel que soit l'endroit où il vivait. *En bref,* le public visé était constitué, en tout ou partie, de gens parlant grec qui ne connaissaient pas l'araméen. Soit l'auteur, soit son public, soit les deux, vivaient dans une région où le latin était utilisé et avait influencé le vocabulaire grec. Pour leur plus grande part, les destinataires n'étaient pas des juifs, puisque l'auteur devait leur expliquer les pratiques juives de pureté [317]. Mais il pouvait supposer qu'ils connaissaient des termes religieux issus du judaïsme (Satan, Beelzéboul, géhenne, rabbi, hosanna et amen), de sorte que c'étaient sans doute des chrétiens qui avaient été convertis par des évangélisateurs directement ou indirectement familiers de la tradition judéo-chrétienne. Ils avaient très

probablement entendu beaucoup de choses sur Jésus avant que l'évangile de Marc leur soit lu[318]. Théologiquement, les destinataires étaient dans l'attente fervente d'une parousie imminente (d'où Mc 13), vraisemblablement exacerbée par la persécution qu'ils avaient subie et durant laquelle un grand nombre avaient failli.

Date de rédaction

Parmi ceux qui accordent un crédit à la tradition de Papias, l'interprétation habituelle est que Marc écrivit juste avant ou juste après la mort de Pierre, donc vers le milieu des années 60[319]. Quant aux données internes, on pense que cette datation est appuyée par l'incapacité de Marc à démontrer une quelconque connaissance des détails de la première révolte juive de 66-70 et à mentionner la chute de Jérusalem. Ceux qui soutiennent une date postérieure à 70 se demandent si beaucoup de gens hors de Palestine connaissaient les détails de la révolte, et si la chute de Jérusalem justifiait déjà une mention symbolique dans un évangile, avant qu'elle ne soit considérée comme le jugement de Dieu pour tout ce qui était arrivé à Jésus. Pourtant, l'attention que Josèphe et les apocalypses juives accordent à cette chute et à la destruction du Temple en conduit d'autres à objecter que les chrétiens d'origine juive ne pouvaient guère ignorer le symbolisme de ces événements après qu'ils s'étaient réalisés [320].

Quant à la date extrême après laquelle on ne peut raisonnablement penser que Mc ait été rédigé, les relations synoptiques constituent une indication. Si Mc a été utilisé indépendamment par Mt et par Le, et si ceux-ci ont été écrits durant les années 80 ou au début des années 90, comme le pensent la plupart des spécialistes, une date au-delà de 75 semble improbable [321].

L'autre extrémité du spectre est plus problématique, car il n'y a pas moyen de connaître avec certitude la date la plus haute possible pour la rédaction de Mc. Cela reste vrai en dépit de l'affirmation de J. O'Callaghan qui, en 1972, prétendait avoir trouvé quelques mots de Mc 6, 52-53 sur un fragment de papyrus grec de Qumrân (7Q5), paléographiquement datable entre 50 av. J. C. et 50 de notre ère (à vingt- cinq ans près). Cette identification impliquerait que l'évangile était en circulation une décennie ou plus avant la destruction de la communauté de Qumrân en 68. Peu de spécialistes ont donné leur accord à cette hypothèse [322], et la plupart

pensent que l'état développé de la tradition grecque sur Jésus en Mc implique que plusieurs décennies aient passé depuis le temps de Jésus. C'est pourquoi *l'accord scientifique le plus large conclut que Mc a été rédigé vers la fin des années 60 ou le début des années 70.*

Questions ouvertes

(1) Comme je l'ai expliqué au chapitre 6, cet ouvrage se fonde sur la thèse selon laquelle Mt et Lc ont utilisé Mc. Pourtant, pendant des siècles, l'opinion dominante était la thèse d'Augustin selon laquelle Mc n'était guère qu'un abrégé de Mt ; et on s'est récemment intéressé à l'hypothèse Griesbach (modifiée) selon laquelle Mc utilisa Mt et Le (p. 156 ci-dessus). Il est intéressant de vérifier les conséquences théologiques éventuelles d'une dépendance de Mc par rapport aux autres synoptiques. Par exemple, Mc aurait omis le Notre Père et les quatre béatitudes sur lesquelles Mt et Lc s'accordent. Quant à la christologie, si Mc fut écrit après Mt et l'utilisa, Mc 10, 17-18 aurait compliqué Mt 19, 16-17 en introduisant gratuitement une objection au fait d'accorder à Jésus un titre appartenant à Dieu seul, à une période où reconnaître à Jésus le titre de « Dieu » devenait plus courant. Mc 6, 5 aurait introduit l'idée que Jésus ne pouvait faire de miracles à Nazareth, modifiant le propos de Mt 13, 58 « et il ne fit pas là beaucoup de miracles ». Certains prétendent que l'antériorité matthéenne et la dépendance marcienne soutiennent les positions catholiques traditionnelles, mais la présentation de Marie et de Pierre chez Mc devient tout à fait embarrassante si l'évangéliste connaissait Mt et/ou Le. Mc aurait délibérément omis les récits d'enfance de Mt et de Le, même les détails sur lesquels tous les deux sont d'accord, y compris la conception de Jésus en Marie par le Saint Esprit. Mc aurait consciencieusement ajouté deux points absents en Mt et Le concernant Marie, à savoir que la propre famille de Jésus pensait qu'il avait « perdu le sens » (3, 19b-21) et qu'il était méprisé chez les siens (6, 4). Quant à la vision marcienne de Pierre et des apôtres, Mc aurait délibérément omis à la fois Mt 16,16-19 qui fait de Pierre la pierre sur laquelle l'Église est bâtie, et Le 22,31-34, où Pierre raffermit ses frères après sa propre défaillance. (Même si ces passages ne sont pas communs à Mt et Le, Mc n'aurait pu manquer de saisir l'impact d'une omission de

textes aussi positifs.) Mc aurait délibérément omis la promesse de Jésus aux disciples en Mt 19, 28 et Le 22, 29-30 selon laquelle ils seraient assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël. Mc 4, 38 aurait dépeint les disciples comme plus fâchés envers Jésus qu'ils ne l'étaient en Mt 8, 25. En utilisant une synopse (livre présentant les évangiles mis en parallèle), les lecteurs sont invités à examiner d'autres exemples de la pensée et de la procédure marciennes dans l'hypothèse Griesbach.

(2) Laissant de côté le problème soulevé en (1), et prenant Mc pour ce qu'il est, nous notons que beaucoup d'exégètes interprètent cet évangile comme une attaque contre les apôtres, au point qu'après leur défaillance durant la passion ils ne sont jamais rachetés (voir aussi p. 180, 197-198 ci-dessus). Quand on lit tout l'évangile, cependant, une interprétation aussi négative est-elle justifiée ? Leur incompréhension constante n'est-elle pas simplement un flottement humain dont nous sommes tous coupables ? Jésus les abandonne-t-il réellement, même quand il sait qu'ils ont failli ? 14, 28 et 16, 7 n'engendrent-ils pas la confiance que Jésus les rétablira dans le rôle qu'il leur avait attribué quand il les avait envoyés en 6, 7-13 [323] ? (Certains soutiennent que ces passages représentent des additions de Mc à une source antérieure, mais ils appartiennent à l'évangile que nous avons reçu.)

(3) Si l'on avait seulement Mc et pas Mt, nous manqueraient : le récit coloré de l'enfance avec Hérode et les Mages, le Sermon sur la Montagne, le Notre Père, la fondation de l'Église sur Pierre, et quelques-uns des éléments les plus originaux de la passion (par exemple le suicide de Judas). Si l'on avait seulement Mc et pas Le, nous manqueraient le portrait sensible de Marie dans le récit de l'enfance, l'histoire des bergers, quelques-unes des plus belles paraboles (le Bon Samaritain, le Fils prodigue), et de très tendres scènes de la passion (l'oreille du serviteur guérie, les femmes de Jérusalem sur le chemin de croix, le « bon larron »). Reconnaître cet appauvrissement a parfois conduit à dédaigner Mc, sorte de cousin pauvre des autres évangiles synoptiques. Pour corriger cette vision, un exercice utile est de lire Mc en excluant toute connaissance de Jésus tirée des autres évangiles, et de réfléchir sur le riche tableau de Jésus qu'il nous offre (voir p. 199 ci-dessus).

(4) Dans le récit marcien de la passion, les grands prêtres complotent contre

Jésus avec les anciens et les scribes, se réunissent en Sanhédrin pour recueillir des témoignages susceptibles de le faire condamner à mort, le condamnent effectivement, crachent sur lui, le frappent et l'insultent, l'accusent devant Pilate, poussent la foule à réclamer sa mort, et se moquent à nouveau de lui alors qu'il pend sur la croix. Certains exégètes voient là un tableau composé pour promouvoir l'antijudaïsme. Cette évaluation demande examen. Il est clair que le récit de la passion comporte des événements dramatisés ; mais s'agissant de la réalité sous-jacente, il est tout à fait probable que les autorités du Temple juif et du Sanhédrin ont été sérieusement impliquées dans la mort de Jésus et qu'elles le remirent aux Romains qui l'exécutèrent. Cette probabilité est appuyée par la déclaration de Paul, une vingtaine d'années après la mort de Jésus, selon laquelle il y eut bien une participation juive dans la mort de Jésus (1 Th 2, 14-16) ; par celle de l'écrivain du I^er^ siècle Josèphe, selon laquelle Pilate condamna Jésus à mort « sur l'accusation des hommes de premier rang parmi nous » *(Ant.* 18, 3, 3 ; § 64) ; et par des preuves parallèles qui la confirment, quand, dans la Jérusalem des années 60 des juifs étaient soit remis au procurateur romain par les chefs juifs après avoir été battus (Jésus, fils d'Ananias), soit, en l'absence du préfet romain, directement exécutés par le grand prêtre après convocation d'un Sanhédrin (Jacques, frère de Jésus)[324] [325].

Dans le tableau chrétien de ce que Jésus avait subi, il n'y avait pas d'antijudaïsme à montrer le rôle des autorités juives dans sa mort, pour la bonne raison que Jésus et ses disciples d'un côté, les autorités du Sanhédrin de Jérusalem de l'autre, étaient tous juifs. Ces juifs opposés à Jésus, dépeints comme des gens complotant le mal, ne sont pas différents de ceux de l'AT, des méchants complotant contre l'innocent. Par exemple, en Sg 2, 17-21 les méchants affirment que si le juste est le fils de Dieu, Dieu le défendra ; ils l'insultent et le mettent à mort. Les insultes et les douleurs de Jésus reprenaient les plaintes du psalmiste (Ps 22) et l'image du Serviteur souffrant d'Isaïe 52-53. Toutes les autorités juives opposées à Jésus étaient-elles en fait mauvaises ? Non - pas plus que, six cents ans plus tôt, tous ceux qui désapprouvaient la politique de Jérémie pour Juda n'étaient des malfaisants. Mais le récit de l'AT les dépeignait ainsi, en simplifiant leurs

motivations et en dramatisant leurs actions. En vérité, quelques-uns des mots les plus forts de la passion de Jésus se trouvent en Jr 26[10◦].

Néanmoins, le récit de la passion de Jésus fut finalement compris d'une manière antijuive. Un facteur important fut la conversion des « gentils ». Les premières communautés chrétiennes rencontrèrent parfois l'hostilité des chefs des synagogues locales, et elles virent un parallèle entre cette hostilité et la manière dont les autorités de son temps avaient traité Jésus. Mais dorénavant, le problème ne se situait plus entre juifs : les juifs constituaient un autre groupe, hostile envers les « gentils » convertis, et ils étaient responsables de la mort de Jésus. Ainsi le cas de Jésus devint-il différent de celui de Jérémie. Les juifs qui n'acceptaient pas Jésus et les premiers disciples de celui-ci pouvaient tous lire l'histoire de Jérémie comme appartenant à l'Écriture. Les chefs juifs avaient persécuté Jérémie ; mais, si le langage du crime de sang apparaît bien dans le récit, nul ne suggéra que le sang de Jérémie devait être vengé. Pour les juifs comme pour les chrétiens, Jérémie était plutôt l'exemple type de l'innocent appelé à souffrir par les chefs du peuple de Dieu ; et les souffrances du prophète offraient l'occasion d'examiner ce que *nous,* qui nous considérons le peuple de Dieu, faisons à *nos* prophètes, que Dieu a suscités parmi nous. Bien que ce soit en gros la même histoire pour Jésus, le cas devint affectivement différent, puisque ceux qui donnèrent raison à Jésus constituèrent finalement une autre religion. Juifs et chrétiens ne pouvaient plus dire ensemble : l'un des *nôtres,* suscité par Dieu, a souffert du fait de *nos* chefs. Les chrétiens dirent aux juifs : *vos* chefs ont fait cela à *notre* sauveur, alors que les juifs des siècles passés se disaient : *nos* chefs ont fait cela à *leur* (faux) prophète[326]. Heureusement, des deux côtés les attitudes sont en train de changer ; mais il reste très difficile de surmonter la perspective du « nos », « vos », « leur ». Il sera utile aux lecteurs du NT de se rappeler qu'il n'en allait pas ainsi quand la crucifixion eut lieu et quand l'histoire commença à prendre forme.

Bibliographie

COMMENTAIRES

J. DELORME, « Lecture de l'Évangile selon Saint Marc », *CEv* 1-2, 1972.

J. HERVIEUX, *L'évangile de Marc,* Paris, Centurion-Novalis, Commentaire Pastoral, 1991.

M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Marc,* Paris, Gabalda, EtB, 1947[5].
P. Lamarche, *Évangile de Marc,* Paris, Gabalda, EtB, 1996.
S. Légasse, *L'évangile de Marc,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv Commentaires, 2 volumes, 1997.
M. Quesnel, *Comment lire un évangile. Saint Marc,* Paris, Seuil, 1984.
J. Radermakers, *La Bonne Nouvelle de Jésus selon saint Marc,* 2 volumes, Bruxelles, I.E.T., 1974.
M. Sabbe (éd.), *L'évangile selon Marc. Tradition et rédaction,* Louvain, BEThL 34, 1974.
Ch. Senft, *L'évangile selon Marc,* Genève, Labor et Fides, EsB 19, 1991.
B. Standaert, *L'évangile selon Marc. Commentaire,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 61 bis, 1983.
J. Valette, *L'évangile de Marc.* Parole de puissance, message de vie, 3 volumes, Paris, Les Bergers et les Mages, 1986.

Études

Ch.-B. Amphoux, « "La finale longue de Marc", un épilogue des quatre évangiles », dans C. Focant (éd.), *The Synoptic Gospels : Source Criticism and the New Literary Criticism,* Louvain, BEThL 110, 1993, 548-555.
J.-F. Baudoz, *Les miettes de la table. Étude synoptique et socio-religieuse de Mt 15,21-28 et de Mc 7,24-30,* Paris, Gabalda, EtB, 1995.
G. Claudel, *La confession de Pierre, trajectoire d'une péricope évangélique,* Paris, Gabalda, EtB, 1988.
E. Cuvillier, *La tragédie de Jésus. Marc raconte l'évangile,* Aubonne, éd. du Moulin, 1989.
E. Cuvillier, *Le concept de « Parabolé » dans le second évangile,* Paris, Gabalda, EtB, 1993.
J. Dupont, « La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13 », in *Apocalypses er théologie de l'espérance,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 95, 1977, 207-269.
J. Dupont, *Les trois apocalypses synoptiques,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 121, 1985.
M. Gourgues, *Les paraboles de Jésus chez Marc et Matthieu,* Montréal, Médiaspaul, 1999.

J. Hug, *La finale de l'Évangile selon Marc* (Mc 16,9-20), Paris, Gabalda, EtB, 1978.
P. Lamarche, *Révélation de Dieu chez Marc,* Paris, Beauchesne, Le Point théologique, 1976.
G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 47, 1965.
C. Runacher, *Croyants incrédules : la guérison de l'épileptique, Marc 9,14-29,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 157, 1994.
T. Snoy, « Les miracles dans l'évangile de Marc », *RTL* 3, 1972, 449-466 ; 4, 1973, 58-101.
K. Tagawa, *Miracles et évangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc,* Paris, PUF, 1966.
M. Trimaille, « Le récit de la Transfiguration comme récit interprétatif (Marc 9,1-13) », dans *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour Jean Delorme,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 155, 1993, 163-172.
E. Trocme, *La formation de l'évangile selon Marc,* Paris, PUF, EHPhR, 57, 1963.
D. Zeller, « La métamorphose de Jésus (Mc 9,2-8) comme épiphanie », dans A. Marchadour (éd.), *L'Évangile exploré. Mélanges offerts à Simon Légasse,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 166, 167-186.

Commentaires et études dans des collections

Achtemeier, P. J. (ABD 4.541 - 57 ; ProcC, 2d ed., 1986) ; Anderson, H. (NCBC, 1976) ; Cole, R. A. (TNTC, 2d ed., 1989) ; Cranfield, C.E.B. (CGTC, 1959) ; Guelich, R. A. (chaps. 1-8 ; WBC, 1989) ; Hare, D.R.A. (WBComp, 1996) ; Hooker, M. D. (BNTC, 1991) ; Hunter, A. M. (TBC, 1974) ; Hurtado, L. W. (NIBC, 1989) ; Johnson, S. E. (BNTC, 2d ed. corrected, 1977) ; Juel, D. H. (AugC, 1990) ; Lane, W. L. (NICNT, 1974) ; Mann, C. S. (AB, 1986) ; Moule, C.F.D. (CCNEB, 1965) ; Nincham, D. E. (PC, 2d ed., 1968) ; Perkins, P. (NInterpB, 1994) ; Telford, W. R. (NTG, 1996) ; Williamson, L. (IBC, 1983).

Bibliographies

Humphrey H. M., *A Bibliography for the Gospel of Mark, 1954-1980* (New York : Mellen, 1981) ; TIM 307-26 ; Wagner, G., EBNT (1983) ; Neirynck, F. *et al., The Gospel of Mark : 1950-1990* (BETL ; Leuven : Peeters, 1992) ; Mills, W. E., BBR (1994).

ENQUÊTES SUR LA RECHERCHE

Martin, R. P., *Mark, Evangelist and Theologian* (Grand Rapids : Zondervan, 1973) ; Kealy S. P., *Mark's Gospel : A History of Its Interpretation* (New York : Paulist, 1982) ; Matera, F. J., *What Are They Saying about Mark ?* (New York : Paulist, 1987) ; Telford, W. R., TIM 1-61 ; also FGN 2.693-723 sur la traduction prémarcienne.

Voir aussi la *Bibliographie* du chapitre 6 sur le problème synoptique et la recherche sur Q

Ambrozic, A. M., *The Hidden Kingdom - A Redaction-critical Study of the Référencés to the Kingdom ofGod in Mark* (CBQMS 2 ; Washington : CB A, 1972).

Anderson, J. C., and S. D. Moore, eds., *Mark and Method* (Minneapolis : A/F, 1992).

Best E., *Mark : The Gospel as Story* (Edinburgh : Clark, 1983). Un bref exposé des problèmes.

-, *The Temptation and the Passion : the Markan Soteriology* (SNTSMS 2 ; 2d ed. ; Cambridge Univ., 1990).

Bilezikian, G. C., *The Liberated Gospel : A Comparison of the Gospel of Mark and Greek Tragedy* (Grand Rapids : Baker, 1977).

Broadhead, E. K., *Prophet, Son, Messiah : Narrative Form and Function in Mark 14-16* (JSNT- Sup 97 ; Sheffield : Academie, 1994). Christologie.

Bryan, C. A., *A Préfacé to Mark* (Oxford Univ., 1993).

Carrington, P., *According to Mark* (Cambridge Univ., 1960).

Cook, J. G., *The Structure and Persuasive Power of Mark. A Linguistic Approach* (Atlanta : Scholars, 1996).

Davidsen, O., *The Narrative Jesus : A Semiotic Reading of Mark's Gospel* (Aarhus Univ., 1993). Elliott, J. K., ed., *The Language and Style ofMark* (NovTSup 71 ; Leiden : Brill, 1993). Development of C. H. Turner's studies in the 1920s.

Fowler, R. M., *Let the Reader Understand : Reader-Response Criticism and the Gospel ofMark* (Minneapolis : A/F, 1991).
Gundry, R. H., *Mark* (Grand Rapids : Eerdmans, 1993).
Hamerton-Kelly R. G., *The Gospel and the Sacred : Poetics in the Gospel ofMark* (Minneapolis : A/F, 1994). Théorie mimétique de R. Girard.
Heil, J. P, *The Gospel ofMark as a Model for Action : A Reader-Response Commentary* (New York : Paulist, 1992). Application au lecteur dans la section « Action ».
Hengel, M., *Studies in the Gospel ofMark* (Philadelphia : Fortress, 1985).
Humphrey H. M., *He is Risen! A New Reading of Mark's Gospel* (New York : Paulist 1992). Aménagement en chiasme ; modèle de sagesse.
Juel, D. H., *A Master of Surprise : Mark Interpreted* (Minneapolis : A/F, 1994).
Kee, H. C., *Community ofthe New Age. Studies in Mark's Gospel* (rev. ed. ; Maçon, GA : Mercer, 1983).
Keiber, W. H., *Mark's Story of Jesus* (Philadelphia : Fortress, 1979).
Kingsbury, J. D., *The Christology of Mark's Gospel* (Philadelphia : Fortress, 1983).
-, *Conflict in Mark* (Minneapolis : A/F, 1989).
Kinukawa, H., *Women and Jesus in Mark* (Maryknoll : Orbis, 1994).
Koester, H., « History and Development of Mark's Gospel », in *Colloquy on New Testament Studies,* ed. B. Corley (Maçon, GA : Mercer, 1983), 35-57.
Lightfoot, R. H., *The Gospel Message ofSt. Mark* (Oxford : Clarendon, 1950).
Mack, B. L., Â *Myth of Innocence. Mark and Christian Origins* (Philadelphia : Fortress, 1988). Évaluation historique sceptique.
Malbon, E. S., *Narrative Space and Mythic Meaning in Mark* (San Francisco : Harper & Row, 1986). Analyse structurelle.
Marcus, J., *The Way ofthe Lord : Christological Exegesis ofthe Old Testament in the Gospel of Mark* (Louisville : W/K, 1992). Mise en contexte du Deutérolsaïe.
Marxsen, W., *Mark the Evangelist* (Nashville : Abingdon, 1969). Critique de la rédaction.

Meagher, J. C., *Clumsy Construction in Mark's Gospel* (Toronto : Mellen, 1979).
Morton, A. Q., *The Making ofMark* (Lewiston, NY : Mellen, 1995). Régularité numérique dans la structure marcienne.
Myers, C., *Binding the Strong Man : A Political Reading ofMark's Story of Jesus* (Maryknoll : Orbis, 1988). Exégèse.
-, *Who Will Roll Away the Stone ?* (Maryknoll : Orbis, 1994). Théologie.
Perrin, N., « Towards an Interpretation of the Gospel of Mark », in *Christology and a Modern Pilgrimage,* ed. H. D. Betz (Claremont, CA : New Testament Colloquium, 1971), 1-78.
Petersen, N. R., ed., *Perspectives on Mark's Gospel (Semeia* 16, 1980).
Quesnell, Q., *The Mind ofMark* (AnBib 38 ; Rome : PBI, 1969).
Rhoads, D. M., and D. Mitchie, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia : Fortress, 1982).
Robbins, V. K., *Jesus the Teacher : A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (Philadelphia : Fortress, 1984).
-, *New Boundaries in Old Territories : Form and Social Rhetoric in Mark* (New York : Lang, 1994).
Robinson, J M., *The Problem of History in Mark* (SBT 21 ; London : SCM, 1957). Voir aussi *Union Seminary Quarterly Review* 20 (1964-65), 1 31-47.
Schmid, J., *The Gospel according to Mark* (Staten Island : Alba, 1968).
Schweizer, E., *The Good News according to St. Mark* (Richmond : Knox, 1970).
Stock, A., *The Method and Message ofMark* (Wilmington : Glazier, 1989).
Taylor, V., *The Gospel according to St. Mark* (2d ed. ; London : Macmillan, 1966). Un classique.
Tolbert, M. A., *Sowing the Gospel : Mark's World in Literary-Historical Perspective* (Minneapolis : A/F, 1989).
van lersel, B.M.F., *Reading Mark* (Collegeville : Liturgical, 1988).
Via, D. O., *The Ethics ofMark's Gospel - In the Middle ofTime* (Philadelphia : Fortress, 1985).
Waetjen, H. C., *A Reordering of Power : A Sociopolitical Reading ofMark's Gospel* (Minneapolis : A/F, 1989).
Weeden, T. J., *Mark : Traditions in Conflict* (Philadelphia : Fortress, 1971). Thèse résumée dans un article : TIM 89-104.

Williams, J. E, *Other Followers of Jesus. Minor Characters as Major Figures in Mark's Gospel* (JSNTSup 102 ; Sheffield : JSOT, 1994).
Yarbro Collins, A., *The Beginning ofthe Gospel : Probings ofMark in Context* (Minneapolis : A/F, 1992).

Chapitre 8 : ÉVANGILE SELON MATTHIEU

Mt (environ 18 300 mots en grec) est beaucoup plus long que Mc (environ 11 300 mots), une bonne partie de cette différence s'expliquant par les deux chapitres des récits de l'enfance et les longs discours rassemblant des paroles absentes de Mc. Dans le ministère de Jésus en Mt, les guérisons du serviteur du centurion et du démoniaque aveugle et muet (Mt 8, 5-13 ; 12, 22-23), tirées de Q, sont les seuls récits de miracles entièrement non marciens. On estime que Mt reprend environ 80 % de Mc.

Bien que dans les cours sur les évangiles synoptiques on tende aujourd'hui à donner la priorité à Mc, dans les anciens grands codex bibliques Mt était le premier et il fut l'évangile par excellence de l'Église. En réalité, Mt a servi de document fondateur de l'Église dans le NT, en l'enracinant dans l'enseignement de Jésus - une Église bâtie sur le roc contre laquelle les portes de l'enfer ne prévaudront pas. Le Sermon de Mt sur la Montagne, les (huit) béatitudes et le Notre Père sont parmi les trésors les plus largement connus de l'héritage chrétien. Talent d'organisation et clarté, joints à un penchant pour d'inoubliables images, ont donné à cet évangile le rôle principal comme instrument d'enseignement de l'Église.

Une fois encore, nous commencerons par une *Analyse générale* visant à mettre en lumière la pensée et la technique de l'évangéliste. Ici, cependant, nous avons un problème particulier : une bonne partie du déroulement du récit est parallèle à celui de Mc, et une *Introduction* n'a ni la place ni le loisir de se répéter. Il faudra donc prêter davantage attention à ce qui n'a pas déjà été évoqué au chapitre précédent. L'*Analyse* n'est pas le lieu d'un débat sur les sources de Mt. Tout le monde reconnaît pourtant que Mt a des sections parallèles à Mc, ainsi que des sections parallèles à Le, mais absentes de Mc *(cf.* le matériel Q du tableau 2 du chapitre 6) ; faire attention à ce qui est semblable et à ce qui est différent dans ces sections peut aider à repérer la perspective propre de Mt. (C'est une forme de « critique de la rédaction », évoquée au chapitre 2A ci-dessus.) Néanmoins, comme je le dirai plus loin (p. 250), nous ne pouvons pas nous permettre de perdre de vue le récit hautement efficace de Mt en nous attachant à des détails comparatifs. Je suggère donc que les lecteurs lisent une sous-section entière du texte de l'évangile (dont les paramètres sont indiqués en gras dans

l'*Analyse),* soit courte, soit couvrant plusieurs chapitres, pour pouvoir apprécier le cours du récit - l'admirable organisation de Mt le facilite. Mes observations sur la sous-section, attirant l'attention sur ce qui est seulement matthéen, seront alors plus fructueuses pour l'intelligence de la pensée de Mt.

Résumé des informations essentielles

Date : 80-90, à une décennie près.

Auteur

selon la tradition (11e siècle) : Matthieu, un collecteur d'impôts membre des Douze, écrivit soit l'évangile soit un recueil de paroles du Seigneur en araméen. Certains, qui rejettent cette hypothèse, acceptent que des éléments rédigés par Matthieu puissent faire partie intégrante de l'évangile actuel.

D'après le contenu : Un hellénophone, qui connaissait l'araméen ou l'hébreu, ou les deux, et qui ne fut pas témoin oculaire du ministère de Jésus, utilisa Mc et une collection de paroles du Seigneur (Q), ainsi que d'autres traditions disponibles, orales ou écrites. Sans doute un judéo-chrétien.

Lieu concerné : Probablement la région d'Antioche.

Unité et intégrité : Pas de raison majeure de penser à plus d'un auteur ou à des additions notables à ce qu'il a écrit.

Division :

1,1- 2, 23 **Introduction : origine et enfance de Jésus le Messie**

1. Identité de Jésus : qui et comment ? (1, 1 -25)
2. Naissance et destinée de Jésus : où ? (2, 1-23)

3, 1-7, 29 **Première partie : proclamation du royaume**

1. Récit : ministère de Jean Baptiste, baptême de Jésus, tentations, début du ministère galiléen (3, 1-4, 25)
2. Discours : Sermon sur la Montagne (5, 1-7, 29)

8, 1-10, 42 **Deuxième partie : ministère et mission en Galilée**

1. Récit comportant un court dialogue : neuf miracles, dont des guérisons, une tempête apaisée, un exorcisme (8, 1-9, 38)
2. Discours apostolique (10, 1-42)

11,1-13, 52 **Troisième partie : contestation et opposition à Jésus**

1. Cadre narratif pour l'enseignement et le dialogue : Jésus et Jean Baptiste, invectives contre les incrédules, action de grâces pour la révélation. Controverses sur le sabbat et le pouvoir de Jésus, la famille de Jésus (11,1-12, 50)

2.Discours parabolique (13, 1-52)

13,53-18, 35 **Quatrième partie : christologie et ecclésiologie**

1.Récit combiné avec une part importante de dialogues : rejet à Nazareth, première multiplication des pains, marche sur les eaux, controverses avec les pharisiens, guérisons, deuxième multiplication des pains, confession de Pierre, première annonce de la passion, transfiguration, deuxième annonce de la passion (13, 53-17, 27)

2.Discours ecclésiastique (18, 1-35)

19, 1-25, 46 **Cinquième partie : voyage et ministère à Jérusalem**

1.Récit combiné avec beaucoup de dialogues : enseignement, paraboles du jugement, troisième annonce de la passion, entrée à Jérusalem, les vendeurs chassés du Temple, conflit avec les autorités (19, 1-23, 39)

2.Discours eschatologique (24, 1-25, 46)

26, 1-28, 20 **Point culminant : passion, mort et résurrection**

1.Complot contre Jésus, Dernière Cène (26, 1-29)

2.Arrestation, procès juif et romain, crucifixion, mort (26, 30-27, 56)

3.Ensevelissement, garde du tombeau, ouverture du tombeau, soudoiement des gardes, apparitions du ressuscité (27, 57-28, 20).

Après *l'Analyse,* des subdivisions traiteront de : *Sources et traits de composition ; Problème de l'auteur ; Lieu ou communauté en question ; Date de rédaction, Questions ouvertes ; bibliographie* L

Analyse générale du message

Deux chapitres consacrés aux récits de l'enfance introduisent l'exposé du ministère. Le point culminant de l'évangile se situe dans le récit de la passion, de la mort et de la résurrection, dont certains aspects forment avec les récits de l'enfance comme une inclusion. Le récit matthéen du ministère public de Jésus est situé entre les récits de l'enfance et de la passion. Remarquable dans cette narration est le schéma de cinq longs discours ou sermons, marqués par des clauses semblables mais non par des traits

identiques[327] [328]. L'inspiration fondamentale de ces sermons peut provenir des deux discours de Mc (paraboles en Mc 4 ; eschatologie en Mc 13). La configuration la plus généralement admise divise le corps de Mt en cinq parties composées de récits et de discours alternés ; je la suivrai dans cette *Analyse* comme la plus utile pour une première compréhension. Certes, le schéma n'est pas parfait, comme je l'ai indiqué dans la division du résumé. (Il est improbable que Mt se soit efforcé d'imiter le Pentateuque de Moïse, comme le propose la présentation classique de B. W. Bacon.) S'il nous faut être attentifs à bien distinguer une division qui correspondrait aux centres d'intérêt modernes et à la structure rhétorique propre au document, il se pourrait que le schéma représente la façon dont procéda l'évangéliste, même s'il n'avait pas l'intention de diviser formellement son œuvre d'une manière aussi détaillée[329].

Introduction : L'origine et l'enfance de Jésus le Messie (1, 1-2, 23)[330]

Les premiers mots grecs de l'évangile, *biblos geneseos* (1,1) illustrent la difficulté d'atteindre avec certitude la perspective de l'évangéliste[331].

a) L'expression signifie très vraisemblablement « *état des générations* de Jésus Christ », elle correspond aux mots hébreux *sêpher tôlëdôt* de Gn 1. Si dans l'AT cette expression est suivie d'une liste de descendants, ici elle recouvre une généalogie des ancêtres de Jésus (cf. Mt 1, 2-16, qui emploie tout au long la même forme verbale grecque *egennesen,* « engendra »).

b) Cette interprétation n'exclut pas un jeu de mots sur *genesis,* qui signifie « origine », de sorte que la phrase initiale de 1, 1, qui entend signifier « l'histoire de l'origine » pourrait couvrir tout le chapitre 1 et donc la conception et la naissance de Jésus Christ. (D'autres y incluent le chapitre 2, et font de la phrase un chapeau qui couvre tout ce qui précède le ministère public, y compris même 3, 1-4, 16 et tout ce qui précède la prédication de Jésus).

c) Certains commentateurs associent l'usage de *genesis* en Mt 1, 1 au titre grec donné au premier livre des Écritures d'Israël. Ainsi, pour remplacer la formule de Mc, « Commencement de l'évangile de Jésus Christ, le Fils de Dieu », Mt utiliserait un titre qui concernerait l'ensemble de son

évangile en même temps qu'il évoquerait l'histoire d'Israël : « Le livre de la Genèse opérée par Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham. »

d) Le mot *genesis* pourrait donc avoir un sens polyvalent : la formule introduit l'origine ancestrale, la naissance et les débuts de Jésus ; mais elle engloberait également une vision de l'histoire de Jésus en tant que nouvelle création, plus grande encore que l'ancienne.

7. *Identité de Jésus : le « qui » et le « comment » (L 1-25)*

Ce chapitre traite de la généalogie et de la conception de Jésus. *La généalogie matthéenne (1, 2-17)* a suscité une immense littérature (analysée dans *BBM* 57-95, 587-600). La manière dont les quatorze générations sont comptées en 1, 17 n'est pas claire, mais l'impression d'ensemble est que Dieu a préparé de façon mathématique l'avènement du Messie. Ce soin méticuleux donne à penser qu'un facteur commun réunit vraisemblablement les quatre femmes de l'AT mentionnées (Tamar, Rahab, Ruth, la femme d'Urie [Bethsabée]), comme une préparation à l'expérience de la communauté chrétienne et/ou à Marie. Les trois premières femmes n'étaient pas Israélites, et la quatrième n'était pas mariée à un Israélite. Cet élément qui fait partie des antécédents du Messie préfigure-t-il l'accueil de la proclamation de son message par des non-juifs, donc par la communauté matthéenne mixte, constituée de juifs et de « gentils » ? La situation matrimoniale des quatre femmes mentionnées dans la généalogie était irrégulière, comme nous le voyons en Gn 38, Jos 2 ; Rt 3 ; 2 S 11. Pourtant ces femmes furent les instruments de Dieu dans la continuité de la lignée messianique. Est-ce là une façon de préparer le caractère inhabituel de la conception par Marie et de son union avec Joseph ? L'importance théologique de la généalogie tout entière pose moins d'interrogations : elle introduit dans l'histoire de Jésus un grand pan de l'histoire d'Israël, avec les patriarches (les quatorze premiers noms), les rois (les quatorze suivants), et même des inconnus (la troisième série de quatorze). Mt a ainsi donné vie aux motifs d'Abraham et de David que l'on trouve ailleurs dans le NT (Ga 3, 16 ; Rm 1, 3).

Le schéma brisé en 1, 16 (non plus « Joseph engendra Jésus », mais « Marie, de laquelle naquit Jésus ») prépare la voie au processus extraordinaire de la *« conception de Jésus » (1, 18-25).* Comme en Le 1, mais plus clairement, Marie conçoit un enfant non de la semence d'un

homme mais de l'Esprit saint - c'est la conception virginale (pour l'historicité, voir *Question* 4 ci-dessous). Dans le livre de la *genèse* de Mt un nouvel acte créateur donne la vie au Messie d'une manière qui le relie à Dieu de façon unique. Mais le Messie n'est pas moins le royal Fils de David[332] parce que Joseph, de la maison de David, le reconnaît comme son enfant en accueillant chez lui Marie son épouse et en donnant un nom à l'enfant. Ainsi Joseph, un juif observant la Loi (1, 19), devient l'exécutant du dessein de Dieu inauguré longtemps auparavant quand Abraham engendra Isaac. Ce premier chapitre de Mt dit au lecteur *qui* est Jésus (le Messie, conçu de manière unique par l'Esprit saint, Emmanuel ou « Dieu avec nous ») et *comment* cela arriva.

2. *Naissance et destinée de Jésus : le « où » (2, 1-23)*

Après la naissance de Jésus, *des mages viennent rendre hommage au roi des juifs (2, 1-12),* et *les plans d'Hérode sont déjoués quand Joseph emmène sa famille en Égypte puis à Nazareth (2, 13-23).* Les mages sont des païens guidés par une étoile (une révélation qui s'inscrit dans la nature, pour ceux qui n'ont pas les Écritures) ; le titre « le roi des juifs » réapparaîtra quand Jésus sera crucifié, lorsque les « gentils » reconnaîtront à nouveau la vérité à son sujet (27, 54), alors que ceux qui avaient et auraient pu lire les Écritures n'ont pas cru. Hérode, « tout Jérusalem », les grands prêtres et les scribes de 2, 3-4 qui en veulent à la vie de Jésus préfigurent Pilate, « tout le peuple », les grands prêtres et les anciens du récit matthéen de la passion. Dans les deux cas Dieu déjoue les plans de ces adversaires hostiles (par le retour d'Égypte et par la résurrection). Le chapitre 2 élargit l'arrière-plan vétérotestamentaire. Le chapitre 1 mettait en valeur le patriarche Juda, fils de Jacob/ Israël, parce qu'il était l'ancêtre de David. Maintenant c'est le patriarche Joseph, autre fils de Jacob/Israël, qui vient au premier plan, parce que Joseph, père putatif de Jésus, est calqué sur son image : tous deux interprètent les songes et sauvent leur famille en partant vers l'Égypte.

L'histoire de Moïse[333] fait aussi partie du tableau, avec un souverain cruel (le pharaon, Hérode) qui cherche à faire périr tous les enfants mâles (des Hébreux, des Bethléemites) ; mais un seul (Moïse, Jésus) échappe au massacre et devient le sauveur de son peuple. Les mages contribuent au parallélisme avec Moïse, car dans les légendes juives du temps de Jésus le

pharaon était informé par des sages. De même, quand plus tard Moïse conduira Israël à travers la Transjordanie, le roi Balaq enverra chercher Balaam (que Philon appelle *magos)* dans l'Est pour maudire Israël ; mais au lieu de maudire il verra se lever l'étoile du roi davidique (Nb 22-24).

Finalement, pour couronner ce recours à l'AT, Mt introduit dans son récit cinq citations prophétiques[334], montrant que Dieu a préparé la conception virginale, la naissance du Messie à Bethléem, la souffrance des enfants près de la tombe de Rachel, et enfin le retour d'Égypte du Fils de Dieu et son établissement à Nazareth. Si le chapitre 1 de Mt traitait du *qui* et du *comment* de l'identité de Jésus, les citations scripturaires contribuent à mettre en évidence dans le chapitre 2 le *où* de sa naissance et du lieu de son enfance. A la fin du récit de l'enfance, le lecteur a reçu de la Loi et des Prophètes tout un arrière-fond vétéro-testamentaire. Cela prépare l'apparition publique de Jésus, Messie royal de la maison de David et Fils unique de Dieu, qui viendra de Galilée se faire baptiser par Jean Baptiste.

Première partie : proclamation du royaume (3, 1-7, 29)

1. *Récit (3, 1-4, 25)*

Ministère de Jean Baptiste, baptême de Jésus, tentations, débuts du ministère galiléen[335]. Mt suit le même schéma d'ouverture que Mc. L'apparition de Jésus est introduite par le *ministère de Jean Baptiste (Mt 3, 1-12),* prêchant dans le désert comme l'avait prédit Isaïe, et baptisant dans l'eau en attendant celui qui baptiserait dans l'Esprit saint. Ajoutons à cela que Mt a pu emprunter à Q la condamnation par Jean Baptiste des pharisiens et des sadducéens et les menaces de destruction (3, 7-12). Il explique ainsi leur rejet de Jean Baptiste rapporté en 21, 26. Une remarquable insertion mathéenne marque le *récit du baptême de Jésus (3, 13-17) :* elle a pour but de rendre compte d'un problème christologique implicite : Jean Baptiste reconnaît qu'il devrait être baptisé par Jésus, plus grand que lui, mais Jésus accepte le baptême de Jean Baptiste comme un élément du dessein salvifique de Dieu lié au royaume (« justice » ; voir 6, 33). Chez Mc la voix d'en haut s'adressait à Jésus (« Tu es mon Fils bien-aimé ») ; la voix de Mt, « Celui-ci est mon Fils bien-aimé » à une visée plus large.

Complétant la mention en Mc 1, 12-13 de la tentation (la mise à l'épreuve) de Jésus par Satan quarante jours au désert, le *récit des tentations (4, 1-11)* en Mt[336] [337] y ajoute des éléments de Q, qui ont été forgés en partie sur le modèle des épreuves que Jésus a connues durant son ministère. Les trois tentations visent à détourner la proclamation du royaume de Dieu pour en faire un royaume conforme aux critères de ce monde. Le démon incite Jésus à transformer des pierres en pain pour sa convenance personnelle ; Jésus multipliera les pains, mais seulement pour les autres (14, 13-21 ; 15, 32-38). Le démon tente Jésus en lui offrant tous les royaumes de la terre ; Jésus recevra tout pouvoir sur la terre et dans les cieux (28, 18), non en le cherchant, mais uniquement lorsqu'il lui sera donné par Dieu [n]. Les refus de Jésus de se laisser égarer sont tous exprimés avec des citations de Dt 6-8 : de fait, durant l'épreuve d'Israël de quarante ans au désert, Dieu parla par la voix de Moïse au peuple tenté de se rebeller contre le plan divin par ses plaintes et ses cultes trompeurs. À la fin (Mt 3, 10), après que Jésus a démontré qu'il est le Fils de Dieu totalement au service de la volonté de son Père, Satan est congédié.

2. *Jésus va ensuite en Galilée où il inaugure son ministère et appelle ses quatre premiers disciples à être « pêcheurs d'hommes » (4, 12-22).* A cette séquence reprise de Mc, Mt ajoute une précision géographique qui, en reliant Caphamaüm à Zébulon et Naphtali, prépare une citation-formule (p. 248 ci-dessous) tirée de Is 8, 23-9, 1 à propos de la « Galilée des nations (des « gentils ») ». Une fois encore, Mt a en vue sa communauté mixte qui comprend de nombreux « gentils ». Le *résumé de l'expansion de l'Évangile (4, 23-25),* bien que tiré de Mc, précise que sa renommée gagna « toute la Syrie », peut-être parce que l'évangile y fut écrit (voir *Lieu* ci-dessous). *Discours : le Sermon sur la Montagne (5, 1-7, 29)*[338]

C'est la plus grande composition de Mt. Il a rassemblé des matériaux de Q[339] [340] et des passages qui lui sont propres en un harmonieux chef-d'œuvre d'enseignement éthique et religieux. Plus que tout autre maître de morale, le Jésus de Mt enseigne avec *exousia,* c'est-à-dire avec puissance et autorité divine, et rend par là possible une existence nouvelle. Des parallèles existent entre Moïse et le Jésus de Mt. Le médiateur de la révélation divine dans l'AT rencontra Dieu sur une montagne ; *le révélateur*

du NT parle à ses disciples sur une montagne (Mt 5, 1-2). Pour les chrétiens, à côté des dix commandements, expression de la volonté de Dieu, *les huit béatitudes (5, 3-12)*[u] ont été honorées comme exprimant de manière succincte les valeurs essentielles pour Jésus. Dans le passage comparable de Le, tiré de Q (6, 20-23), il n'y a que quatre béatitudes (exprimées plus concrètement : « Vous les pauvres... qui avez faim maintenant... qui pleurez maintenant... quand les hommes vous haïront ») ; et il est probable que Mt a spiritualisé certaines expressions (« pauvres *en esprit...* faim et soif *de justice),* et qu'il a ajouté quatre béatitudes spirituelles (doux... miséricordieux... au cœur pur... artisans de paix). Apparemment la communauté matthéenne comportait des membres qui n'étaient physiquement ni pauvres ni affamés ; l'évangéliste voulait leur faire savoir que Jésus se préoccupait d'eux aussi, à condition que leurs attitudes soient conformes aux valeurs du royaume. Jésus enseigne ces béatitudes aux disciples, qui doivent être *le sel de la terre et la lumière du monde* (5, *13-16).*

L'éthique du nouveau législateur (5, 17-48) constitue une section remarquable, non seulement par la manière dont elle a façonné l'intelligence chrétienne des valeurs de Jésus mais aussi par sa christologie implicite. Le Jésus de Mt présente les exigences divines non en dispensant de la Loi[341], mais en demandant une observance plus profonde qui aille jusqu'à la raison d'être de ces exigences, à savoir être « parfait comme votre Père céleste est parfait » (5, 48). Les polémiques du temps de Mt sont illustrées par l'évaluation de la justice de Jésus comme dépassant celle des scribes et des pharisiens. Dans la série de six antithèses avec de légères variantes : « Vous avez entendu qu'il a été dit... Eh bien ! moi je vous dis », Jésus ose modifier ou corriger explicitement ce que Dieu a dit par l'intermédiaire de Moïse. Il rend les exigences de la Loi plus intérieures (par exemple en prohibant non seulement le meurtre mais la colère, non seulement l'adultère mais le désir) ; il interdit totalement des choses que la Loi autorise (ni divorce[342], ni serment) ; et il passe de la Loi à son contraire (pas de vengeance [Dt 19, 21], mais la générosité envers les offenseurs ; pas de haine des ennemis [Dt 7, 2] mais l'amour envers eux). En d'autres termes le Jésus de Mt, en parlant avec plus d'assurance que tout rabbin du

Ier siècle, suggère que son autorité est supérieure à celle de Moïse, et il légifère, semble-t-il, avec la totale assurance du Dieu du Sinaï.

En 6, *1-18 Jésus reformule l'exercice de la piété : aumônes, prière, jeûne.* Ses mises en garde ne sont pas dirigées contre les pratiques de piété, mais contre l'ostentation, avertissement qui sera réitéré en 23, 1-27, quand les pharisiens sont plusieurs fois traités d'hypocrites. (Pour ce terme, voir chapitre 5 ci-dessus, n. 19 ; pour une application à notre temps, voir *Question* 8 ci-après.) Le Notre Père, tiré de Q[343], a été formulé en partie par Mt en fonction des usages familiers de la prière synagogale, comme la formule référentielle « Notre Père qui es aux cieux ». L'organisation en six demandes reflète le goût de l'ordre de Mt. Les trois premières, « Que ton nom soit sanctifié, que ton règne vienne, que ta volonté soit faite sur la terre comme aux cieux », sont des manières différentes de demander à Dieu de faire advenir définitivement le royaume. (Cette prière, au moins dans son accent initial, n'était pas éloignée du ton du *marana tha* - « Viens, Seigneur Jésus » [1 Co 16, 22 ; Ap 22, 20].) Les trois autres requêtes traitent de la destinée des demandeurs dans l'attente de ce moment à venir. L'avènement du royaume comprendra le banquet céleste, aussi demandent-ils une part de sa nourriture (le pain) ; il comprendra le jugement, aussi demandent-ils le pardon sur la base du pardon accordé aux autres, sur lequel Mt insiste avec force (25,45) ; il comprendra un dangereux combat avec Satan, aussi demandent-ils d'être délivrés du procès apocalyptique et du Mauvais. (L'ajout « Car c'est à toi qu'appartiennent... » est examiné à la *Question 2* ci-dessous.)

Tirées de Q, *d'autres instructions sur le comportement en vue du royaume (6, 19-7, 27)* concernent la consécration totale à Dieu, à l'opposé du souci des choses de ce monde. Chacun est invité à s'examiner soigneusement soi-même plutôt qu'à juger les autres ; la générosité de Dieu quant à sa réponse aux prières est assurée ; et la règle d'or (7, 12) est énoncée : « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux. » Les avertissements sur l'étroitesse de la porte (pour entrer dans le royaume) et le danger des faux prophètes qui font mauvais usage du nom du Seigneur (probablement des chrétiens actifs dans le milieu matthéen) donnent une tonalité apocalyptique à la fin du sermon. La louange de ceux qui ont entendu les paroles de Jésus (7, 24-27) et ont ainsi bâti une maison

solidement ancrée sur le roc constitue un jugement contre ceux qui l'ont rejeté. La formule « Et il advint, quand Jésus eut achevé ces discours... » (n. 2 ci-dessus) conclut le sermon, en y associant le thème de l'étonnement devant l'autorité de l'enseignement de Jésus.

Deuxième partie : ministère et mission en Galilée (8, 1-10, 42)

1. Récit combiné avec un court dialogue (8, 1-9, 38)

Neuf miracles[344] *comprenant des guérisons, une tempête apaisée, un exorcisme, entrecoupés de dialogues liés surtout à la vocation apostolique.* Jusque-là Mt avait largement présenté Jésus comme un prédicateur et un pédagogue du royaume - un Messie de la parole. Maintenant, illustrant son goût pour l'agencement de matériaux de même teneur, Mt rejoint la ligne marcienne (en insérant quelques passages de Q) et se concentre sur les actes de puissance (miracles) de Jésus opérés par sa parole[345]. Jésus accomplit d'abord une *série de trois guérisons (8, 1-17),* comprenant : un lépreux, le serviteur du centurion (tiré de Q) et la belle-mère de Pierre, à laquelle s'ajoute un résumé au sujet de beaucoup de malades. Parmi les gens qui sont attirés par le pouvoir de Jésus, un scribe qui désire le suivre amène Jésus à parler des *rudes exigences de la vocation apostolique (8, 12-22).* Le fait que suivre Jésus soit une exigence plus haute qu'enterrer son père (devoir supérieur à tous les autres dans la pensée rabbinique) reflète à nouveau une extraordinaire christologie implicite. Cette maxime doit probablement être comprise comme : Laissez ceux qui sont spirituellement morts (c'est-à-dire ceux qui refusent d'accepter le royaume) enterrer ceux qui sont physiquement morts. *L'autorité de Jésus s'exprime ensuite dans une autre série de trois miracles (8, 23-9, 8)* empruntée à Mc : il calme la tempête et suscite ainsi l'émerveillement devant le fait que le vent et la mer puissent lui obéir ; il chasse des démons qui le reconnaissent comme le Fils de Dieu ; quand son pouvoir de pardonner les péchés - ce que seul Dieu peut faire - est contesté, il guérit un paralytique. Ces miracles ne sont pas sans conséquences sur la vocation apostolique et sur la christologie. Ils conduisent à des *dialogues sur les disciples de Jésus et la vocation apostolique (9, 9-17),* dont la cause n'est autre que l'appel de Matthieu, un collecteur d'impôts (adaptation matthéenne de l'appel de Lévi chez Mc). Jésus justifie son comportement en annonçant qu'il est venu appeler les

pécheurs et non les justes, que ses disciples n'ont pas à jeûner quand lui (le fiancé) est avec eux, et que le vin nouveau ne doit pas être mis dans de vieilles outres - paroles qui reflètent la nouveauté saisissante de ce qu'il inaugure. Suit une autre *série de trois guérisons (9, 18-34),* comprenant : la fille de Jaïre associée à l'hémorroïsse, deux aveugles, et un démoniaque muet[346]. Elles préparent à la constatation que *la moisson a besoin d'ouvriers (9, 35-38),* ce qui conduit au discours de Jésus adressé aux ouvriers qu'il a choisis et qu'il va envoyer en mission.

2. *Discours apostolique (10, 1-42)*

Composé en très grande partie à partir de Mc et de Q[347], il est situé dans le contexte de l'envoi en mission de douze « disciples » qui ont reçu de Jésus autorité sur les esprits impurs, pouvoir de guérir et de proclamer le royaume *(cf.* 10, 7 avec 4,17). Mt fait une pause pour donner les noms des douze « apôtres » [348], reliant ainsi la mission des disciples, au cœur du ministère, à l'envoi apostolique après la résurrection (28, 16-20). Avant même qu'il soit crucifié, Jésus savait que d'autres auraient un rôle à jouer dans l'expansion de la bonne nouvelle du royaume ; et les directives du sermon n'ont pas perdu de leur force dans la mission chrétienne, connue des lecteurs de Mt. Le sermon commence en 10, 5-6 par l'avertissement de n'aller ni aux « gentils » ni aux Samaritains, mais aux « brebis perdues de la maison d'Israël ». Comme nous le verrons dans la sous-section sur le *Lieu,* cela peut refléter l'histoire de la chrétienté matthéenne, qui fut d'abord quasi exclusivement celle d'une mission auprès des juifs, et plus tard seulement auprès des « gentils » (28,19 : « De toutes les nations faites des disciples »)[349]. Les exigences de Mt 10,9-10 quant à la pauvreté des provisions et du vêtement des prédicateurs itinérants présentent quelques curieuses différences par rapport à Mc 6, 8-9, par exemple l'interdiction d'avoir bâton ou sandales. (Ces objets ne sont-ils pas nécessaires dans la situation de Mt?) En décrivant l'accueil probable des prédicateurs missionnaires, Mt 10,12-13.15-16 juge sévèrement ceux qui refusent de les recevoir. Mt 10, 17-22 avertit les prédicateurs de ce qui les attend en empruntant ici certains éléments du discours eschatologique de Mc en 13, 9-12. Ainsi, à travers cet envoi en mission durant le ministère de Jésus, Mt anticipe le genre de persécution réservé aux apôtres après sa résurrection. (Le mélange des deux périodes serait repérable même si nous ne savions

rien de Mc, car Jésus, qui a interdit aux disciples de s'approcher des « gentils », parle pourtant de leur mise en procès aussi bien par les « gentils » que par les autorités juives.) Bien que l'Esprit du Père céleste rende les accusés capables de parler avec courage, les familles seront divisées par ces mises en jugement. Et les disciples persécutés devront fuir d'une ville à l'autre : « En vérité je vous le dis, vous n'achèverez pas le tour des villes d'Israël avant que ne vienne le Fils de l'homme[350]. »

Des paroles d'encouragement assurant du soutien divin (10, 26-33) suivent cette annonce de la persécution. Jésus déclare ensuite que sa venue apportera la division et exigera des choix difficiles (10, 34-39), des sacrifices allant jusqu'à celui de la vie. Le passage Q en Mt 10, 32-33 se caractérise par une « christologie d'en haut » ;
il fait de la réaction envers Jésus la base du jugement dans les cieux. La conclusion du sermon (10, 40-42) étend ce lien à ceux que Jésus a envoyés : les recevoir, c'est le recevoir, et le recevoir, c'est recevoir le Dieu qui l'a envoyé. Ainsi la mission des disciples comporte-t-elle l'extension du salut de Dieu à tous les hommes.

Troisième partie : contestation et opposition à Jésus (11,1-13, 52)

1. *Cadre narratif pour l'enseignement et le dialogue (11, 1-12, 50)*

Jésus et Jean Baptiste, invectives contre les incrédules, action de grâces pour la révélation, controverses sur le sabbat et le pouvoir de Jésus, la famille de Jésus. Comme cette section n'appartient pas aux cinq discours matthéens, elle est parfois considérée comme narrative. Toutefois, les versets narratifs sont brefs et introduisent à un enseignement. Mt place les matériaux tirés de Mc et de Q dans le contexte des déplacements de Jésus et de son entrée dans la synagogue de « leurs villes » (c'est-à-dire de Galilée : 11, 1.20 ; 12, 9). Bien qu'il ne soit pas dit que les disciples sont revenus de leur mission, ils sont avec Jésus en 12, 2. 49. L'exposé de Mt sur *Jean Baptiste et Jésus (11, 2-19)* est introduit par la présentation de Jean Baptiste emprisonné, qui a entendu parler des actions du Messie, de sorte que 11,4-6 explique que Jésus est le Messie prophétisé par Isaïe (en 29, 18-19 ; 35, 5-6 ; 61, 1). Jésus révèle ensuite qui est Jean Baptiste (Mt 11, 7-15). Plus qu'un prophète, il est le messager céleste envoyé par Dieu pour conduire Israël en terre promise (Ex 23,20) et Élie envoyé pour préparer Israël à l'action de

Dieu (Ml 3, 1.23-24 [4, 5-6]). Jean Baptiste a accompli cela en préparant la voie à Jésus, devenant ainsi le plus grand parmi les fils des hommes avant que vienne le royaume des cieux[351]. (Mt 11, 12-15 n'est pas clair quant au fait que Jean Baptiste précède le temps du royaume [c'est- à-dire appartient au temps des prophètes et de la Loi] ou lui appartient [plus probablement].) Un combat apocalyptique introduit le plein avènement du royaume ; l'emprisonnement, suivi de l'exécution de Jean Baptiste, en sont des étapes. (Bien entendu, les lecteurs de Mt ont pu faire eux-mêmes l'expérience d'autres manifestations de violence.) Ayant parlé de son identité propre et de celle de Jean Baptiste, en 11, 16-19 Jésus critique vivement « cette génération » qui refuse de recevoir l'un et l'autre. Une combinaison de 11,2 et 19 suggère que Mt présente Jésus à la fois comme le Messie et la Sagesse divine[352], mais une génération incrédule ne peut reconnaître ses œuvres.

La note sévère sur laquelle se conclut la section concernant Jean Baptiste conduit aux *invectives adressées aux villes incrédules de la mer de Galilée (11, 20-24).* Jésus passe maintenant à un modèle prophétique : pour n'avoir pas prêté attention à ses actes de puissance (miracles), les cités galiléennes auront un sort pire que celles invectivées par Isaïe (23, 1) ou Ézéchiel (26-28), et condamnées en Gn 19, 24-28. Certains cependant ont répondu ; songeant à ceux-là Jésus, dans le style de la Sagesse divine, *remercie le Père pour la révélation (11, 25-27)* confiée aux petits, à ceux qui sont comme des enfants, lesquels ne comptent pas en ce monde. Ce cri de jubilation, issu de Q, représente une forme de « christologie d'en haut » très proche de celle que nous trouvons dans l'évangile de Jean : chez Jean en effet Jésus se nomme lui-même Fils de Dieu, à qui le Père a remis toutes choses (3, 35 ; 5, 22.26-27), nul ne connaît Dieu sauf ce Fils (Jn 1, 18 ; 14, 9), il révèle le Père aux élus (Jn 17, 6)[21]. L'invitation à *ceux qui peinent sous le fardeau :* « Venez à moi » (11, 28-30), que Mt ajoute au matériel Q, rejoint à la fois la Sagesse et le style johannique (Pr 9, 3-5 ; Si 24, 19 ; 51, 23 ; Jn 1, 39 ; 6, 44). Tout comme Dieu en Ex 33,14 et la Sagesse en Si 6, 23-31, Jésus promet le repos à ceux qui prennent sur eux les obligations du royaume, en utilisant quelques-uns des mots les plus tendres qu'on lui ait jamais attribués - des mots qui rendent compréhensible l'appréciation par Paul de « la douceur et l'indulgence du Christ » (2 Co 10, 1).

Mt situe ensuite l'enseignement du Christ dans une série de controverses. La première, à propos *d'épis arrachés le jour du sabbat* par les disciples (12, 1-8), a une portée christologique, puisque non seulement Jésus revendique le droit de faire ce qu'a fait David, mais il déclare que sa présence est plus grande que le Temple, et que le Fils de l'homme est maître du sabbat. La *guérison un jour de sabbat (12, 9-14)* amène une autre contestation. Nous ne sommes pas assez informés par les sources juives sur la manière dont on se comportait au temps de Jésus à l'égard des guérisons le jour du sabbat ; mais Mt attribue aux pharisiens une attitude négative, de sorte qu'ils sont dépeints comme étant plus soucieux des préceptes humains que de l'intention de Dieu. En les corrigeant, Jésus agit selon l'esprit des prophètes (12, 7 = Os 6, 6). Les controverses s'achèvent sur une menace, les pharisiens complotant pour faire périr Jésus. Averti de cela, il se retire, suivi par une multitude ; pourtant *il fit de nombreuses guérisons comme le prophète Pavait prédit (12, 15-21)*[2]*. Le beau passage d'Isaïe (42, 1-4) renforce l'image matthéenne de la tendresse de Jésus, qui ne brisera pas le roseau froissé, et n'éteindra pas la mèche fumante. [353] [354]

Une controverse avec les pharisiens sur le pouvoir de Jésus (12, 22-37) s'inspire fortement de Mc 3, 22-30. Plus tôt (11,2) Jean Baptiste avait associé l'œuvre de Jésus à celle du Messie ; maintenant la même identification (« Fils de David ») est suggérée au peuple stupéfait quand Jésus guérit un démoniaque aveugle et muet (miracle qui est un doublet de 9, 32-34 ; voir n. 20 ci-dessus). En réagissant de manière hostile, les pharisiens attribuent ce pouvoir sur le démon au fait que Jésus est au service de Beelzéboul. Jésus réfute l'accusation, compare son expulsion des démons au cambriolage de la maison d'un homme fort (c'est-à-dire le royaume de Satan), et il prévient que le blasphème contre l'Esprit saint (c'est-à-dire l'attribution obstinée du pouvoir de Dieu à Satan) ne sera pas pardonné. Le ton de la condamnation se durcit en 12, 33-36 (adapté de Q) : Jésus traite les pharisiens d'engeance de vipères, ils sont mauvais et leurs paroles les condamneront au jour du jugement. Quand *les scribes et les pharisiens demandent un signe (12, 38-42),* Jésus ne leur propose que les signes de Jonas (qui provoqua le repentir de Ninive) et de la reine du Midi (qui appréciait la sagesse de Salomon) - un argument *a fortiori* : « il y a ici plus que Salomon », et cette génération ne le reconnaît pas[355]. Il a chassé

les mauvais esprits, mais à cause du *retour offensif de l'esprit impur (12, 43-45)* l'état final de cette génération devient pire que le premier. L'arrivée inopinée de la mère de Jésus et de ses frères pose *la question de la famille de Jésus (12, 46-50).* Maintenant que le royaume est proclamé, le frère, la sœur, et la mère de Jésus ne sont plus ses parents selon la chair, mais quiconque fait la volonté du Père céleste.

2. *Discours parabolique (13, 1-52)*[356]

Situées au milieu de l'évangile, ces paraboles commentent de diverses manières le rejet de Jésus par les pharisiens dans les deux chapitres précédents. En présentant la *parabole du semeur et son interprétation (13, 1-23)* Mt ajoute deux éléments : une citation-formule (13, 14-15) de Is 6, 9-10 qui était implicitement citée en Mc, et une bénédiction tirée de Q soulignant la chance de ceux qui ont bénéficié de la connaissance des secrets du royaume (13, 16-17). Cette parabole souligne les différentes sortes d'obstacles et d'échecs rencontrées par la proclamation du royaume. En Mt 13, 13 Jésus parle en paraboles « parce qu'ils voient sans voir » - lecture beaucoup plus aisée que Mc 4, 11-12 (p. 174 ci-dessus) où les paraboles sont données à ceux de l'extérieur « afin qu' »ils ne puissent voir. La parabole matthéenne suivante, /'*ivraie semée avec le bon grain et son interprétation (13, 24-30. 36-43),* semble se situer à un autre niveau de préoccupation. Après que la proclamation aura gagné des adeptes (« fils de ») au royaume, viendra le temps où ils vivront ensemble dans le monde avec les mauvais (qui sont « fils du » Mauvais)[357]. Pourquoi donc ne pas éliminer les mauvais ? Parce que cela pourrait conduire à rejeter aussi les bons ; la séparation doit donc être laissée au jugement futur du Fils de l'homme.

Les paraboles associées de *la graine de sénevé et du levain (Mt 13, 31-33)*[358] illustrent les débuts modestes du royaume et son avenir grandiose en utilisant des exemples de croissance extraordinaire, familiers le premier aux hommes et le second aux femmes. *L'objet des paraboles (13, 34-35)* est commenté par une citation-formule du Ps 78, 2, qui manifeste que désormais l'objet des paraboles est d'accomplir les Écritures. Après l'interprétation de la parabole de l'ivraie viennent les paraboles associées *du trésor caché et de la perle de grand prix (13, 44-46).* Elles soulignent la grande valeur du royaume et la nécessité de saisir l'occasion définitive de

l'acquérir, même s'il faut pour cela vendre tout le reste. La parabole *du filet avec son interprétation (13, 47-50),* comme celle de l'ivraie, diffère la séparation des bons et des mauvais dans le royaume à la fin des temps. Le discours s'achève sur une parabole-résumé, celle *du propriétaire qui tire de son trésor du neuf et du vieux (13, 51-52).* Les auditeurs (13, 2) qui répondent qu'ils ont compris les paraboles sont comme des scribes cultivés qui savent discerner la nouvelle révélation en Jésus et l'ancienne révélation en Moïse[359]. L'évangéliste se voyait lui- même probablement à cette lumière.

QUATRIÈME PARTIE : CHRISTOLOGIE ET ECCLÉSIOLOGIE (13, 53-18, 35)

L Récit associé à beaucoup de dialogue (13, 53-17, 27)

Rejet à Nazareth, première multiplication des pains, marche sur les eaux, controverses avec les pharisiens, guérisons, deuxième multiplication des pains, confession de Pierre, première annonce de la passion, transfiguration, deuxième annonce de la passion. En 13, 10-11 Jésus avait dit qu'il parlait en paraboles parce que les disciples devaient connaître les mystères du royaume des cieux ; aussi, dans ce qui suit maintenant, Jésus tourne-t-il principalement son attention vers les disciples grâce auxquels l'Église se développera, en particulier Pierre, le roc sur lequel l'Église sera bâtie. Le *rejet à Nazareth (13, 53-58)* permet de comprendre pourquoi Jésus doit se concentrer sur ses disciples, puisque même ses compatriotes l'ont refusé. Comme signe d'un plus grand respect à l'égard de Jésus et de sa famille, Mt opère trois légères modifications dans le récit tiré de Mc 6, 1-6 : il ne dit pas que Jésus était charpentier, ni un prophète méprisé « dans sa maison », ni qu'il « ne pouvait faire là aucun miracle ». (La substitution chez Mt de « fils d'un charpentier » à « charpentier » donna naissance à la tradition artistique qui représenta Joseph comme un charpentier.) L'absence de foi à Nazareth est suivie par l'exposé de *la manière dont Hérode fit périr Jean Baptiste (14, 1-12) et manifesta une superstitieuse perplexité au sujet de Jésus.* Dans son effort pour s'éloigner d'Hérode Jésus se retire en un lieu écarté où *il nourrit cinq mille personnes, puis marche sur les eaux (14, 13-33)*[360]. Pour les principaux accents théologiques de ces deux miracles (vétéro-testamentaire, eucharistique et christologique), voir p. 177-178 ci-dessus. La fin de l'épisode de la marche sur les eaux est remarquable en Mt

; car en 14, 33 les disciples, au lieu de l'incompréhension dont ils font preuve en Mc 6, 52, se prosternent devant le « Fils de Dieu ». (Mc s'attendait à ce que *les lecteurs* reconnaissent l'identité de Jésus ; mais Mt met les points sur les i.) Plus significatif est l'ajout de Mt, où Jésus invite Pierre à venir à lui sur les eaux, et le sauve quand il commence à s'enfoncer (14, 28-31). C'est le premier des trois cas où Mt a en propre des éléments concernant Pierre[361] (voir *P NT* 80-83). La fougue de Pierre, l'insuffisance de sa foi, et le souci personnel de Jésus de le conduire plus loin sont tout à fait notables. En tant qu'homme de peu de foi qui se noierait si le Seigneur ne le sauvait, Pierre est représentatif des autres disciples ; leur foi et la sienne dans le Fils de Dieu se renforcent grâce à la main secourable et puissante de Jésus.

La barque amène Jésus et les disciples à *Génésareth, où Jésus guérit tous les malades (14, 34-36),* puis *les pharisiens et les scribes débattent avec lui du pur et de P impur (15, 1-20),* controverse à laquelle le peuple et les disciples prennent part. L'attaque contre les pharisiens est vive chez Mt : ce sont des guides aveugles qui tomberont dans un trou (15, 12-14). Là où en Mc 7, 17 les disciples l'interrogent sur ce qui souille, en Mt 15, 15 c'est Pierre qui pose la question ; et Mt omet le commentaire par lequel Jésus déclarait purs tous les aliments (Mc 7, 19b) - texte qui non seulement présente des difficultés historiques, comme nous l'avons vu, mais qui pourrait avoir offensé Mt, pour qui la Loi n'est pas aussi facilement abolie (Mt 5, 17)[362] [363] [364]. Après cela, en route vers Tyr et Sidon, *Jésus guérit la fille d'une Cananéenne (15, 21-28)*[vi], récit remarquablement proche de la guérison du serviteur du centurion en 8, 5-13. Quand Jésus se rend au bord du lac, Mt utilise *un résumé sur la guérison de nombreux malades (15, 29-31)* pour remplacer le récit de Mc 7, 31-37 sur la guérison d'un sourd-muet par de la salive (omis parce qu'il aurait pu être entendu comme de la magie ?). Suit le récit de *la deuxième multiplication des pains pour les quatre mille (15, 32-39).*

Dans le déroulement de Mt, *des confrontations hostiles avec les pharisiens et les sadducéens™ (16, 1-12)* suivent les miracles opérés par Jésus. Ces miracles rendent compréhensible la réponse de Jésus à la demande sceptique d'un signe : les pharisiens et les sadducéens ne peuvent interpréter les signes des temps déjà présents[365]. Critiquant ses disciples

comme des gens de peu de foi, puisqu'ils n'ont pas vraiment compris les miracles du pain, Jésus les met en garde contre le levain de l'enseignement des pharisiens et des sadducéens, cette « génération mauvaise et adultère ». (Cette mise en garde visait sans doute les lecteurs/auditeurs de Mt dans les années 80, qui pouvaient être influencés par l'enseignement rabbinique ; mais elle est difficilement conciliable avec 23, 2-3, où Jésus dit que ses disciples doivent pratiquer et observer tout ce que les scribes et les pharisiens leur disent parce qu'ils sont assis sur la chaire de Moïse.)

Les disciples font preuve cependant d'une grande foi, comme on le voit au moment crucial de la *confession de Pierre à Césarée de Philippe et de la première annonce de la passion (16, 13-23).* Au-delà du récit de Mc 8, 27-30, où, à côté des gens qui voyaient en lui Jean Baptiste ou Élie, Pierre reconnaissait en Jésus le Messie, Mt 16, 16b-19 possède davantage de matériel pétrinien. Pierre professe maintenant que Jésus est le Fils du Dieu vivant - révélation du Père qui est dans les cieux et non affaire de raisonnement humain (« de la chair et du sang »). La révélation de la filiation divine de Jésus à Paul est formulée presque dans les mêmes termes (Ga 1, 16). Si cette révélation-là fit de Paul un apôtre, celle-ci fait de Pierre [366] le roc sur lequel Jésus bâtira son Église, une Église contre laquelle même les portes de l'enfer (c'est-à-dire probablement le pouvoir destructeur de Satan) ne prévaudront pas. L'arrière-plan vétéro-testamentaire de la reconnaissance par Pierre de Jésus comme Messie davidique, Fils de Dieu, est la prophétie de 2 S 7 : un descendant de David régnera après lui et Dieu le traitera comme un fils. Cette promesse avait été provoquée par le désir de David de bâtir une maison ou un temple pour Dieu ; aussi la promesse de Jésus de bâtir une Église sur Pierre, qui reconnaît là l'accomplissement de la promesse à David, n'est-elle pas sans logique. Is 22, 15-25 décrit l'établissement d'Elyaqim comme nouveau premier ministre du roi de Juda Ézéchias : Dieu met sur son épaule la *clef* de la maison de David ; il *ouvrira...* et *il fermera.* Les mots en italique se retrouvent en Mt 16, 19 quand Jésus donne à Pierre les clefs du royaume, afin que ce qu'il lie ou délie ici-bas soit lié ou délié dans les cieux. On discute de ce que signifie ce lié/délié. Est-ce le pouvoir de pardonner ou de ne pas pardonner les péchés (comme en Jn 20, 23) ou d'enseigner ce qui doit être observé, avec comme résultat de faire de Pierre l'équivalent du grand rabbin[367] ? Le fait que cette

section suive une mise en garde contre l'enseignement des pharisiens et des sadducéens pourrait faire pencher la balance en faveur de la deuxième hypothèse, mais notons qu'en 23, 13 les scribes et les pharisiens sont critiqués parce qu'ils ferment aux hommes le royaume de Dieu. (La *Question* 7 à la fin de ce chapitre examinera l'application postérieure du passage matthéen à la papauté.) Le tableau matthéen de l'exaltation de Pierre à cause de sa profession de foi n'empêche pas l'évangéliste de rapporter la remontrance de Jésus : « Satan... tes pensées ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes. » Pourquoi ? Parce que Pierre refuse l'idée de la souffrance de Jésus dans l'annonce de sa passion. Mt durcit ici le reproche de Mc, car il ajoute en 16, 23 : « Tu me fais obstacle. »

Cette réprimande qui donne à réfléchir conduit à des directives aux disciples quant à la *souffrance requise pour suivre Jésus (16, 24-28).* Il est cependant encourageant que la souffrance présente soit mise en rapport avec la gloire à venir ; or Jésus, Fils de l'homme, est le personnage clef de cette gloire puisqu'il apporte avec lui le royaume dans lequel ses disciples auront un rôle à jouer. Certaines différences avec Mc 8, 34-9, 1 doivent être notées. Par exemple, en Mt 16, 27 le Fils de l'homme vient avec « ses » anges, et en 16, 28, au lieu de voir le royaume de Dieu, ceux qui sont là pourront voir « le Fils de l'homme venant avec son royaume ». Quelle est l'interprétation matthéenne de la séquence temporelle dans cette vision promise de l'avènement ? Quoi que puisse signifier Mc 9, 1 (p. 181 ci-dessus), Mt n'évoque sans doute pas la transfiguration qui suit immédiatement, car il n'y est pas question d'anges. Se réfère-t-il à la crucifixion et à la résurrection où des anges sont présents ? Cet événement est-il l'avènement du royaume du Fils de l'homme, distinct de l'avènement du royaume de Dieu qui aura lieu à la fin des temps ? Ou bien est-ce un autre passage relatif au retour du Christ, formulé de façon assez vague parce que Jésus n'avait pas de connaissance précise du moment où cela arriverait (n. 24 ci-dessus) ?

Le *récit de la transfiguration (17, 1-13)* comporte aussi des traits typiquement matthéens[368]. Le fait que le visage de Jésus rayonne comme le soleil (17, 2) fait écho à la description de Moïse en Ex 34, 29-35 et renforce le parallélisme avec la grande théophanie du Sinaï. Le rôle de Pierre est mis en valeur, car il dressera lui- même les trois tentes. La voix de la nuée en

17, 6 répète de manière plus précise ce qu'avait dit la voix céleste au baptême de Jésus (3, 17 : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, qui a toute ma faveur »). C'est donc un nouveau pas dans la stratégie de Mt au sujet de la filiation divine, dont les précédentes étapes sont : l'annonce de l'ange à Joseph que l'enfant a été conçu de l'Esprit saint (1, 20), la révélation de Dieu sur « mon Fils » (2, 15) ; la voix céleste au baptême parlant de « mon Fils bien-aimé » (3, 17), la reconnaissance par les disciples après la marche sur les eaux (14, 33) et enfin la confession de Pierre (16, 16). « Fils de Dieu » est de toute évidence un motif matthéen majeur. La question sur Elie, suggérée par la présence du prophète sur la montagne, conclut la transfiguration ; Jésus et les disciples redescendent[369].

Dans *T histoire du garçon épileptique (17, 14-21)* Mt abrège presque de moitié le vivant récit de Mc [370] ; et bien qu'il ne nie pas que le garçon ait été possédé par un démon (17, 18), il change de registre au profit d'un diagnostic d'épilepsie (17, 15). L'explication de l'incapacité des disciples à guérir ce garçon est renforcée par l'introduction d'une version d'un passage de Q sur leur foi insuffisante : une foi grosse comme un grain de sénevé aurait pu réaliser l'impossible, déplacer la montagne (de la transfiguration). Suit la *deuxième annonce de la passion (17, 22-23).* Que Mt ne l'élimine pas comme un doublet, ainsi qu'il le fait souvent des répétitions martiennes, est, semble-t-il, un indice du caractère stable du schéma des trois annonces. Vient ensuite une autre scène pétrinienne propre à Mt, centrée sur *la redevance (du Temple ?) (17, 24-27).* Ce récit reflète une tradition orale, où la découverte du statère dans la bouche du poisson ajoute comme une touche folklorique. Plus important est le problème que pose cet épisode. Du vivant de Jésus les juifs devaient payer la redevance pour le Temple [371]. Toutefois, Mt ne mentionne pas le Temple, et il pourrait donc s'agir de la dîme envisagée en 22, 15-22. Si l'on songe à la période où Matthieu écrit, soit après 70, l'impôt pourrait être le didrachme (= deux deniers) imposé aux juifs pour l'entretien du temple de Jupiter Capitolin à Rome, ou même une collecte pour soutenir l'académie rabbinique de Jamnia. Quoi qu'il en soit, il est significatif que dans cette histoire, Pierre soit l'intermédiaire qui instruit les chrétiens sur la nécessité d'éviter le scandale public en payant volontairement l'impôt et en se montrant ainsi de paisibles citoyens (Rm 13, 6-7 ; 1 P 2, 13-16). Le rôle de Pierre est extrêmement important, surtout

si l'on se rappelle que Mt, dans son évangile, aborde un problème auquel les chrétiens étaient affrontés après la mort de l'apôtre (voir *Question* 7 ci-dessous sur la perpétuation de la fonction pétrinienne).

2. *Discours ecclésiastique (18, 1-35)*

Ce recueil quelque peu disparate d'enseignements éthiques, dont une bonne partie avait été naguère adressée aux disciples de Jésus, est dotée d'une perspective qui le rend parfaitement adapté à une Église établie, le type d'Église que Jésus ne mentionne qu'en Mt (16, 18). Mt relie ainsi ecclésiologie et christologie[372], car les apôtres doivent interpréter et enseigner tout ce que Jésus a commandé (28, 20). Néanmoins, bien qu'une Église hiérarchisée soit devenue la gardienne de la tradition et de la mémoire de Jésus, Mt reconnaît le danger d'une structure qui, en ce monde, tendrait à emprunter les critères des autres structures qui l'entourent. Ce chapitre vise à assurer que ces critères n'étouffent pas ceux de Jésus. Pour les lecteurs qui s'affrontent aujourd'hui autour de problèmes ecclésiaux, ce pourrait bien être le discours matthéen le plus utile [373].

Le discours est introduit par *la dispute sur « qui est le plus grand dans le royaume des cieux » (18, 1-5),* apparemment repris et largement adapté de Mc. Dans le ministère de Jésus, il a peut-être appartenu à l'ultime établissement du royaume de Dieu lors de la venue du Fils de l'homme. Mais nous avons vu que Mt parle d'un *royaume* du Fils de l'homme en ce monde, de sorte que nous avons ici une dispute qui pourrait avoir une signification pour l'Église où, inévitablement, l'appétit de situations de pouvoir se fera jour. Dans l'éventail des valeurs de Jésus, les humbles sont plus importants que les puissants, car c'est la dépendance envers Dieu qui ouvre au règne de Dieu ; aussi est-ce le petit enfant qui nous est donné en exemple. La *condamnation des scandales et des tentations (18, 6-9)* qui peuvent induire les croyants au péché pourrait correspondre à l'Église à laquelle Mt s'adressait, si l'on en juge par les disputes dans les communautés pauliniennes (1 Co 8, 13 ; 11, 19 ; Rm 8, 13). L'adaptation matthéenne de la *parabole de la brebis perdue (18, 10-14),* c'est-à-dire du pécheur égaré, provenant de Q, a aussi une application institutionnelle, car selon les critères les plus terre à terre, les organisations réussissent dans la mesure où elles se soucient de la majorité. Un leader politique qui pourrait retenir 99% de son électorat aurait les sondages les plus favorables de

l'histoire, reflétant le « principe de Caïphe » de Jn 11, 49-50 : il vaut mieux faire périr un seul que voir l'institution détruite. Mais Jésus, qui est venu sauver ceux qui étaient perdus (Mt 10, 6 ; 15, 24) a des critères différents, qu'il formule en une directive « impraticable » conforme à son aspect eschatologique, à savoir qu'il faut laisser les quatre-vingt-dix-neuf pour aller à la recherche de la brebis perdue [374]. Aucune Église (ou de nos jours, aucune paroisse) ne peut suivre cette pratique comme normale, car les 99 % de ceux qui ne se sont pas égarés se révolteraient si on les négligeait. Néanmoins, les critères de Jésus ne doivent pas être oubliés ; car lorsqu'ils sont observés, fût-ce rarement, à cette heure et en ce lieu le royaume de Dieu devient réalité.

Mt présente maintenant un ensemble de matériaux qui lui sont propres dans une large mesure. Les instructions sur *une procédure à suivre pour la correction fraternelle, Taccès des disciples au ciel, et la fréquence du pardon (18, 15-22)* sont clairement adaptées à une situation ecclésiale ; car après les vains efforts des individus pour reprendre le pécheur, il faut se tourner vers l'Église (communauté locale, à la différence de l'usage du mot en 16, 18). Le processus vise à éviter un usage prématuré et trop fréquent de l'autorité - danger de toute communauté structurée. La mise en quarantaine du réprouvé récalcitrant en 18, 17 « comme le païen et le publicain » apparaît irrévocable, renforcée par le pouvoir de lier et de délier en 18, 18[375]. Rappelons-nous cependant que la communauté de Mt était composée de juifs et de « gentils », et que l'instruction finale de Jésus était d'aller vers les « gentils » et de les instruire (28, 19). En outre, Jésus avait manifesté un intérêt particulier pour un collecteur d'impôts nommé Matthieu, et l'avait invité à le suivre (9, 9 ; 10, 3). Autrement dit, le chrétien répudié pouvait encore être objet de préoccupation et d'assistance. Le caractère vraisemblable de cette interprétation est renforcé par 18, 21-22 qui invite à pardonner sans se lasser le frère dans le péché (la personne à corriger en 18, 15). Pierre est à nouveau (voir 17, 24-27) un personnage d'autorité, qui obtient de Jésus une instruction sur la manière d'agir. Bien qu'il se montre un peu « légaliste » en demandant combien de fois il devrait pardonner, son offre est tout à fait généreuse - en dehors du cercle familial, peu de gens pardonnent sept fois à quelqu'un. Jésus donne une réponse remarquable : soixante-dix-sept est un nombre infini de fois *(cf.* Gn 4, 24). En d'autres

termes, le pardon chrétien doit imiter le pardon sans limites de Dieu, comme le confirme l'éloquente *parabole du débiteur impitoyable (18, 23-35)* qui invoque le jugement divin sur ceux qui refusent de pardonner. Tout cela reçoit une application très réelle dans la vie ecclésiale, car ceux qui se détournent de l'Église pour n'y avoir pas trouvé le pardon sont légion. De manière générale, si les Églises écoutent le Jésus qui parle à ses disciples dans ce chapitre, elles garderont vivant son esprit au lieu de le commémorer. Alors Mt 18, 20 sera accompli : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux. »

Cinquième partie : voyage et ministère à Jérusalem (19,1-25,46)

1. Récit associé à beaucoup de dialogue (19, 1-23, 39)

Enseignement, paraboles du jugement, troisième annonce de la passion, entrée à Jérusalem, les vendeurs chassés du Temple, conflits avec les autorités. Jésus avait révélé son intention de fonder son Église et il avait donné des instructions sur les attitudes qui doivent la caractériser. Cela fait, il monte maintenant à Jérusalem, où ses annonces de la mort et de la résurrection du Fils de l'homme seront réalisées.

Le récit de ce qui s'est passé sur la route de Jérusalem[376] commence par un exemple des critères posés par Jésus pour le royaume. *La question sur le divorce (19, 1-12)* se situe dans le contexte de la mise à l'épreuve de Jésus par les pharisiens. Le trait matthéen le plus notable (voir p. 182 ci-dessus) est l'addition de l'exception en 19, 9 : « Quiconque répudie sa femme *sauf pour « pomeia »* [« prostitution » dans la BJ, « union illégale » dans la TOB] et en épouse une autre, commet un adultère [verbe *moichasthai]* », exception qui apparaissait aussi en Mt 5, 32, mais dans aucune des trois autres versions de l'interdiction du divorce (Le, Mc, 1 Co, quoique les deux dernières aient leur propre adaptation du commandement de Jésus). Cette exception est importante surtout pour les Églises chrétiennes qui considèrent l'interdiction du divorce par Jésus comme normative. Que veut dire Mt par *porneia ?* Le mot grec recouvre un large assortiment d'attitudes immorales, mais autoriser le divorce pour n'importe quel manquement à la chasteté serait annuler pratiquement la force de l'interdiction. Pour certains l'exception vise l'adultère, et ils permettent donc le divorce et le remariage du conjoint innocent. Cependant, le mot juste pour adultère est *moicheia,*

comme l'atteste le verbe correspondant (19, 9). Une interprétation plus plausible viserait les mariages interdits aux yeux des juifs par le degré de parenté[377]. Mt soulignerait que l'interdiction du divorce par Jésus ne s'applique pas aux mariages contractés par des « gentils » qui se convertissent - en vérité de tels mariages sont dissous comme s'ils n'avaient jamais existé (voir *FTAG 9\-97),* La consternation des disciples devant la sévérité de Jésus est particulière à Mt (19, 10-12). En réponse, Jésus soulève la possibilité de se faire eunuques (c'est-à-dire totalement abstinents) pour le royaume de Dieu. Tout comme le mariage sans possibilité de divorcer, ce célibat a une valeur eschatologique (voir Is 56, 3-5) ; tous deux imposent des exigences que ce monde considère comme impossibles.

Le passage de Mt sur *le rejet des enfants par les disciples (19, 13-15),* non seulement omet l'indication de Mc 10, 14 selon laquelle Jésus était indigné contre les disciples, mais dessine aussi un cadre plus ecclésial à la présentation des enfants : « ... pour qu'il leur imposât les mains en priant ». L'histoire du *jeune homme riche et l'enseignement qu'elle comporte (19, 16-30)* ajoute aux commandements du Décalogue l'exigence d'aimer son prochain comme soi-même (19, 19) ; mais cela ne suffit pas : on n'est parfait que si l'on sacrifie tous ses biens pour suivre Jésus. A nouveau, la sévérité de l'exigence eschatologique crée la consternation chez les disciples. Dans la réponse de Jésus, Mt 19, 28 incorpore une promesse importante, empruntée à Q, sur la grandeur du rôle des disciples dans l'avenir : lors de la régénération *(palingenesia)* ils siégeront sur douze trônes et jugeront les douze tribus d'Israël. Que les douze tribus évoquent l'ancien Israël ou l'Église chrétienne, on en discute, mais le jugement peut inclure de manière plus large tous ceux qui adorent le Seigneur Dieu (voir aussi Ap 21, 14). La récompense finale a le même caractère paradoxal que le royaume : elle ne sera pas accordée aux premiers et aux puissants de ce monde, mais aux derniers qui ont tout laissé pour le nom de Jésus (Mt 19, 29-30). Le thème des premiers et des derniers et celui de la récompense gouvernent aussi *la parabole des ouvriers de la vigne (20, 1-16),* propre à Mt et considérée par certains comme une illustration interprétative de l'évangéliste pour mettre en valeur la souveraineté de Dieu et une gratuité qui n'est fondée sur aucun mérite[378].

Au milieu de ces réflexions sur la récompense finale, la *troisième annonce de la passion (20, 17-19)* constitue une réflexion paradoxale sur le rôle de la souffrance dans la victoire. Cette annonce provoque un malentendu : *la demande de places dans le royaume (20, 20-28).* Pour éviter de déshonorer les disciples, Mt attribue la demande des fils de Zébédée à leur mère[379]. Aux Douze ont été garantis des trônes de jugement quand le Fils de l'homme siégera dans la gloire, ce qui n'est évidemment pas la même chose qu'être assis à la droite et à la gauche dans le royaume. La différence clef réside, semble-t-il, dans la mise en garde contre toute domination sur autrui ; car aussi bien pour le Fils de l'homme que pour les Douze, l'attitude nécessaire est celle du service. Le voyage vers Jérusalem amène Jésus à Jéricho[380] et à la *guérison de deux aveugles (20, 29-34).* C'est manifestement une variante de la guérison chez Mc du seul aveugle Bartimée ; on y voit la préférence de Mt pour le chiffre deux (reflétant peut-être l'exigence légale de deux témoins).

L'entrée à Jérusalem (21, 1-9) est fondée sur Mc, avec l'addition en 21, 4-5 d'une citation-formule d'Is 62, 11 et de Za 9, 9 qui souligne la douceur et la paix du roi messianique. La combinaison en 21, 7 de l'ânesse et de l'ânon (originellement, désignations parallèles d'un seul animal) est parfaitement illogique (« Ils disposèrent *sur eux* leurs manteaux et Jésus s'assit dessus »!)[381]. La séquence des *vendeurs chassés du Temple et du dessèchement du figuier (21, 12-13.18-22)* réorganise Mc 11, 12-25, où les vendeurs sont intercalés entre la malédiction et le dessèchement. L'épisode des vendeurs prend maintenant place le jour de l'entrée de Jésus à Jérusalem (et non le lendemain comme en Mc) et il est situé dans le contexte de l'agitation de la ville tout entière et de la reconnaissance de Jésus comme *le* prophète (Mt 21, 10-11). Le regroupement de la malédiction et du dessèchement a pour effet de renforcer le caractère miraculeux, car le figuier se dessèche sur place quand Jésus le maudit (au lieu d'être découvert le lendemain).

A la *contestation de l'autorité de Jésus (Mt 21, 23.27)* par les prêtres et les anciens, à laquelle il répond en évoquant Jean Baptiste, Mt associe une parabole de son cru, *celle des deux fils (21, 28-32).* En comparant les autorités au fils qui dit qu'il obéira à son père, mais ne le fait pas, Jésus dessine un contraste fortement polémique : les publicains et les prostituées qui ont cru Jean Baptiste entreront dans le royaume des cieux avant les

autorités. Le tranchant du jugement continue dans *la parabole des vignerons homicides (21, 33-46),* car aux vv. 43 et 45 les grands prêtres et les pharisiens comprennent qu'ils sont la cible de l'avertissement : le royaume de Dieu leur sera retiré pour être confié à un peuple qui lui fera produire ses fruits. Mt pense à l'Église, composée de juifs et de « gentils » qui croient en Jésus. *La parabole du festin nuptial (22, 1-14),* apparemment adaptée de Q, est un autre cas de rejet des dirigeants. Les premiers invités du roi sont indignes et ne viennent pas ; et comme ils tuent les serviteurs envoyés porter l'invitation, le roi envoie ses troupes et détruit leur ville. La parabole, jadis indépendante, de l'homme sans habit de fête, qui a été ajoutée en conclusion, traite d'une réalité que Mt connaît bien : bons et mauvais sont entrés dans l'Église, de sorte que ceux qui ont accepté l'appel initial doivent affronter le jugement. Ceux des chrétiens qui ne sont pas dignes subiront le même sort que ceux qui possédaient naguère le royaume et n'ont pas été dignes de le conserver *(cf* 8, 11-12). Ainsi, dans aucune de ces trois paraboles il n'est simplement question du remplacement d'Israël par l'Église ou des juifs par les « gentils » ; le problème pour Mt est le remplacement des gens indignes dans le judaïsme (en particulier les chefs) par une communauté de juifs et de « gentils » qui croient en Jésus et ont dignement répondu à ses exigences pour le royaume.

Comme chez Mc, vient alors une série de trois questions pièges : *l'impôt dû à César (Mt 22, 15-22)* posée par les pharisiens et les hérodiens ; *la résurrection des morts (22, 23-33)* posée par les sadducéens ; *le plus grand commandement (22, 34-40)* posée par un légiste pharisien[382]. Elles sont suivies par une question de Jésus aux pharisiens à propos du Messie en tant que *fils de David (22, 41-46).* Pour souligner la supériorité de Jésus, Mt ajoute quelques remarques, comme en 22, 33 sur l'étonnement de la foule devant son enseignement, et en 22, 46 sur le fait que personne n'ose plus lui poser de questions.

Servant de pont vers le dernier grand discours, *la dénonciation des scribes et des pharisiens (23, 1-36)* est une extraordinaire construction matthéenne[383]. L'hostilité manifestée par les autorités dans les questions pièges du chapitre 22 est l'occasion pour Jésus d'attaquer leur comportement orgueilleux, leur amour des honneurs[384], et leur casuistique : ce sont les sept « malheur à vous » où l'on peut voir comme les antithèses

des béatitudes du chapitre 5. La directive initiale (23, 2-3) d'observer tout ce que disent les scribes et les pharisiens parce qu'ils sont assis sur la chaire de Moïse est troublante, puisqu'ailleurs le Jésus de Mt critique leurs paroles ou leur doctrine (par exemple 15, 6 ; 16, 11-12 ; 23, 16-22). Il n'est pas tout à fait satisfaisant de soutenir que Mt conserve cette déclaration simplement comme une tradition, bien qu'il soit en désaccord avec elle[385]. Les opposants scribes et pharisiens sont blâmés parce qu'ils parlent mais n'agissent pas ou agissent pour de basses raisons. *(Cf* la critique des disciples de Jésus en 7, 21-23 parce qu'ils disent Seigneur, Seigneur ! mais ne font pas la volonté de Dieu, et voir dans la section des *Questions* ci-dessous les répercussions modernes dans les relations judéo-chrétiennes.) Bien que les sept « malheur à vous » soient présentés comme les remontrances faites par Jésus aux autorités juives de son temps, les lecteurs de Mt les entendaient probablement comme des critiques visant les chefs des synagogues de leur époque, soit un demi-siècle plus tard[386]. (Et les chrétiens d'aujourd'hui devraient les entendre comme une mise en question de ce qui arrive généralement dans une religion établie, donc du comportement des chrétiens.) Certaines de ces apostrophes concernent des disputes à propos de la Loi, mais la dernière (23, 29-35) associe les scribes et les pharisiens aux assassins des prophètes, des sages et des justes[387]. Pour les chrétiens de l'Église de Mt la crucifixion de Jésus devait avoir durci le ton de cette polémique, et l'on voyait dans la prise de Jérusalem et la destruction du Temple en 70 l'accomplissement du « En vérité, je vous le dis, tout cela va retomber sur cette génération » (23, 36). Le chapitre se termine sur une *apostrophe à Jérusalem (23, 37-39),* tirée de Q. Jésus n'a pas réussi à convaincre la ville. Sa maison (le Temple) sera donc abandonnée et laissée déserte, et Jérusalem ne reverra jamais Jésus jusqu'à ce qu'elle dise : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! »

2. *Discours eschatologique (24, 1-25, 46)*[388]

Mt a ainsi préparé la voie à un long discours sur la fin des temps, le dernier des cinq grands discours. *Une série d'avertissements (24, 1-36)* commence par la question des disciples en 24, 3. Ils reprennent la distinction de 23, 38-39 en interrogeant Jésus à la fois sur la destruction des bâtiments du Temple et sur la parousie, le second avènement[389] [390]. La séquence en Mt 24 conserve l'obscurité apocalyptique de Mc 13, qui

combinait le temps présent de l'évangile avec le futur. Quelques adaptations peuvent s'expliquer par ce que connaissait Mt : par exemple la double référence aux faux prophètes qui égarent le peuple (24, 11. 24) pourrait refléter la lutte contre l'enthousiasme chrétien. En Mt 24, 15 la prédiction de « l'abomination de la désolation » est clairement localisée dans le Temple *(cf.* l'obscurité en Mc 13, 14) ; elle peut donc s'appliquer à la profanation du lieu saint par les Romains. L'arrière- plan juif d'une partie du public de Mt se reflète dans la prière demandant que la fuite aux derniers temps n'ait pas lieu un jour de sabbat (24, 20), la question étant de savoir s'ils continuaient d'observer ce jour, ou s'ils souhaitaient ne pas scandaliser d'autres juifs qui le faisaient. Mc a déjà indiqué qu'il n'y avait pas de date précise pour les événements de la fin, et *l'appel à veiller en Mt 24, 37-51* souligne qu'on ne peut savoir quand le Fils de l'homme viendra. L'avertissement - le serviteur qui n'est pas en état de veille quand survient le maître sera jeté dehors avec les hypocrites (24, 51) - montre que les chrétiens infidèles (et peut-être plus spécifiquement les hauts dignitaires ecclésiastiques) seront jugés aussi durement que les scribes et les pharisiens. L'appel à veiller se poursuit dans *la parabole des dix vierges (25, 1-13)*^{M}. Le thème du jugement s'amplifie dans la *parabole des talents (15, 14-30)* d'origine Q - une parabole qui montre à quel point Mt et Le (19, 12-27) peuvent différer en utilisant les mêmes matériaux. Le message pour les lecteurs de Mt[391] n'est pas de mériter une récompense, mais de répondre de façon engagée et féconde au don de Dieu dans et par Jésus. Le discours s'achève avec un élément propre à Mt : *le Fils de l'homme dans sa gloire venant juger les brebis et les boucs (25, 31-46).* Puisque le Fils de l'homme appelle Dieu « mon Père », on peut en déduire qu'il est, dans le contexte apocalyptique du jugement du monde, le Fils de Dieu. L'admirable principe selon lequel le verdict est fondé sur la manière dont auront été traités les exclus est le dernier avertissement du Jésus de Mt à ses disciples et à l'Église : il instaure un critère religieux qui diffère à la fois de celui des scribes et des pharisiens critiqués au chapitre 23, et de celui d'un monde qui attache plus d'attention aux riches et aux puissants.

Point culminant : passion, mort et résurrection (26, 1-28, 20)

1. *Conspiration contre Jésus, Dernière Cène (26, 1-28, 20)*[61]

En faisant annoncer dès le début par Jésus que le Fils de l'homme serait livré lors de la Pâque (une sorte de quatrième annonce de la passion), Mt souligne la prescience de Jésus. Dans *la trahison de Judas et l'onction de Jésus (26, 1-16)* le cadre du complot contre Jésus est localisé dans le palais du grand prêtre Caïphe en vue de préparer à la mise en scène du procès juif un peu plus tard. La somme versée (pas simplement promise) à Judas est spécifiée de *trente* pièces d'argent pour faire écho à Za 11, 12. *Les préparatifs de la Pâque (26, 17-19)* sont racontés brièvement, amenant directement au *récit de la Dernière Cène (26, 20-29)*[392] [393] [394] Mt identifie avec précision celui qui livrera Jésus (que Mc avait laissé dans l'ombre). Non seulement Judas est nommé, mais il répond aussi à Jésus en l'appelant « Rabbi », le titre même que Jésus avait interdit en Mt 23, 7-8.

2. *Arrestation, procès juif et romain, crucifixion, mort (26, 30-27, 56)*[395]

Dans la *section Gethsémani (26, 30-56)* la tendance de Mt à éviter les doublets le conduit à omettre la prière de Jésus pour que cette heure passe loin de lui - jumelle en Mc 14, 35 de celle où il demande que cette coupe s'éloigne. De plus, cette omission sert le propos de Mt de présenter Jésus apparemment moins désespéré. Mt étoffe également le schéma de la triple prière de Jésus en formulant la deuxième requête (écho au Notre Père de 6, 10). Au moment de l'arrestation (Mt 26, 49-50) Judas appelle de nouveau Jésus « Rabbi », et Jésus répond d'une manière qui manifeste sa connaissance de la trahison de Judas. Comme Mt dit clairement (au contraire de Mc) que c'est l'un des disciples de Jésus qui coupe l'oreille du serviteur du grand prêtre, il est moralement important que Jésus commente défavorablement un tel geste de violence. L'idée que le Père aurait envoyé plus de douze légions d'anges si Jésus l'avait appelé (26, 53 : quelque soixante-douze mille !) adoucit le silence du Père devant la prière de Jésus, qui demandait que la coupe s'éloigne. L'accent en 26, 54 et 56 montre bien que ce qui se passe accomplit les Écritures ; c'est un trait typiquement matthéen qui s'harmonise avec les nombreuses citations d'accomplissement dans l'ensemble de son évangile.

Le procès juif : Jésus est condamné par le Sanhédrin et insulté pendant que Pierre le renie (26, 57-27, 1). Mt indique le nom du grand prêtre Caïphe, et accuse le comportement inique des autorités en soulignant qu'elles ont dès le début recherché un/aux témoignage. L'indication selon

laquelle deux témoins se présentèrent, et l'absence de mention que leur témoignage était faux (au contraire de Mc) signifient que pour Mt, Jésus dit bien : « Je puis détruire le sanctuaire de Dieu et le rebâtir en trois jours. » Cette assertion, plus le non-rejet du titre « Messie, Fils de Dieu » constituent la base de l'accusation de blasphème. Pour la question « Qui t'a frappé ? » raillant Jésus, Messie prophète (26, 68), voir p. 156, 158 ci-dessus. L'ironie de l'épisode où Pierre nie connaître Jésus au moment même où Jésus confesse être le Messie, le Fils de Dieu, est renforcée chez Mt, car c'est le titre même que Pierre confessait en 16, 16. Le sens de l'ordre de Mt explique la présence de trois personnages différents (et non deux comme en Mc), provoquant les trois reniements de Pierre.

Le procès romain : quand Jésus est amené devant Pilate, Judas cherche à éviter la responsabilité du sang versé ; Pilate condamne Jésus qui est alors insulté (27, 2-3la). Dans cette section du récit de la passion, nous rencontrons des épisodes importants propres à Mt. La ligne générale demeure la même que chez Mc : interrogatoire par Pilate, Barabbas, intervention des grands prêtres et de la foule, flagellation, remise aux soldats en vue de la crucifixion et railleries de ceux-ci. Mais les éléments propres à Mt rendent le récit plus vivant et dramatisent la responsabilité de la mort de Jésus par l'image du « sang innocent » (voir p. 247 ci-dessous pour ce type de matériel matthéen, dont presque chaque ligne fait écho à l'AT, et qui pourrait être directement emprunté à une tradition orale populaire). Mt 27, 3-10 interrompt le début du procès romain par l'histoire de la réaction de Judas à la sentence juive contre Jésus. Judas ne veut pas être responsable du sang innocent (voir Mt 23,34-35 ; Dt 21, 9 ; 27, 25). Les grands prêtres ne le veulent pas non plus, aussi utilisent-ils les trente pièces d'argent pour lesquelles Judas a vendu Jésus[396] à acheter le champ du potier (Za 11, 12-13 ; Jr 19, 1-13 ; 32, 9). La pendaison de Judas fait écho au suicide d'Ahitophel (homme de confiance de David qui passa au fils rebelle Absalom), le seul personnage de l'AT qui se soit pendu (2 S 17, 23)[397] [398] [399]. Tout comme il y avait dans le récit de l'enfance des révélations en songe, auxquelles les « gentils » réagissaient alors que les autorités juives ne le faisaient pas, la femme de Pilate reçoit en songe la révélation que Jésus est un juste (27, 19). (Le titre « le roi des juifs » est également commun à cette scène et au récit de l'enfance.) Pilate se lave les mains pour

signifier qu'il est innocent du sang de Jésus ; mais finalement « tout le peuple » dit : « Que son sang soit sur nous et sur nos enfants ! » (27, 24-25). Ce n'est pas une automalédiction du peuple juif ; c'est une formule légale prenant la responsabilité de la mort d'un homme jugé criminel. Mt sait ce que le peuple ignore : Jésus est innocent ; et selon lui la responsabilité (et la punition) de la mort de ce juste est retombée plus tard sur tout le peuple quand les Romains ont détruit Jérusalem et le Temple (d'où la référence aux « enfants »)[12].

La crucifixion et la mort (27, 31b-56)[23]. Mt (27, 36) précise que les soldats romains qui crucifièrent Jésus étaient assis et le gardaient ; le centurion romain avait donc des compagnons (« gentils ») lorsqu'il confessa que Jésus était vraiment le Fils de Dieu (27, 54). L'apostrophe des autorités juives à Jésus crucifié (27,41-43) est développée pour faire écho aux Écritures (Ps 22, 9 ; Sg 2, 17-18). Les deux boissons offertes à Jésus deviennent du vin mêlé *de fiel* et du vinaigre (27, 34. 48) de façon à correspondre au fiel et au vinaigre du Ps 69, 22. La grande addition matthéenne, une fois encore dans un style vivant et populaire, amplifie en langage poétique ce qui se passa après la mort de Jésus. Non seulement le voile du Temple se déchira de haut en bas ; mais la terre trembla, les rochers se fendirent, les tombeaux s'ouvrirent, et de nombreux corps de saints trépassés ressuscitèrent, sortirent des tombeaux et entrèrent dans la ville après la résurrection de Jésus (27, 51-53). C'est une manière scripturaire de décrire les derniers temps. Si la naissance de Jésus fut marquée par un signe dans les cieux (la naissance d'une étoile), sa mort fut marquée par des signes sur la terre (un séisme) et sous la terre (les tombeaux). Sa mort apporte le jugement sur le Temple mais aussi la résurrection des saints d'Israël. Les relations des hommes avec Dieu ont changé, et le cosmos a été transformé.

3. *Ensevelissement, garde du tombeau, ouverture du tombeau, soudoiement des gardes, apparitions du ressuscité (27, 57-28, 20)*

Si en Mc l'ensevelissement faisait partie du récit de la crucifixion, Mt a réorganisé cette séquence pour que le récit de l'ensevelissement soit plus proche de la résurrection. Dans un schéma ressemblant à celui du récit de l'enfance, Mt a cinq sous-ensembles qui alternent : favorable à Jésus, défavorable, favorable, etc. *(cf.* 1, 18-2, 23 et les sous-ensembles alternés de

Joseph et Hérode). *Le récit de T ensevelissement (27, 57-61)* nous dit que Joseph d'Arimathie était un homme riche et un disciple de Jésus. La mise en place d'une *garde au tombeau (27, 62-66),* propre à Mt, reflète une apologétique visant à réfuter la polémique juive contre la résurrection. Pilate coopère avec les grands prêtres et les pharisiens[400] pour prévenir l'enlèvement du corps de Jésus, comme Hérode avait coopéré avec les grands prêtres et les scribes pour faire tuer l'enfant Jésus (2, 16-18 [+ 2, 4 et le pluriel en 2, 20]).

Le sous-ensemble central, dans le récit de l'enfance comme dans celui de l'ensevelissement/résurrection rapporte une intervention divine qui vient contrer le complot hostile, car le récit matthéen du *tombeau vide (28, 1-10)* est fort différent de celui de Mc. Il y a un tremblement de terre ; un ange descend et roule la pierre de côté, et les gardes sont morts de peur. Le message de l'ange aux femmes à propos de la victoire de Jésus suscite une réaction différente de celle de Mc : elles courent avec joie le dire aux disciples, et Jésus lui-même leur apparaît. Le schéma alterné des sous-ensembles attire alors notre attention vers *le soudoiement des gardes (28, 11-15) par* les grands prêtres et le mensonge au sujet du vol du corps par les disciples. La finale se présente sous la forme de *l'apparition de Jésus aux Onze (28, 16-20)* sur une montagne en Galilée. Comme nous le verrons avec les apparitions du ressuscité en Le et Jn, certains détails sont typiques : le doute, le respect pour Jésus, et une instruction. La montagne est le lieu symbolique de Mt pour la révélation de Jésus (5, 1), et le Jésus glorifié qui parle a reçu tout pouvoir sur terre et dans les cieux. (Cela fait écho à Dn 7, 14 ; aussi Meier en parle-t-il comme du Fils de l'homme venant à son Église en une parousie anticipée.) Ici, à la fin, l'envoi à toutes les nations réoriente l'envoi restreint aux seules brebis perdues de la maison d'Israël et non aux « gentils », que nous avons entendu au milieu de l'évangile (10, 5-6). La formule baptismale avec la mention des trois agents divins était probablement en usage dans l'Église matthéenne d'alors[401], remplaçant une coutume plus ancienne de baptiser au nom de Jésus (Ac 2, 38 ; 8, 16, etc.). Le commandement d'enseigner à toutes les nations « tout ce que je vous ai prescrit » renvoie probablement au contenu des cinq grands discours de Mt ou même à tout ce que Mt a rapporté (voir 26, 13). Le verset final : « Je suis avec vous pour toujours jusqu'à la fin de l'âge » est une inclusion qui

correspond à la révélation de Dieu sur Jésus via le prophète Isaïe au commencement de l'évangile (1, 23) : « On l'appellera du nom d'Emmanuel », ce qui se traduit « Dieu avec nous. »

Sources et traits de composition

Ceux qui acceptent l'antériorité de Mc et l'existence de Q (chapitre 6 ci-dessus) travaillent sur la base de ces deux sources écrites de Mt. Nous les examinerons d'abord, puis nous verrons d'autres éléments de composition sur lesquels l'accord est assez général.

Marc

C'est la source principale de Mt. Bien que l'évangéliste puisse avoir médité sur Mc tel qu'il était lu dans la liturgie, l'ensemble de son œuvre implique que Mt ait eu devant lui une forme écrite de Mc. Le fait qu'un évangéliste postérieur ait pu réécrire un évangile plus ancien n'est pas étranger à la Bible, car le deutéronomiste a réécrit le matériel antérieur du Pentateuque, et le chroniste (1-2 Ch) a réécrit des éléments de Samuel et Rois. Mc avait été conçu de manière à rendre Jésus intelligible aux yeux des « gentils » ; Mt, afin de servir une communauté où les « gentils » étaient de plus en plus nombreux, trouva donc en Mc un cadre utile dans lequel incorporer Q, une collection juive d'enseignements de Jésus[402].

Dans l'ensemble, Mt est remarquablement fidèle à Mc, comme pourrait presque l'être un scribe recopiant sa source. Néanmoins, on peut déceler dans les modifications (de dimensions modestes) de ce qui a été emprunté à Mc une pensée et des tendances matthéennes. Les changements les plus caractéristiques apportés par Mt sont énumérés ci-après avec quelques exemples :

• Mt écrit un grec plus poli que celui de Mc ; il élimine la phraséologie difficile et les doubles expressions, et il arrondit les angles ; par exemple Mt 15, 39 modifie le nom de lieu introuvable en Mc 8, 10, « Dalmanoutha » ; 26, 34 évacue la première mention temporelle de Mc 14, 30, « aujourd'hui, cette nuit même » ; 26, 45 supprime le mot grec intraduisible *apechei* de Mc 14, 41 ; 26,42, à la différence de Mc 14, 29, donne un contenu à la deuxième prière de Jésus à Gethsémani.

- Mt omet ou modifie des passages de Mc défavorables à ceux que leur carrière postérieure avait rendus respectables : c'est le cas *des omissions* de Mc 3, 21, où la famille de Jésus pense qu'il « a perdu le sens » ; de Mc 8, 17, où Jésus demande à ses disciples s'ils ont l'esprit bouché ; de Mc 8, 22-26, qui dramatise la lenteur des disciples à comprendre ; de Mc 9, 10. 32, où les disciples ne comprennent pas ce que Jésus entend par résurrection des morts ; à noter également la *modification* de la requête pleine d'ambition des fils de Zébédée en Mc 10, 35, reportée sur leur mère en Mt 20, 20.
- Faisant preuve d'une réelle sensibilité christologique, Mt est plus respectueux de Jésus, et il évite tout ce qui pourrait suggérer ses limites ou le faire apparaître naïf et superstitieux : par exemple Mt 8, 25-26 modifie la question insolente des disciples à Jésus en Mc 4, 38 et supprime les menaces de Jésus au vent et à la mer dans le verset suivant de Mc ; 9, 22 élimine ce que Mc suggère en 5, 30-31 quand les disciples pensaient que Jésus avait posé une question stupide parce qu'il ne savait pas qui l'avait touché ; 13, 55 change en « fils du charpentier » la description en Mc 6, 3 de Jésus comme un charpentier ; 15, 30-31 omet le récit de Mc (7, 32-36) de la guérison du sourd-muet avec de la salive ; 19, 16-17 modifie Mc 10, 17-18 pour éviter que l'on ne puisse déclarer Jésus bon, car Dieu seul est bon ; 21, 12-13 omet Mc 11, 16 et l'image d'un Jésus interdisant de transporter des objets dans le Temple.
- Mt amplifie les éléments miraculeux reçus de Mc : par exemple Mt 14, 21 reprend les cinq mille hommes de Mc lors de la première multiplication des pains, mais ajoute « sans compter les femmes et les enfants » ; 14, 24 augmente la distance entre la barque des disciples et le rivage lors de la marche de Jésus sur les eaux ; 14, 35 souligne que Jésus guérit *tous* les malades ; en 15, 28 la fille de la femme est guérie sur-le-champ.

SOURCE Q

En incluant des éléments de Q, Mt met fortement en valeur Jésus comme enseignant. À partir des changements que l'évangéliste aurait fait subir à Q, beaucoup décèlent chez Mt une autre pensée et d'autres tendances ; mais comme Q est une construction hypothétique en partie dérivée de Mt, nous devons admettre des incertitudes et nous méfier des raisonnements qui prennent l'effet pour la cause. En termes de contenu Mt semble être

raisonnablement fidèle à Q tout comme il l'était à Mc. Mais la façon dont Q est utilisée n'est pas toujours constante, et l'agencement de Q correspond au sens matthéen de l'ordre. Par exemple, Mt réaménage le matériel Q en sermons et discours. Au groupe de quatre béatitudes (Le 6, 20-23), Mt en ajoute quatre autres pour élargir le nombre à huit. Mt 6, 9-13 étoffe le Notre Père en ajoutant des demandes absentes de Le 11, 2-4.

Matériaux propres à Mt (souvent appelés M)

Quand on examine des éléments de Mt absents de Mc ou de Q, on entre dans un domaine qui n'est pas homogène et sur lequel les exégètes sont en sérieux désaccord. Que représente proportionnellement la création de l'évangéliste et quelle part tire-t-il d'une source (M) connue de lui seul ? Certes, l'évangéliste aurait pu élaborer sa propre composition, modelée sur ce qu'il avait trouvé en Mc et en Q [403] [404] ; mais il semble avoir eu d'autres sources, par exemple un ensemble d'informations particulières à propos de Pierre (14, 28-31 ; 16, 17-19 ; 17, 24-27). Illustrons le problème par les récits de l'enfance et de la passion. *BBM* 52 soutenait que le récit de l'enfance de Mt utilisait différentes sortes de matériaux bruts : listes de noms des patriarches et des rois ; arbre généalogique messianique (1, 13-16, auxquels Mt aurait ajouté Joseph et Jésus) ; annonciation de la naissance du Messie calquée sur des annonciations de l'AT ; plus important, *un récit de naissance avec plusieurs songes concernant Joseph et l'enfant Jésus, calqués sur le modèle du patriarche Joseph et des légendes entourant la naissance de Moïse ;* et un *récit des mages à l'étoile calqué sur celui du mage™ Balaam, venu d'Orient et qui avait vu l'étoile davidique prendre son essor de Jacob.* Les deux derniers points (en italique) sont reconstruits comme des sources prémathéennes dans *BBM* 109, 192 avec cet avertissement que ce matériel a été tellement mis en forme que nous ne pouvons plus qu'en détecter le contenu, non la formulation originelle. De même, dans le récit de la passion, j'estime que Mt a ajouté du matériel-source à ce qu'il a repris de Mc *(BDM* 1, 755) : Judas qui va se pendre (27, 3-10), le rêve de la femme de Pilate (27, 19), Pilate se lavant les mains du sang de Jésus (27, 24-25), un quatrain poétique sur les événements extraordinaires qui suivirent la mort de Jésus (27, 51b- 53), et le récit de la garde au tombeau (27, 62-66 ; 28, 2-4. 11-15). Ce matériel relatif à la

naissance et à la passion a comme traits caractéristiques : une vive imagination (rêves, meurtre d'enfants, sang innocent, suicide, complot, mensonges), des phénomènes célestes et terrestres extraordinaires (interventions angéliques, étoile qui se déplace vers l'ouest et s'arrête au-dessus de Bethléem, tremblement de terre, résurrection des morts), une dose inhabituelle d'influence scripturaire (comme si les récits avaient été composés sur la base de l'AT, plutôt que simplement commentés par des références à l'AT), et (hélas) une vive hostilité à l'encontre des juifs qui ne crurent pas en Jésus, hostilité à laquelle correspond une présentation empreinte de sympathie à l'égard de « gentils » (les mages, la femme de Pilate). Ces caractéristiques reflètent l'imagination, les centres d'intérêt, et les préjugés des gens ordinaires[405] et elles sont en grande partie absentes ailleurs en Mt. Senior et Neirynck, qui soulignent quasi exclusivement la dépendance écrite de Mt par rapport à Mc, considèrent presque tout ce matériel comme une création matthéenne, peut-être sur la base d'une vague tradition. Est-il plausible que l'évangéliste, qui a étroitement travaillé ailleurs à partir de Mc et de Q, en les modifiant dans un sens conservateur, à la manière des scribes, donne soudain libre cours à un besoin de création en produisant des récits vivants, différents par leur ton des changements introduits dans ces deux sources ? Selon moi, il est plus vraisemblable que Mt s'est inspiré d'une source populaire, peut-être orale, consistant en des traditions folkloriques sur Jésus (qui ont pu avoir un noyau historique désormais indécelable).

Outre ces grands ensembles de matériel, on trouve des passages de Mt ne provenant pas de Mc ou de Q. Certains d'entre eux peuvent refléter la créativité de Mt[406] ; d'autres, un type particulier de tradition reçue. Par la prédication orale sur Jésus qui donna naissance au christianisme, l'évangéliste connaissait certainement Jésus avant d'avoir lu Mc ; et il est donc possible, voire probable, que quelques additions mineures représentent son utilisation de la tradition et de phrases orales, de manière à élargir ce qu'il avait trouvé dans les sources écrites[407]. Dans une péricope reprise de Mc, on pourrait trouver une clef de l'existence prématthéenne d'une tradition orale là où Mt et Le n'y opèrent pas les mêmes coupes. (Certains des « petits accords » ; voir l'exemple p. 158 ci-dessus de Mt 26, 68 et Le 22, 64 qui laisse supposer une influence orale sur les deux évangélistes.)

Citations-Formules ou citations d'accomplissement

Dans quelque dix à quatorze cas où Mt cite l'AT (Isaïe dans huit d'entre eux), le passage scripturaire est accompagné de la formule suivante (avec de légères variantes) : « Tout ceci advint pour que s'accomplît cet oracle prophétique du Seigneur. » C'est dans une large mesure une spécificité matthéenne parmi les trois synoptiques[408]. Que Jésus doive être relié aux Écritures est un lieu commun du christianisme primitif, mais Mt a standardisé de manière très particulière l'accomplissement de la parole prophétique. Quand il trouve cet accomplissement dans un passage de l'AT, Mt ne cherche pas habituellement à en interpréter la signification globale ; il se concentre plutôt sur les détails où l'on trouve une ressemblance avec Jésus ou l'événement du NT. Certains soutiendront que ces citations répondent à un objectif apologétique (preuves adressées à la synagogue) ; mais on pourrait alors s'attendre à en trouver davantage dans le récit de la passion de Jésus, pierre d'achoppement pour les juifs (et pas seulement 26, 56 ; 27, 9-10). En fait, les citations avaient vraisemblablement un but didactique : informer les lecteurs chrétiens et soutenir leur foi. Certaines étaient liées aux menus événements de la vie de Jésus, comme pour souligner que toute cette vie, jusqu'au moindre détail, appartenait au dessein de Dieu. Mt poursuivait ainsi, semble-t-il, la manière d'invoquer l'Écriture inaugurée dans la prédication chrétienne primitive, mais il le faisait à un moment où l'objectif principal concernait les communautés chrétiennes établies, qui avaient besoin d'être enseignées.

Ces citations créent-elles le récit qu'elles accompagnent, ou sont-elles annexées à un récit déjà existant ? Les deux cas sont possibles, mais les arguments les meilleurs favorisent la deuxième hypothèse comme schéma global. Par exemple, dans les récits de l'enfance, dans quatre cas sur cinq (1, 22-23 ; 2, 15b. 17-18.23b) la ligne de l'histoire est parfaitement intelligible sans les citations, et coule même mieux. Il est difficile d'imaginer que le récit de 2, 13-23 ait pu avoir été composé à partir des trois citations-formules qu'il contient. Dans un cas, confirmé par d'autres indices, Mc 1, 14 et Le 4, 14 s'accordent pour dire qu'après son baptême Jésus partit pour la Galilée ; ainsi la citation-formule de Mt 4, 12-16 n'a-t-elle pas donné naissance à ce récit, mais elle l'a coloré d'une référence aux « gentils ». Mt peut avoir parfois introduit dans du matériel repris de Mc

une citation déjà largement utilisée (Mt 21,4-5 en appelle à Za 9,9, auquel Jn fait également écho en 12,15-16). Souvent, pourtant, il est difficile d'imaginer que les citations de Mt aient pu être utilisées indépendamment de leur contexte actuel. Il est donc plus vraisemblable que Mt est à l'origine de l'utilisation de nombre de citations introduites par une formule.

Quant à l'arrière-plan linguistique des citations-formules, Gundry affirme que Mt, en copiant des citations trouvées chez Mc (même implicitement), adhérait de très près à la formulation de la LXX. Dans l'usage non marcien de l'Écriture, que ce soit ou non dans des citations-formules, Mt est plus libre. Stendahl nous rappelle qu'au I^{er} siècle une multiplicité de traditions textuelles de l'Écriture était disponible, non seulement une tradition standard hébraïque (massorétique) et grecque (LXX), mais des variantes hébraïques, des targums araméens, et un certain nombre de traductions grecques, dont certaines plus proches du texte massorétique que ne l'est la Septante. Quand on ajoute à cela la possibilité d'une libre utilisation par l'évangéliste, décider quelle formulation scripturaire est matthéenne et laquelle est prématthéeene devient tout à fait incertain. Dans les nombreux cas où l'évangéliste a été le premier à voir la possibilité d'un accomplissement de l'AT, il a vraisemblablement choisi, voire adapté, une formulation correspondant au mieux à son propos. Le choix de Mt ne représente pas nécessairement le résultat des recherches d'une école de rédacteurs comme Stendahl l'a suggéré, mais nous avons au moins affaire à un choix attentif et savant, digne d'un scribe chrétien. Outre le fait qu'il a utilisé des citations-formules pour répondre à la théologie globale de l'unité du dessein de Dieu, l'évangéliste matthéen les a choisies pour servir ses propres centres d'intérêt théologiques et pastoraux, face à une communauté mixte de juifs et de « gentils ».

Je voudrais conclure cette sous-section sur une invitation à la prudence. Bien que l'évangéliste ait utilisé des ensembles de matériel écrit et oral déjà existants, il n'a pas procédé à un « collage » de ses sources. Œuvrant en fonction d'une christologie, d'une eschatologie et d'une ecclésiologie développées, il a élaboré un récit hautement efficace sur Jésus, qui combinait avec bonheur tout ce qu'il avait reçu. Ce récit a gagné à la foi au Christ une grande partie du monde ancien. Il pourrait être scientifiquement utile de détecter les sources qu'il employa, mais se concentrer sur l'arrière-

plan de la composition et sous-estimer l'impact du produit fini, c'est passer à côté de la beauté de la forêt en comptant les arbres.

Problème de l'auteur

Si nous revenons en arrière, le titre « selon Matthieu »[409] fut associé à cet écrit dans la deuxième moitié du II^e^ siècle (ou peut-être plus tôt selon Davies et Allison, *Matthew* 1, 7-8). Vers 125 Papias écrivait : « Matthieu réunit donc en langue hébraïque [= araméen ?] les sentences *[logia]* et chacun les interpréta comme il en était capable », *HE* 3, 39, 16). À la page 200 ci-dessus j'ai délibérément reproduit la référence de Papias à Matthieu dans son contexte actuel *suivant* la référence à Marc : cet ordre laisse penser que, pour Papias, Matthieu n'avait pas écrit avant Marc. (L'affirmation selon laquelle Mt est le premier évangile apparut avec Clément d'Alexandrie, Origène et Eusèbe.) Un grand débat porte sur le point de savoir si en parlant des « paroles » ou « sentences » *(logia)* Papias voulait dire que Matthieu avait écrit un évangile entier (comme le comprirent des auteurs postérieurs, en songeant au Mt canonique, par exemple *HE* 5, 8, 2-3). *Logoi* serait le mot habituel pour « sentences » au sens de « paroles », et *logia* pourrait donc signifier tout ce qui constituerait les « révélations » de Jésus (voir Ac 7, 38 pour les *logia* ou révélations transmises par Moïse). En outre, comme Papias dit que Marc était un disciple de Pierre qui ne rapporta pas de manière ordonnée les *logia* du Seigneur, et comme on pense généralement que Papias faisait allusion à l'*évangile* de Mc, il faisait vraisemblablement allusion aussi à un évangile quand il disait que Matthieu avait réuni les *logia* en hébreu/araméen[410]. Le sens de *syntassein* (réunir, mettre en ordre ?) est incertain. Il n'implique peut-être pas un ordre chronologique, ni même logique ; il peut s'appliquer à un arrangement littéraire persuasif ou agréable, voir à un exposé complet.

L'évangile matthéen canonique existe en grec - Papias évoquait-il un original sémitique qui aurait été traduit ? Trois observations différentes vont dans ce sens :

1) Dans l'Antiquité il y avait un évangile juif, probablement araméen, utilisé par les chrétiens palestiniens et associé par les Pères de l'Église aux judéo-chrétiens nazaréens (ou nazoréens), en particulier dans la région d'Alep en Syrie[411]. Des références à cet évangile le lient étroitement à Mt

; Jérôme affirmait l'avoir traduit en grec, et il le traite parfois comme s'il s'agissait de l'original sémitique de Mt. Pourtant quand on les compare à l'évangile canonique, les quelques passages nazaréens conservés dans les citations patristiques semblent être des ajouts secondaires à Mt ou des interpolations.

2) Il existe des versions médiévales hébraïques de Mt que la plupart des spécialistes considèrent comme des rétroversions du grec du Mt canonique, souvent destinées à des débats entre chrétiens et juifs. Certains affirment cependant que ces textes peuvent conduire à l'original hébreu de Mt[412].

3) D'autres encore pensent pouvoir reconstruire l'original hébreu ou araméen sous-jacent à tout ou partie du texte grec du Mt canonique en se fondant sur l'hypothèse que l'original était sémitique[413].

La grande majorité des exégètes, toutefois, soutient que l'évangile que nous connaissons sous le nom de Mt fut originellement composé en grec, et qu'il n'est pas la traduction d'un original sémitique. Quant à l'attribution à Matthieu des *logia* par Papias, si le Mt canonique utilisa le Mc canonique, l'idée selon laquelle Matthieu, témoin oculaire et membre des Douze, aurait utilisé comme source importante le récit grec d'un homme qui ne fut pas témoin oculaire (Mc), est peu vraisemblable. (Cette objection n'est pas vraiment résolue par la thèse selon laquelle Matthieu aurait rédigé un évangile araméen, traduit en grec seulement après la rédaction de Mc et donc sous l'influence de Mc - non seulement la formulation grecque de Mt mais aussi son organisation et son contenu semblent avoir été influencés par Mc.) Donc, ou bien Papias se trompait en attribuant à Matthieu un évangile (sentences) en hébreu/araméen, ou bien il avait raison, mais la composition hébreu/araméen qu'il évoquait n'était pas l'œuvre que nous connaissons en grec comme le Mt canonique.

Dans cette dernière hypothèse, ce que Matthieu écrivit en hébreu/araméen joua- t-il un rôle quelconque dans l'arrière-plan du Mt canonique, expliquant ainsi le titre donné à ce dernier ouvrage ? Comme Papias parle de « sentences », décrivait-il Q, utilisé par le Mt canonique ? Mais Q reconstruit à partir de Mt et Lc est un ouvrage *grec* dont l'édition a connu diverses étapes. Papias ne pouvait être en mesure d'écrire cela, mais se référait-il à l'original sémitique de l'étape grecque primitive de Q, étape

que nous ne pouvons reconstruire qu'avec difficulté et incertitude ? D'autres optent pour un recueil araméen de paroles que Mt, Mc et Q auraient tous utilisé. On ne peut écarter ces suggestions comme impossibles, mais elles expliquent l'inconnu par plus inconnu encore.

Pour un jugement d'ensemble du problème de « Matthieu », il vaut mieux accepter la position commune selon laquelle *le Mt canonique fut originellement rédigé en grec par un auteur qui n 'était pas un témoin oculaire, dont le nom nous est inconnu et qui dépendit de sources comme Mc et Q.* Si quelque part dans l'histoire des sources de Mt, un texte quelconque rédigé en langue sémitique par Matthieu, l'un des Douze, joua un rôle, nous l'ignorons. Cela dit, mille neuf cents ans après, c'est faire preuve d'imprudence que de disqualifier trop facilement comme fiction ou ignorance l'affirmation de Papias, antique porte-parole qui vécut moins de quatre décennies après la rédaction du Mt canonique.

Il est aujourd'hui difficile de savoir si l'évangéliste canonique inconnu était un judéo-chrétien ou un « gentil ». A quatre contre un les spécialistes se prononcent pour un judéo-chrétien ; mais des commentateurs sérieux défendent l'hypothèse d'un « gentil »[414]. Ils détectent parfois des erreurs en Mt qui seraient inconcevables pour un juif, ainsi l'association à quatre reprises au chapitre 16 des pharisiens et des sadducéens, comme s'ils avaient la même doctrine (16, 12). Mais ce rapprochement peut n'être qu'un simple raccourci pour associer les ennemis de Jésus[415], et 22, 34 montre que l'évangéliste est conscient de leurs différences. Pour soutenir l'identification judéo-chrétienne de l'évangéliste, la tradition de Papias suggère au moins un arrière-fond juif pour Mt. L'usage de l'AT par l'évangéliste indique qu'il connaissait l'hébreu et peut-être même l'araméen - chose très improbable pour un « gentil ». Bien que cela ne soit pas décisif et reflète peut-être davantage les sources que l'évangéliste lui-même, Mt abonde en traits de pensée et de théologie juives [416] : le récit de l'enfance avec sa généalogie, le parallélisme entre Moïse et Jésus, la connaissance des légendes juives ; le Sermon sur la Montagne avec ses modifications de la Loi ; les débats avec des pharisiens ; les images de l'autorité de Pierre (clefs du royaume, lier et délier) ; le commandement d'obéir à ceux qui sont assis sur la chaire de Moïse (23, 2-3) ; le souci de la fuite un jour de sabbat (24, 20) ; et les matériaux particuliers du récit de la passion qui s'apparente à un

midrash à partir de passages de l'AT. La probabilité favorise donc, dans l'ensemble, l'identité judéo-chrétienne de l'évangéliste.

Mais quel type de judéo-chrétien ? Le grec de Mt n'est probablement pas un grec de traduction ; l'évangéliste corrige souvent le style de Mc, et il se livre à des jeux de mots grecs. Cette habileté linguistique suggère une éducation dans la diaspora (voir Paul). Théologiquement, l'évangéliste n'était ni un ultra-conservateur opposé à l'admission des « gentils » incirconcis dans les communautés chrétiennes (voir 28, 19), ni un ultra-libéral estimant la Loi dépassée (voir 5, 17-18). Mais l'état d'esprit de Mt envers la Loi est difficile à restituer ; car, comme nous le verrons dans la sous-section suivante, l'évangile reflète l'histoire d'une communauté compliquée. Beaucoup voient en 13, 52 une autodescription de l'évangéliste : « Un scribe devenu disciple du Royaume des Cieux... un propriétaire qui tire de son trésor du neuf et du vieux. » Ce respect pour ce qui s'est passé auparavant est attesté dans l'ajout matthéen (9,17) à Mc 2,22, soulignant que le nouveau et l'ancien sont conservés. Si nous comparons l'évangéliste à Paul, l'autre grand écrivain du
NT sur la Loi, même s'ils s'accordent sur des problèmes pratiques et respectent tous deux les dix commandements (Mt 19, 18-19 ; Rm 13, 9), chacun d'eux pourrait trouver trop définitif le slogan de l'autre : « Je ne suis pas venu abolir la Loi » (Mt 5, 17) ; « Vous n'êtes pas sous la Loi » (Rm 6, 14-15).

Lieu ou communauté en question[417]

À la fin du II^e^ siècle, les écrivains ecclésiastiques situaient en Palestine la composition de Mt[418]. C'était une hypothèse probablement fondée sur la tradition ancienne selon laquelle Matthieu avait écrit en hébreu/araméen, et sur les preuves internes de controverses avec les juifs. Cependant, une partie du cadre palestinien proposé (par exemple le tableau de la manière dont les pharisiens se comportent en public en 23, 5) pourrait évoquer l'époque du Christ, plus que celle de l'évangile. *L'opinion de la majorité associe Mt à la Syrie et plus précisément à Antioche.* Le mot « Syrie » est ajouté en Mt 4, 24 à la description marcienne de l'extension de l'activité de Jésus. *L'Évangile aux Nazaréens,* écrit juif lié à Mt (n. 84 ci-dessus) circulait en Syrie. L'argument tiré de l'usage du grec par Mt, selon lequel

on pourrait poser comme principe une *ville* syrienne parce que l'araméen était parlé à la campagne, est incertain ; mais un lieu urbain peut être suggéré par les vingt-six occurrences du mot « ville » dans l'évangile, contre quatre du mot « village ». L'influence dominante que Mt aura dans le christianisme postérieur laisse supposer qu'il servit d'évangile dans une grande Eglise chrétienne, dans une grande ville. Nous verrons plus loin dans la discussion de la datation que Ignace et la *Didaché* sont les plus anciens témoins d'une connaissance de Mt. Or, Ignace (certainement) et la *Didaché* (probablement) sont associés à Antioche. Cela dit, l'indice le plus convaincant provient de la correspondance entre les éléments internes et ce que nous savons de l'Église d'Antioche, comme nous allons le voir.

Le jeu des intérêts des juifs et des « gentils » en Mt est complexe. Certains passages font nettement écho aux intérêts d'un judéo-christianisme respectueux de la Loi (5, 17-20 ; 10, 5-6 ; 23, 1-3) ; mais d'autres passages reconsidèrent la Loi ou les observances juives (5, 17-48 ; 23, 1-36). En dépit de tous les débats de Mt sur des points de la Loi juive, « les juifs » sont évoqués comme extérieurs en 28, 15, de même que les synagogues des autorités juives (10, 17 ; 23, 34). En outre Mt a repris Mc, un évangile adressé aux « gentils », mais il a omis l'explication des coutumes juives de Mc 7, 3-4, comme si la partie anciennement païenne de la communauté matthéenne connaissait le problème de la pureté alimentaire. *L'interprétation la plus plausible est que Mt s 'adressait à une Église naguère fortement judéo-chrétienne qui avait intégré de plus en plus de « gentils » ;* J.-P. Meier a montré comment l'histoire du christianisme à Antioche correspondait à cette situation. Il y avait probablement plus de juifs à Antioche qu'en tout autre lieu de Syrie, et leurs cérémonies attiraient beaucoup de « gentils » (Josèphe, *Guerre* 7, 3, 3 ; § 45). Il n'est donc pas surprenant que, lorsqu'ils furent dispersés de Jérusalem après le martyre d'Étienne (vers 36 ; Ac 8, 1) et vinrent à Antioche, les judéo-chrétiens hellénistes parlèrent aussi du Christ aux « gentils » de cette ville (Ac 11, 19-20). On trouve dans la liste des « prophètes et des docteurs » (Ac 13, 1 : début des années 40?) un compagnon d'enfance de Hérode Antipas : est-ce un signe que des gens prestigieux et riches faisaient partie de la communauté chrétienne du lieu [419] ? La mission de Paul auprès des « gentils », commencée avec Bamabé, était placée sous les auspices de

l'Église d'Antioche ; les objections de quelques judéo-chrétiens ultra-conservateurs à sa réussite conduisirent à l'assemblée de Jérusalem de 49. Après que l'on se fut mis d'accord sur l'accueil des « gentils » sans circoncision, c'est à Antioche que Paul s'opposa à Pierre et à des « gens de l'entourage de Jacques » (le « frère du Seigneur ») à propos des lois alimentaires juives qui affectaient les relations de table entre chrétiens juifs et « gentils ». Paul perdit cette bataille et quitta Antioche, de sorte que durant la période qui suivit l'année 50 le christianisme dans cette région fut dominé par une perspective plus conservatrice quant aux obligations des « gentils » convertis envers la Loi (comme l'exprime le décret de Jacques et de Jérusalem en Ac 15, 28-29, y compris la condamnation de la *porneia).* Pierre joua alors un rôle modérateur en maintenant l'unité de la communauté *(BMAR* 40-41).

Dans les années 60 un autre grand changement allait survenir. Pierre serait exécuté à Rome cette décennie-là, et Jacques à Jérusalem. Les chrétiens seraient dispersés de Jérusalem au début de la révolte juive (66-70). Là et à Antioche, l'antipathie des juifs pour les judéo-chrétiens grandirait, semble-t-il, du fait que ces derniers ne se tenaient pas aux côtés de leurs frères révoltés[420]. A Antioche, l'image qu'on se faisait des juifs a pu être affectée alors par Antiochus, un juif renégat qui souleva la colère des « gentils » en répandant de fausses histoires de complots juifs visant à brûler la ville (Josèphe, *Guerre* 1, 3, 3 ; § 46-53). Dans les années 70, après l'écrasement de la première révolte juive par les Romains (p. 100-101 ci-dessus), à Jamnia, sur la côte palestinienne, une académie de docteurs émergea comme une force très influente ; ils étaient proches de la pensée pharisienne et honorés comme des rabbis. Dans cette même période post-70 à Antioche, les « gentils » devinrent probablement majoritaires dans le groupe chrétien *(BMAR* 47-52), alors que l'aile ultra-conservatrice des judéo-chrétiens rompit la *koinonia* (« unité, communion ») et fit sécession. Ils devaient devenir la souche des ébionites syriens [421] et plus tard les responsables des écrits *pseudo-clémentins* qui faisaient appel à la mémoire de Jacques de Jérusalem comme leur grand héros.

Cette histoire des relations mouvementées entre chrétiens issus du judaïsme et de la gentilité correspond à une bonne partie de ce que nous trouvons en Mt. Pierre et Jacques étaient des personnages de premier plan à

Antioche. Pierre est mis en avant dans cet évangile plus que dans tout autre (14, 28-31 ; 16, 17-19 ; 17, 24-27) ; et à la liste des Douze reprise de Mc, Mt 10, 2 ajoute « le premier » devant le nom de Pierre. Le matériel Q conservé en Mt est très proche de l'épître attribuée à Jacques (p. 789 ci-dessous)[422]. Quant à la diversité des opinions qui marquèrent l'histoire de la chrétienté antiochienne, un net rejet d'une mission auprès des « gentils » est énoncé en Mt 10, 5-6 ; 15, 24 ; mais plus tard une mission vers les « gentils » est ordonnée par Jésus en 28, 19. Dans l'histoire des mages, cette perspective est annoncée comme faisant partie du dessein de Dieu, mais historiquement est-ce l'opposition de la synagogue qui poussa les prédicateurs chrétiens vers les « gentils » [423] ? S'il y avait parmi les « gentils » convertis des chrétiens qui se méprenaient sur la liberté chrétienne, Mt pouvait leur servir de net correctif. Mt 5, 18 affirme un respect pour le moindre iota de la Loi ; Mt 5, 21-48 fait preuve d'une attitude très exigeante envers l'esprit de la Loi ; Mt 19, 9 introduit dans le rejet du divorce par Jésus *(cf.* 5, 32) une clause opposée à la *porneia.* Mais d'autres sections montrent une vive hostilité envers les pratiques extérieures des juifs et traitent les pharisiens comme des légalistes casuistes (la désignation *hypokrites* est utilisée plus d'une douzaine de fois, deux fois chez Mc). Le rejet matthéen du titre « rabbi » (23, 7-8) est unique. Davies a vigoureusement soutenu que Mt avait été rédigé comme une réponse chrétienne au judaïsme naissant après 70 à Jamnia, où les rabbins étaient révérés comme des interprètes de la Loi. Peut-être les chrétiens matthéens vivaient-ils dans l'ombre d'une communauté juive plus importante qui les regardait d'un mauvais œil. Si les deux groupes partageaient les mêmes Écritures et nombre des mêmes convictions, il est d'autant plus vraisemblable que l'objet de leur dispute tenait à leurs différences. Tout cela correspond à la situation d'Antioche, de sorte que l'Église de Mt pourrait bien avoir été à l'origine de cette Église antiochienne dont, deux ou trois décennies plus tard, Ignace sera l'évêque *(BMAR* 73-86)98.

L'auditoire chrétien de Mt avait-il quitté les synagogues locales juives ou en avait-il été expulsé ? La réponse à cette question dépend de cette autre question : certaines déclarations de l'évangile représentent-elles le passé (avant 70 ; voir la sous-section *Date de rédaction* ci-après) ou le statut présent (les années 80?). Mt 10, 17 prédit que les disciples de Jésus seront

flagellés dans les synagogues ; Mt connaît donc des chrétiens, passés ou présents, qui étaient soumis à l'autorité de la synagogue. Mt 23, 2-3 dit que les scribes et les pharisiens ont succédé à Moïse et qu'il faut donc observer ce qu'ils disent (mais pas ce qu'ils font). Si c'est la situation présente, les chrétiens matthéens seraient donc encore sous l'obédience de la synagogue. Cependant, cinq fois en Mt (4, 23 ; 9, 35 ; 10, 17 ; 12, 9 ; 13, 54) Jésus enseigne dans « *leurs* synagogues » ; et en 23, 34 Jésus s'adresse aux scribes et aux pharisiens : « J'envoie vers vous des prophètes, des sages et des scribes "... vous en flagellerez dans *vos* synagogues. » En 28, 15 il nous est dit : « Cette histoire s'est colportée parmi les juifs jusqu'à ce jour. » Un tel langage distancié suggère la séparation d'avec le judaïsme[424] [425] [426] de la part des judéo-chrétiens qui avaient formé avec des « gentils » convertis une Église autosuffisante. Voir aussi la n. 55 ci-dessus quant à la possibilité que l'Église de Mt ne récitât plus la prière juive fondamentale, le *Shema* ; on a même suggéré que le « Notre Père » matthéen fut enseigné pour que l'Église naissante ait sa propre prière en réponse à ce que l'on récitait dans les synagogues.

Date de rédaction

L'opinion majoritaire date Mt de la période 70-100 ; mais quelques exégètes conservateurs importants soutiennent une date antérieure à 70. À l'autre extrémité du spectre, Papias peut remonter jusqu'à 115 ; s'il connut le Mt canonique, cela exclut une datation au II^{e} siècle[427]. Mt ne laisse entrevoir aucune conscience du problème du gnosticisme ; aussi, s'il fut rédigé dans la région d'Antioche, ce fut probablement avant l'époque d'Ignace (vers 110), pour qui le gnosticisme était une menace. Cela nous est confirmé par le fait qu'en *Eph* 19 Ignace semble manifester une connaissance de Mt 2, et en *Smym.* 1, 1, de Mt 3,15 ; de même, la *Didaché* 1,4 semble connaître Mt 5, 39-41, et *Did.* 8, 2 ferait allusion à Mt 6, 9-15 [428]. L'*Évangile de Pierre,* vraisemblablement autour de 125, utilisait Mt.

A l'extrémité basse du spectre, la plupart de ceux qui pensent que l'apôtre Matthieu lui-même rédigea l'évangile tendent à une datation antérieure à 70 (bien que l'apôtre puisse évidemment avoir vécu au-delà de cette date)[429]. Il y a des arguments de poids, cependant, contre une datation aussi haute. Par exemple, l'omission en Mt 21, 13 de la description du Temple de Jérusalem comme une maison de prière « pour toutes les nations » (Mc 11, 17) et la

référence en Mt 22, 7 au roi qui fait brûler la ville[430] pourraient évoquer la destruction de Jérusalem par les armées romaines en 70. En termes de développement théologique, la formule de Mt 28, 19 (« le nom du Père et du Fils et du Saint Esprit ») est dans le NT la pointe la plus avancée dans une direction trinitaire, et elle est plus aisée à comprendre si elle vient à la fin de la période du NT - tout comme l'insistance en 28, 20 sur la présence permanente de Jésus plutôt que sur le second avènement. Les controverses avec les pharisiens et la condamnation du libre emploi du titre « rabbi » correspondent bien à l'atmosphère de la première période rabbinique après 70. Deux passages du récit de la passion (27, 8 ; 28, 15) décrivent des détails dont on se souvient « jusqu'à ce jour » : c'est une expression de l'AT expliquant des noms de lieux anciens (Gn 26, 33 ; 2 S 6, 8). Une telle formule serait tout à fait impropre si Mt n'avait été écrit que deux ou trois décennies après les années 30/33. Sans doute le meilleur argument pour une datation postérieure à 70 est-il la dépendance de Mt par rapport à Mc, évangile communément daté de la période 68-73.

Tout cela rend une datation dans les années 80-90 plus plausible ; mais les arguments sont imprécis, et il faut donc s'accorder au moins une marge d'une décennie avant ou après.

Questions ouvertes

(1) La lecture la mieux attestée de 1, 16 est « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, de laquelle naquit Jésus, que l'on appelle Christ. » Il y a des variantes de Mt 1, 16 *(BBM* 61-64), l'une visant à éviter d'appeler Joseph « l'époux de Marie », une autre conservant le schéma usuel de X engendra Y, mais traitant pourtant Marie de vierge. Il est très improbable que les variantes représentent une interprétation différente de la conception de Marie ; ce sont des tentatives maladroites de copistes pour rétablir la grammaire de la lecture la mieux attestée.

(2) Certaines versions protestantes de la Bible comportent en Mt 6, 13 une doxologie concluant le Notre Père, présente dans certains manuscrits grecs : « Car c'est à toi qu'appartiennent le règne, la puissance et la gloire pour les siècles des siècles. Amen ! » Elle manquait dans la Vulgate de Jérôme, qui a servi de base aux traductions catholiques : ainsi naquit une sorte de problème œcuménique, avec deux façons de conclure

la Prière du Seigneur. Aujourd'hui la grande majorité des critiques textuels reconnaissent que l'ajout n'a pas été rédigé par l'évangéliste, mais qu'il provient d'un usage liturgique fondé sur 1 Ch 29, 11. (Certaines versions s'achèvent par une référence au Père, au Fils et à l'Esprit saint.) L'attestation la plus ancienne est en *Didaché* 8, 2 : « Car à toi appartiennent la puissance, et la gloire, pour les siècles des siècles », que l'on trouve à la suite du Notre Père, mais aussi à deux autres reprises (9, 4 ; 10, 5) et dans un contexte eucharistique. Le problème œcuménique a été partiellement réglé aujourd'hui, car dans l'Église catholique romaine, la doxologie a été incorporée après une courte invocation qui fait suite au Notre Père.

(3) Les principaux centres d'intérêt théologiques de Mt, en particulier si on les compare à Mc, sont souvent énumérés sous les rubriques christologie, ecclésiologie et eschatologie. Mentionnons quelques aspects de chaque discipline comme une invitation au lecteur à poursuivre et approfondir la recherche.

Christologiquement. La révélation divine concernant Jésus comme Messie, Fils du Dieu vivant, survient au cœur de l'évangile (Mt 16, 16) ; les thèmes du Fils de Dieu et du Fils de l'homme prédominent tout au long ; le motif de l'Emmanuel apparaît au commencement et à la fin. Jésus est implicitement comparé à Moïse dans le récit d'enfance et dans le Sermon sur la Montagne ; le parallélisme davidique est très marqué dans la généalogie et dans les derniers jours de la vie de Jésus. Le thème de Jésus en tant que Sagesse divine apparaît également (voir 11, 19, 27). Le Fils est invoqué avec le Père et le Saint Esprit à la fin de l'évangile.

Ecclésialement. Non seulement des reflets de la vie de la communauté matthéenne colorent l'ensemble de l'évangile, mais le thème de la fondation de l'Église apparaît en 16, 18-19 ; des qualités à mettre en valeur dans la vie ecclésiale figurent également au chapitre 18. Le royaume des cieux[431] est devenu extrêmement complexe, embrassant à la fois l'ensemble de l'histoire du salut et l'accomplissement eschatologique. L'Église n'est pas contemporaine du royaume des cieux, mais elle a un rôle à jouer en tant qu'elle est le lieu où Jésus est confessé comme Seigneur. En 21, 43 le royaume est transféré des autorités juives incrédules à un peuple digne de porter du fruit, qui constitue l'Église. La focalisation sur Pierre dans les

scènes propres à Mt a également une fonction ecclésiale, puisqu'il est le roc sur lequel l'Église est fondée. Les discours qui donnent le ton de l'apostolat (en particulier le chapitre 18) fonctionnent aussi dans la vie ecclésiale.

Eschatologiquement. Le changement décisif dans le temps instauré par la venue de Jésus est déjà préfiguré dans le récit de l'enfance, où sa naissance est signalée par une étoile. À la manière d'une inclusion, ce thème est repris par les événements propres à Mt qui accompagnent la mort de Jésus (séisme, résurrection des saints, apparition à Jérusalem) et sa résurrection (séisme, ange descendant pour ouvrir le tombeau). Dans l'enseignement éthique de Mt une partie des exigences les plus difficiles reflète la morale eschatologique (n. 47 ci-dessus). Le discours eschatologique aux chapitres 24-25 est beaucoup plus long que son parallèle en Mc et se termine par la grande parabole du jugement dernier des brebis et des boucs. L'apparition de Jésus qui clôt l'évangile fait écho à la vision de Daniel du triomphe final, et la présence promise de Jésus jusqu'à la fin des temps nous transporte déjà dans la victoire du Fils de l'homme.

(4) Mt 1, 16, 18-25 expose clairement la conception virginale de Jésus. Bien que la préoccupation matthéenne soit théologique (Jésus est vraiment le Fils *de Dieu),* il n'y a pas de raison de penser que l'évangéliste ne croyait pas à l'historicité de cette conception. Les exégètes modernes, cependant, sont divisés. D'un côté, beaucoup n'y croient pas, avançant divers arguments que je rapporte comme suit (avec mes propres questions et commentaires entre parenthèses) :

a) Un tel miracle est impossible. (Comment le sait-on ?)

b) C'est simplement un récit imaginaire fondé sur la LXX, Is 7, 14, que cite Mt 1, 23 : « Voici, la vierge est enceinte, elle va enfanter d'un fils. » (Le texte hébreu de Is 7, 14, clairement, et la LXX, moins nettement, ne prophétisaient pas une conception virginale [voir *BBM* 145-49], et il n'existait pas d'attente juive d'une conception virginale du Messie.)

c) C'est une adaptation chrétienne de légendes païennes où la semence d'un dieu engendre un fils dans le sein d'une femme. (Ces conceptions-là ne sont pas virginales, ce sont des accouplements divins ; il n'y a rien de sexuel dans le récit de Mt et de Le ; Mt 1-2 est presque certainement né dans des cercles judéo-chrétiens, qui n'auraient probablement pas apprécié du tout ce genre de légendes étrangères à leur culture.)

d) L'évangéliste matthéen écrit de manière symbolique, tout comme le fit

Philon, le philosophe juif, qui décrivit allégoriquement la naissance des patriarches : « Rébecca, qui est persévérance, devint enceinte de Dieu. » (Philon décrit des vertus, et non la naissance réelle de personnes.)

e) C'est une pieuse tentative chrétienne pour déguiser le fait que Marie fut violée et que Jésus était illégitime. (Cette théorie est purement fantaisiste, aucun indice dans le NT ne la soutient ; en outre, cette censure aurait dû se produire très tôt puisqu'elle est commune à Mt et Le.)

De l'autre côté, figurent des exégètes sérieux qui croient à l'historicité littérale de la conception virginale :

a) Indépendamment l'un de l'autre, Mt et Le l'affirment, ce qui suggère une tradition antérieure aux évangélistes.

b) Dans les deux évangiles la conception virginale est située dans des circonstances gênantes : Marie devient enceinte avant d'aller vivre avec Joseph, auquel elle est mariée - invention improbable car elle aurait été scandaleuse.

c) Comme on vient de l'indiquer, les explications non historiques sont très faibles.

d) Il y a un support théologique à une conception virginale : certains protestants l'acceptent pour vraie sur la base de l'inerrance ou de l'autorité biblique ; les catholiques l'acceptent sur la base de l'enseignement de l'Église ; et certains théologiens la relient étroitement à leur intelligence de la divinité de Jésus. Voir le débat et la bibliographie en *BBM* 517-33, 697-712.

(5) Le Jésus de Mt est souvent décrit comme un maître d'éthique, par exemple dans le Sermon sur la Montagne. En dépit du contexte du I^{er} siècle, sa critique de l'ostentation dans l'aumône, la prière et le jeûne (6, 1-8. 16-18) est considérée par la plupart des chrétiens comme toujours valide. Mais il faut reconnaître aussi que si Jésus devait s'exprimer aujourd'hui, dans certains milieux contemporains, il critiquerait peut-être le défaut inverse. Une société séculière se montre souvent embarrassée devant les manifestations de piété, y compris la prière, et elle estime que jeûner par abnégation n'a pas de sens. Dans une telle situation, Jésus nous dirait peut-être : quand vous priez, priez publiquement pour défier ceux qui ne prient jamais et ne voient aucun sens à la prière ; quand vous jeûnez, ne le cachez pas, pour que les autres se sentent contestés dans

leur recherche de confort. Il pourrait être profitable aux lecteurs de chercher quelles autres injonctions de Mt pourraient être reformulées afin que le public du xx[e] siècle puisse saisir le *défi* du royaume de Dieu. Reformuler n'est cependant pas sans danger, car on pourrait ainsi, en fonction de ce que des chrétiens voudraient aujourd'hui qu'il permette, présenter un Jésus permissif. Le « défi » du royaume avec ses rudes exigences ne doit pas être évacué par une réécriture.

(6) Comme indiqué à l'appendice II, certaines des sentences de Jésus apparaissent à la fois dans les évangiles canoniques et dans l'*Évangile de Thomas (ETh) ;* on se demande si les sentences de ce dernier ouvrage découlent de celles des évangiles ou en sont indépendantes (ou les deux). Mt 13, avec son mélange de paraboles issues de Mc, Q et M, offre l'occasion d'une bonne étude comparative : nous invitons le lecteur à la tenter. *ETh* 9 peut être comparé à Mt 13, 3-8. 18-23 (le semeur et son interprétation, d'après Mc) et *ETh* 57 à Mt 13, 24-30. 36-43 (l'ivraie et son interprétation, issue de M). Dans les deux cas la parabole de *ETh* est plus courte et n'a pas d'interprétation. Est-ce parce qu'elle est plus originelle ou parce que son auteur rejetait l'explication canonique et voulait ouvrir les paraboles à des applications gnostiques ? Les paraboles associées du grain de sénevé et du levain (Mt 13, 31-33, d'après Q) apparaissent séparées en *ETh* 20 et 96, dans une version plus courte mais avec une pointe quelque peu différente : le grain de sénevé donne un feuillage immense parce qu'il est tombé sur du terrain labouré, et le levain produit de grosses miches de pain. S'agit-il d'éléments gnostiques (tout comme en *ETh* 107, la brebis perdue de la parabole est la plus grosse du troupeau) ? Les paraboles associées du trésor caché et de la perle de grand prix (Mt 13, 44-46, issue de M) apparaissent séparées en *ETh* 109 et 76 dans une version plus longue, mais avec une plus grande insistance sur le côté caché du trésor et de la perle. Cela reflète-t-il l'idée gnostique du divin caché dans le monde matériel ? L'association canonique représente peut-être une organisation secondaire de paraboles jadis indépendantes, mais peut-on être sûr que *ETh* ne représente pas une autre réorganisation, née d'un usage gnostique de Mt?

(7) Mt 16, 16c-19 (« Tu es Pierre... ») est l'un des passages les plus discutés du NT[432], surtout parce que les catholiques romains l'ont utilisé pour

soutenir le rôle du pape. L'arrière-plan sémitique inhabituellement pesant de la phraséologie rend vraisemblable le fait qu'il n'a pas été créé par Mt, mais emprunté à une source antérieure par l'évangéliste. Beaucoup nient que la phrase ait été prononcée par Jésus, pour la raison, par exemple, qu'elle manquait dans le récit probablement plus ancien de Mc, et qu'elle est la seule référence à « l'Église » dans la tradition de Jésus. Cependant, Bultmann soutenait que Mt conservait un exposé de la confession de Pierre à Césarée de Philippe plus ancien que celui de Mc. Une thèse plus largement suivie est que Mt a ajouté à la version marcienne de la confession un passage pétrinien originellement situé dans un autre cadre. L' « après-résurrection » serait plus appropriée à plusieurs titres : c'est alors que l'on trouve les éléments de la fondation de l'Église dans les actes et les paroles de Jésus ; que Paul reçoit de Dieu une révélation, indépendante de la chair et du sang (Ga 1, 16), sur Jésus en tant que « Fils de Dieu » ; et c'est alors aussi que le pouvoir de pardonner ou de retenir les péchés est donné en Jn 20, 23. Quoi qu'il en soit, ce passage pétrinien peut être rapproché de Le 22, 31-32 (Jésus promet que Simon [Pierre] ne faillira pas en dépit des efforts de Satan pour le faire tomber, qu'il reviendra et affermira ses frères) et de Jn 21, 15-17 (Jésus dit trois fois à Simon Pierre de paître ses agneaux et ses brebis), de manière à apporter la preuve que dans les évangiles, rédigés dans le dernier tiers du I^{er} siècle, après la mort de Pierre, on se souvenait de lui comme d'un personnage à qui Jésus avait assigné un rôle spécial pour soutenir les autres chrétiens. Cette preuve néo-testamentaire est une manifestation de ce que beaucoup de théologiens appellent la fonction pétrinienne dans l'Église (voir *P NT* 157-68). Évidemment il y eut un grand pas entre ce tableau du NT et l'affirmation plus tardive que l'évêque de Rome était le successeur de Pierre. Ce développement fut sans doute facilité par plusieurs facteurs : Rome était la capitale de l'empire romain et donc du monde des « gentils », vers lequel s'orientait de plus en plus la mission chrétienne (Ac 28, 25-28) ; le martyre de Pierre (et de Paul) eut lieu à Rome ; l'Église de Rome, qui considérait Pierre et Paul comme ses colonnes (7 *Clément* 5) commença dans ses lettres à manifester le souci des autres Églises de l'empire *(BMAR* 164-66). Aujourd'hui, les chrétiens sont divisés sur le point de savoir si le

développement de la papauté doit être considéré comme appartenant au dessein de Dieu pour l'Église ; mais comme, dans le NT, on voit bien grandir l'image de Pierre, il est difficile à ceux qui rejettent la papauté de présenter la conception d'un successeur de Pierre comme contradictoire avec le NT.

(8) La critique extrêmement hostile de Mt à l'encontre des scribes et des pharisiens traités de casuistes (en particulier au chapitre 23)[433] est assez typique des conflits entre groupes juifs, au I^er^ siècle avant et après J. C.[434] - allant parfois jusqu'à la diffamation. Tragiquement, quand le christianisme commença à être considéré comme une religion opposée au judaïsme, la critique de Mt devint le vecteur de l'affirmation selon laquelle le christianisme était équilibré et honnête, alors que le judaïsme était légaliste et superficiel. « Pharisaïsme » devint synonyme d'autojustification hypocrite. Les passages matthéens sont demeurés des sujets brûlants dans les relations entre juifs et chrétiens, car en fait beaucoup de rabbins du II^e^ siècle (souvent considérés comme les héritiers des pharisiens) ne sont pas casuistes, mais font preuve d'une vraie sensibilité éthique. En 1924, l'ouvrage de R. T. Herford sur les pharisiens contribua fortement à mettre les chrétiens en garde contre des opinions simplistes et des préjugés. Certains font remarquer que dans les écrits rabbiniques se fait entendre la voix des meilleurs porte-parole intellectuels de l'amour juif de la Loi. Même si ceux-ci n'étaient pas forcément représentatifs de la pensée et du comportement de l'homme de la rue (pas plus que les Pères de l'Église n'étaient représentatifs de la pensée et du comportement du chrétien moyen). Quoi qu'il en soit, ce qui importe, c'est de comprendre que Mt utilise les scribes et les pharisiens pour caractériser des attitudes qu'il ne voulait pas voir imitées par les chrétiens ; il aurait condamné ces attitudes chez ceux qui croyaient en Jésus aussi vertement que chez leurs adversaires juifs. L'approche casuistique de la Loi critiquée par Mt est inévitable dans toute religion établie, y compris l'Église. En adaptant certains aspects particuliers du I^er^ siècle à ceux de notre temps, ceux qui étudient Mt pourraient utilement chercher dans le chapitre 23 des parallèles entre le christianisme et/ou la société et les comportements condamnés par l'évangéliste.

Bibliographie

Commentaires

P. Bonnard, *L'évangile selon saint Matthieu,* Genève, Labor et Fides, Commentaire du Nouveau Testament 1, 1992[3].

E. Charpentier *et al.,* « Lecture de l'évangile selon saint Matthieu », *CEv* 9, 1974.

M. Didier, *L'évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie,* Louvain, BEThL 29, 1972.

X. Léon-Dufour, *L'évangile selon saint Matthieu,* Lyon, Profac, 1972.

J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu,* Bruxelles, I.E.T, 1972.

B. Rigaux, *Le témoignage de l'évangile de Matthieu,* Paris, DDB, 1967.

Cl. Tassin, *L'évangile de Matthieu. Commentaire pastoral,* Paris, Centurion, 1991.

W. Trilling, *L'évangile selon Matthieu,* Paris, Desclée, 1974.

J. Zumstein, « Matthieu le théologien », *CEv* 58, 1986.

Études

M. Dumais, *Le Sermon sur la Montagne. État de la recherche. Interprétation,* Paris, Letouzey et Ané, 1995.

M. Dumais, « Le Sermon sur la montagne. Matthieu 5-7 », *CEv* 94, 1995.

J. Dupont, *Les béatitudes,* 3 volumes, Paris, Gabalda, EtB, 1969[2]-1973[2].

M. Gourgues, *Les paraboles de Jésus chez Marc et Matthieu,* Montréal, Médiaspaul, 1999.

J. Lambrecht, *« Eh bien ! moi je vous dis ». Le discours programme de Jésus,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 125, 1986.

S. Légasse, « L'antijudaïsme dans l'évangile selon Matthieu », dans M. Didier (éd.), *L'évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie,* BEThL 29, Gembloux, Duculot, 1972,417-428.

D. Marguerat, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu,* Genève, Labor et Fides, MdB 6, 1995[2].

D. Marguerat, « Pas un iota ne passera de la loi. La loi dans l'évangile de Matthieu », dans C. Focant (éd.), *La loi dans l'un et l'autre testament,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 168, 1997, 140-174.

D. Marguerat, « Matthieu et le judaïsme : une rivalité de frères ennemis », dans S. Légasse *étal.,* « Le Nouveau Testament est-il anti-juif ? » *CEv* 108, 1999, 16-23.

U. Luz, « Le problème historique et théologique de l'antijudaïsme dans l'évangile de Matthieu », dans D. Marguerat (éd.), *Le déchirement, juifs et chrétiens au premier siècle,* Genève, Labor et Fides, MdB 32, 1996, 127-150.

A. Paul, *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 17, 1984.

C. Perrot, « Les récits de l'enfance de Jésus. Mt 1-2, Le 1-2 », *CEv* 18, 1976.

M. Quesnel, *Jésus-Christ selon saint Matthieu. Synthèse théologique,* Paris, Desclée, Jésus-Jésus-Christ 47, 1990.

R. Thysmann, *Communautés et directives éthiques. La catéchèse de Matthieu,* Paris, Duculot, 1974.

J. Zumstein, *La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu,* Fribourg, O.B.O. 16, 1977.

J. Zumstein, « Matthieu, l'avocat du Jésus terrestre. Brève esquisse de théologie matthéenne », dans *Miettes exégétiques,* Genève, Labor et Fides, MdB 25,1991,113-130.

Commentaires et études dans des collections

Albright, W. F., and C. S. Mann (AB, 1971) ; Betz, H. D. (Hermeneia, 1995 ; on Matt 5-7) ; Boring, M. E. (NInterpB, 1994) ; Davies, M. (RNBC, 1993) ; Davies, W. D., and D. C. Allison (3 vols. ; ICC, 1988, 1991, 1998) ; France, R. T. (TNTC, 1985) ; Hagner, D. A. (2 vols. ; WBC, 1993, 1995) ; Hare, D.R.A. (IBC, 1993) ; Harrington, D. J. (SP, 1991) ; Hill, D. (NCBC, 1972) ; Kingsbury, J. D. (ProcC, 1977) ; Luz, U. (NTT, 1995) ; Meier, J. R (ABD 4.622-41) ; Mounce, R. H., (NIBC, 1991) ; Overman, J. A. (NTIC, 1996) ; Riches, J. (NTG, 1996) ; Smith, R. H. (AugC, 1988).

Bibliographies

Davies and Allison, Matthew, ont d'excellentes bibliographies pour chaque section de Mt ; Wagner, G., EBNT (1983) ; Mills, W. E., BBR (1993) ; Neirynck, F. *et al.,* The Gospel of Matthew (1950-1992) (BETL 126 ; Leuven : Peeters, 1996).

Études sur la recherche

Harrington, D. J., *Heythrop Journal* 16 (1975), 375-88 ; Bauer, D. R. in *Summary of the Procee- dings ofthe American Theological Library Association* 42 (1988), 119-45 ; Anderson, J. C., CRBS 3 (1995), 169-218 ; Stanton, G. N., *The Interpretation of Matthew* (2d ed. ; Edinburgh : Clark, 1995 - abbreviated TIMT), 1-26 ; Senior, D. P., *What Are They Saying about Matthew ?* (2d ed. ; New York : Paulist, 1996).

(Voir aussi la *Bibliographie* du chapitre 6, sur le problème synoptique et la recherche sur Q.)

Anderson, J. C., *Matthew's Narrative Web* (JSNTSup 91 ; Sheffield : Academie, 1994). Critique rhétorique et narrative.

Bacon, B. W., *Studies in Matthew* (London : Constable, 1930).

Balch, D. L., ed., *Social History ofthe Matthean Community* (Minneapolis : A/F, 1991). Ensemble interdisciplinaire de contributions.

Bauer, D. R., and M. A. Powell, *Treasures New and Old* (Atlanta : Scholars, 1996). Articles importants.

Blomberg, C. L., *Matthew* (Nashville : Broadman, 1992).

Bomkamm, G. et *al., Tradition and Interpretation in Matthew* (Philadelphia : Westminster, 1963). Critique de la rédaction.

Byrskog, S., *Jesus the Only Teacher* (CBNTS 24 ; Stockholm : Almqvist & Wiksell, 1994). Autorité enseignante et transmission en Israël et chez Mt.

Carter, W, *Matthew : Storyteller, Interpreter, Evangelist* (Peabody, MA : Hendrickson, 1995).

Deutsch, C., *Lady Wisdom : Jesus and the Sages* (Valley Forge, PA : Trinity, 1991).

Ellis, P. E, *Matthew : His Mind and His Message* (Collegeville : Liturgical, 1974). Usage excessif du chiasme.

Goulder, M. D., *Midrash and Lection in Matthew* (London : SPCK, 1974).

Gundry, R. H., *Matthew* (2d ed. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1994).

Howell, D. B., *Matthew's Inclusive Story* (JSNTSup 42 ; Sheffield : Academie, 1990). Rhétorique narrative.

Kilpatrick, G. D., *The Origins ofthe Gospel according to Matthew* (Oxford : Clarendon, 1946). Kingsbury, J. D., *Matthew : Structure, Christology, Kingdom* (Philadelphia : Fortress, 1975).

-, *Matthew as Story* (2d ed. ; Philadelphia : Fortress, 1988). Critique narrative.
-, « The Rhetoric of Compréhension in the Gospel of Matthew », NTS 41 (1995), 358-77.
Luz, U., *Matthew 1-7* (Minneapolis : A/F, 1989).
-, *Matthew in History* (Minneapolis : A/F, 1994).
Malina, B. J., and J. H. Neyrey, *Calling Jesus Names : the Social Value of Labels in Matthew* (Sonoma, CA : Polebridge, 1988).
Meier, J. P, *Law and History in Matthew's Gospel* (AnBib 71 ; Rome : PBI, 1976).
-, *The Vision of Matthew* (New York : Paulist, 1979). Bonne introduction.
-, *Matthew* (Wilmington : Glazier, 1980).
Menninger, R. E., *Israel and the Church in the Gospel of Matthew* (New York : Lang, 1994). Overman, J. A., *Matthew's Gospel and Formative Judaism* (Minneapolis : A/F, 1990).
Patte, D., *The Gospel according to Matthew* (Philadelphia : Fortress, 1986). Structuralisme.
Powell, J. E., *The Evolution ofthe Gospel* (New Haven : Yale, 1994). Commentaire idiosyncrasique. Powell, M. A., *God with Us : A Pastoral Theology of Matthew's Gospel* (Minneapolis : A/F, 1995).
Przybylski, B., *Righteousness in Matthew and His World ofThought* (SNTSMS 41 ; Cambridge Univ., 1980).
Saldarini, A. J., *Matthew's Christian-Jewish Community* (Univ, of Chicago, 1994).
Schweizer, E., *The Good News according to Matthew* (Atlanta : Knox, 1975).
Stanton, G. N., *A Gospel for a New People : Studies in Matthew* (Edinburgh : Clark, 1992). Bonne introduction.
Stock, A., *The Method and Message of Matthew* (Collegeville : Liturgical, 1994).
Wainwright, E. M., *Toward a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew* (BZNW 60 ; Berlin : de Gruyter, 1991).

Chapitre 9 : ÉVANGILE SELON LUC

Résumé des informations essentielles

Date : 85, à cinq ou dix ans près.

Auteur
selon la tradition (ne siècle) : Luc, médecin, collaborateur et compagnon de voyage de Paul. Moins bien attesté : un Syrien d'Antioche.
D'après le contenu : Un écrivain talentueux, hellénophone cultivé, qui connaissait les Écritures juives en grec et qui ne fut pas témoin oculaire du ministère de Jésus. Il s'inspire de Mc et d'une collection de paroles du Seigneur (Q), aussi bien que d'autres traditions accessibles, orales ou écrites. Probablement pas élevé dans le judaïsme, mais peut-être converti au judaïsme avant de devenir chrétien. Ce n'est pas un Palestinien.

Destinataires : S'adresse à des Églises directement ou indirectement affectées (parmi d'autres) par la mission de Paul. Des propositions sérieuses avancent des régions de Grèce ou de Syrie.

Unité et intégrité : Dans les manuscrits grecs occidentaux manquent des passages importants trouvés dans d'autres manuscrits (« non-interpolation occidentale » : Question 1 ci-dessous).

Division :*

1, 1-4 Prologue

1, 5-2, 52 Introduction : enfance de Jésus
1.Annonce des conceptions de Jean Baptiste et Jésus (1, 5-45 ; 1, 56)
2.Magnificat et autres cantiques (1, 46-55)
3.Récits de la naissance, de la circoncision et du nom donné à Jean Baptiste et Jésus (1, 57-2, 40)
4.L'enfant Jésus au Temple (2, 41-52)

3, 1-4, 13 Préparation du ministère public
Prédication de Jean Baptiste, baptême de Jésus, sa généalogie, ses tentations

4, 14-9, 50 Ministère en Galilée
1.Rejet à Nazareth ; activités à Caphamaüm et sur le lac (4, 14-5, 16)
2.Réactions à Jésus : controverses avec les pharisiens ; choix des Douze et prédication à la multitude dans la plaine (5, 17-6, 49)
3.Miracles et paraboles illustrent le pouvoir de Jésus et facilitent la révéla¬tion de son identité ; mission des Douze (7,1-9, 6)
4.Questions sur l'identité de Jésus : Hérode, multiplication des pains, confes¬sion de Pierre, première et deuxième annonce de la passion, transfigu¬ration (9, 7-50)

9, 51-19, 27 Voyage à Jérusalem
1.De la première à la deuxième mention de Jérusalem (9, 51-13, 21)
2.De la deuxième à la troisième mention de Jérusalem (13, 22-17, 10)
3.Dernière étape avant l'arrivée à Jérusalem (17, 11-19, 27)

19, 28-21, 38 Ministère à Jérusalem
1.Entrée à Jérusalem et activités dans la zone du Temple (19, 28-21, 14)
2.Discours eschatologique (21, 5-38)

22, 1-23, 56 Dernière Cène, passion, mort et mise au tombeau
1.Conspiration contre Jésus. Dernier repas (22, 1-38)
2.Prière et arrestation au mont des Oliviers, procès juif et romain (22,39-23,25)
3.Chemin de croix, crucifixion, mise au tombeau (23, 26-56)

24, 1-53 Apparitions du Ressuscité dans la région de Jérusalem
1.Au tombeau vide (24, 1-12)
2.Apparition sur le chemin d'Emmaüs (24, 13-35)
3.Apparition à Jérusalem et ascension aux cieux (24, 36-53).

* Bien que l'on puisse diviser géographiquement le corps de l'évangile lucanien en deux parties : Galilée et route de Jérusalem, il est difficile et inévitablement arbitraire d'aller plus loin, car un épisode empiète sur un autre. La convenance de l'exposé a joué un grand rôle dans la subdivision proposée ci-dessus.

C’est le plus long des quatre évangiles. Et il ne s’agit pourtant que de la moitié du grand écrit lucanien, car l’évangile était originellement lié aux Actes dans un ouvrage en deux volumes qui constitue plus du quart du NT, un superbe récit où sont réunies l’histoire de Jésus et celle de l’Église primitive [435] Lc s’écarte de Mc plus que ne le fait Mt, et on peut dire qu’il se situe théologiquement à mi-chemin de Mc/Mt et de Jn. Certes, tous les évangélistes sont théologiens, mais le nombre d’écrits consacrés à la théologie de Lc est stupéfiant. Dans mon *Analyse générale* de chaque évangile, j’ai tiré profit du récit pour mettre en valeur les caractéristiques et les schémas de pensée de l’évangéliste. Je ferai de même pour Le : plutôt que de consacrer une sous-section spéciale à la théologie lucanienne, j’y ferai les allusions nécessaires dans l’*Analyse* ; car ici, sans doute plus encore que dans tout autre évangile, le récit fait partie intégrante de la théologie. La manière dont le récit évangélique prépare ce qui arrive dans les Actes, en particulier à Pierre, Étienne et Paul, fait partie de la théologie. Cette préparation sera mise en lumière dans l’*Analyse.* Des subdivisions seront consacrées ensuite aux problèmes particuliers suivants : *Sources et traits de composition ; Problème de l’auteur ; Lieu ou communauté en question ; Objet ; Date de rédaction ; Questions ouvertes ; Bibliographie* [436].

Analyse générale du message

Des quatre évangélistes, seuls Luc et Jean rédigent quelques versets où ils rendent compte de leur intention : Jean à la fin (20, 30-31) et Luc au début.

Prologue (1, 1-4)

C’est une longue phrase, d’un style plus formel que celui rencontré ailleurs dans l’évangile[437], rédigée pour guider le lecteur. Les commentateurs ont souligné des parallèles avec les préfaces classiques d’historiens grecs (Hérodote, Thucydide) et de traités ou manuels médicaux

et scientifiques hellénistiques[438]. Il y a déjà eu beaucoup d'écrivains, et voilà que l'évangéliste à son tour se met à écrire. À la source de cet écrit, « ceux qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la Parole », une génération précédente. Pour certains, en particulier ceux qui, dans un esprit historiciste, prétendent que Marie fait partie des témoins oculaires pour les récits de l'enfance, Lc se réfère à deux groupes distincts : les témoins oculaires et les ministres. Pour la plupart, cependant, il s'agit de deux descriptions d'un même groupe : ceux qui furent témoins oculaires du ministère de Jésus et devinrent ministres de la Parole, autrement dit les disciples/apôtres. Là encore dans un esprit historiciste, certains comprennent la phrase du v. 3 « Après m'être informé exactement de tout... d'en écrire pour toi l'exposé suivi », comme signifiant que l'évangéliste était un disciple des apôtres écrivant une véritable œuvre historique. Or, l'auteur voulait peut-être simplement dire qu'il avait recueilli les choses avec soin et les avait ordonnées logiquement. À « l'excellent Théophile[439] » il expose son objectif théologique, à savoir la « sûreté » de l'instruction chrétienne qu'il avait reçue. Cette « sûreté » porte sur la valeur salvifique de ce qui est raconté, et pas essentiellement sur son historicité ou sur l'objectivité du rapport - même si ce rapport est enraciné dans des traditions remontant aux premiers témoins oculaires et aux ministres de la Parole. Luc-Actes est un récit (1, 1 : *diegesis)* écrit par un croyant pour encourager la foi.

La théologie de Lc s'inscrit dans une histoire et une géographie. S'inspirant de Conzelmann, des commentateurs ont diversement retracé trois étapes de l'histoire lucanienne du salut[440]. Une proposition possible comporte l'analyse suivante : *Israël* (une histoire narrée dans la Loi et les Prophètes, ou AT ; voir Lc 16, 16)[441], *Jésus* (une histoire racontée dans l'évangile, qui débute en Lc 3, 1), *VÉglise* (une histoire relatée dans les Actes, débutant en 2, 1, et se poursuivant jusqu'aux extrémités du monde, jusqu'à ce que vienne le Fils de l'homme). Jésus est la pièce centrale reliant Israël et l'Église ; et son temps peut être calculé du baptême à l'Ascension (Ac 1, 22). L'évangéliste établit un double pont : entre l'AT et Jésus, entre Jésus et l'Église : en Lc 1-2 le premier pont permet à des personnages de l'AT représentant Israël (Zacharie, Élisabeth, les bergers, Siméon, Anne) de rencontrer des personnages évangéliques (Marie, Jésus) ; en Ac 1 le second

pont permet au Jésus de l'évangile d'instruire les Douze et de les préparer à la venue de l'Esprit, qui établira l'Église par le biais de leurs prédications et miracles. Il y a ainsi une continuité du début à la fin du dessein de Dieu. Gardant ce plan présent à l'esprit, tournons-nous vers le premier pont.

Introduction : enfance de Jésus (1,5-2,52)

On peut reconnaître sept épisodes : deux annonciations (Jean Baptiste, Jésus), la visitation de Marie à Élisabeth, deux récits de naissance, la présentation de Jésus au Temple, Jésus au Temple à douze ans. Il y a de petites différences chez les exégètes quant à la disposition et la dépendance des épisodes[442], mais on reconnaît généralement un parallélisme méthodique dans les six premiers. Le tableau 3 ci-après est pratiquement un commentaire de la proposition très populaire selon laquelle Lc envisageait deux diptyques. La tradition évangélique universelle selon laquelle Jean Baptiste apparut sur la scène avant Jésus a été appliquée à leur conception et à leur naissance, et ils sont désormais présentés comme parents. Mais il ne fait aucun doute que Jésus est le plus grand.

TABLEAU 3 : Structure des récits de l'enfance chez Luc

Diptyque de l'Annonciation
(Première étape de la composition lucanienne)

1,5-25	1,26-45.56
Annonciation de Jean Baptiste	Annonciation de Jésus
Introduction des personnages Zacharie et Élisabeth, de famille sacerdotale, âgés, stériles (5-7)	*Introduction :* L'ange Gabriel est envoyé à Marie, vierge, fiancée à Joseph de la maison de David (26-39)
Annonciation de la conception de Jean Baptiste par un ange, du Seigneur (Gabriel) à Zacharie au Temple (8.23) .	*Annonciation* faites à Marie, à Nazareth par Gabriel, de la conception de Jésus
Cadre (8-10) : les coutumes sacerdotales ; c'est le tour de Zacharie d'offrir l'encens	
Noyau (11-20):	
1.L'ange du Seigneur apparaît à Zacharie	1. Gabriel se présente à Marie
2.Zacharie est troublé	2. Marie est troublée
3.Le message :	3. Le message :
a.Zacharie	a. Réjouis-toi
b.Comblée de grâce	
c.Ne crains pas	c. Sois sans crainte
d.Tu concevras	
e.Élisabeth te donnera un fils	e.et enfanteras un fils
f.Tu l'appelleras Jean	f.Tu l'appelleras du nom de Jésus
g.Il sera grand devant le Seigneur, etc. (15-17)	g. Il sera grand, etc. (32-33)
4.À quoi connaîtrai-je cela ?	4. Comment cela se fera-t-il ?
Réponse de l'ange (19)	Réponse de l'ange (35)
5.Le signe : tu vas être réduit au silence. Conclusion (21-23) : Zacharie sortit muet du Temple, et retourna chez-lui	5. Le signe : Élisabeth, ta parente, vient elle aussi de concevoir. Marie : « Je suis la servante du Seigneur ; qu'il m'advienne selon ta parole. » Et l'ange la quitta.
Épilogue : Élisabeth conçut ; elle se tint cachée et elle louait le Seigneur (24-25).	*Épilogue :* Marie alla visiter Élisabeth qui, remplie de l'Esprit saint, proclama la louange de la mère du Seigneur. Marie s'en retourna chez elle (39.45.56).

Tableau 3 *(suite)*
Diptyque de la naissance
(Première étape de la composition lucanienne)

1, 57-66.80 2,1-12.15-27.34-40

Naissance/ nom/ grandeur de Jean Baptiste

Naissance/nom/grandeur de Jésus

Nouvelle de la naissance : réjouissance des voisins (57-58)

Scène de la naissance (1-20)

Cadre (1-7) ; Recensement concernant les deux parents ; naissance à Bethléem.

Scène de la circoncision/ Il s'appellera Jean (59-66)

Ses deux parents sont concernés par les signes qui entourent

Annonce (8-12):

1· L'ange du Seigneur apparaît aux

2. Les bergers sont remplis de crainte

3. Le message

c. Ne craignez point ; grande joie

Aujourd'hui est né dans la ville de David

Un Sauveur qui est Messie et Seigneur

5. Le signe : un nouveau-né enveloppé de langes et couché dans une mangeoire.

Réactions (15-20)

Les bergers vont à Bethléem, voient le

signe, rapportent l'événement.

Tous sont étonnés.

Zacharie parle à nouveau et loue Dieu.

La crainte s'empare des voisins.

Ceux qui les entendent s'étonnent.

Marie garde ces événements dans son coeur

Les bergers s'en retournent-louant et glorifiant

Dieu

Tous ceux qui en entendirent parler gardèrent ces choses dans leur cœur.

Circoncision/Il est appelé Jésus (21)

Scène de la présentation au Temple (22-27.34-38)

Cadre (22-24) : Purification des parents consécration du premier-né, selon la Loi.

Salutation de Siméon (25-27.34-35)

Poussé par le Saint-Esprit, Siméon bénit les parents et prophétise l'avenir de l'enfant.

Salutation par Anne (36-38).

Conclusion (80) :

Refrain sur la croissance de l'enfant.

Son séjour au désert.

Conclusion (39-40) :

Retour en Galilée, à Nazareth

Refrain sur la croissance de l'enfant.

1. *Annonciations de Jean Baptiste et de Jésus (1, 5-45.56)*

Nous avons vu que Mt inaugurait son récit de l'enfance par un écho du Livre de la Genèse, Abraham engendrant Isaac. Lc utilise le même premier livre biblique, non pas en nommant Abraham et Sarah, mais en les évoquant dans le portrait de Zacharie et Élisabeth[443] - technique semblable à celle d'une photographie qui aurait subi une double exposition, de sorte qu'on voit une série de personnages à travers une autre. L'ange Gabriel chargé de l'annonce n'est nommé dans l'AT qu'au Livre de Daniel, vers la fin du canon des Écritures juives (parmi les Écrits : Lc couvre ainsi tout l'éventail des Écritures). En Dn comme en Le, Gabriel se présente à l'heure de la prière liturgique ; et le visionnaire est frappé de mutisme (Dn 9, 21 ; 10, 8-12.15). Fait plus important, Gabriel interprète les soixante-dix semaines d'années, description panoramique du dessein final de Dieu, dans la dernière partie duquel « éternelle justice sera établie, vision et prophétie seront scellées et le Saint des Saints sera oint » (Dn 9, 24). Ce temps commence maintenant, avec la conception de Jean Baptiste [444], qui jouera le rôle d'Élie (Le 1, 17), celui qui, selon le dernier livre prophétique (Ml 3, 23-24 [ou 4, 5-6]), sera envoyé avant l'avènement du Jour du Seigneur.

Si l'annonce de la conception de Jean Baptiste évoque ce qui s'est passé auparavant en Israël, celle de la naissance de Jésus retient à un degré supérieur la nouveauté que Dieu est en train d'introduire. L'ange Gabriel ne se présente plus à des parents âgés désespérés de n'avoir pas d'enfants, mais à une vierge totalement surprise par l'idée de concevoir. Et la conception ne se fera pas par engendrement humain, mais par l'Esprit de Dieu créateur qui la couvrira de son ombre[445], cet Esprit qui a fait naître le monde (Gn 1, 2 ; Ps 104, 30). L'enfant à naître fait l'objet d'une double proclamation évangélique. D'une part, les attentes d'Israël seront accomplies, parce que l'enfant sera le Messie davidique. Gabriel le proclame en 1, 32-33, faisant écho à la promesse prophétique à David, fondement de ces attentes (2 S 7, 9, 13, 14, 16). D'autre part, l'enfant ira bien au-delà de ces attentes, puisqu'il sera le Fils unique de Dieu par la puissance de l'Esprit saint. Gabriel le proclame en 1, 35, en anticipant le langage christologique du kérygme chrétien (Rm 1, 3-4). La réponse de Marie : « Qu'il m'advienne selon ta parole ! » (Le 1, 38), correspond au

critère évangélique de l'appartenance à la famille des disciples (8, 21). Ainsi, de manière anticipée, l'ange annonce l'Évangile de la double identité de Jésus, fils de David et fils de Dieu, et Marie devient le premier disciple.

Si certains font de la visitation (1, 39-45) une scène à part réunissant les personnages des deux annonciations, on peut y voir aussi un épilogue à l'annonciation de Marie ; car elle accomplit sans retard son premier devoir de disciple en partageant l'Evangile avec d'autres. Jean Baptiste inaugure dans le sein de sa mère son rôle d'annonciateur public de la venue du Messie (voir 3, 15-16), et la réaction d'Élisabeth, qui bénit Marie comme la mère dont le sein donnera naissance au Messie, et comme celle qui a cru en la parole du Seigneur, préfigure le propos de Jésus en 11, 27-28.

2. *Le Magnificat (1, 46-55) et autres cantiques*

Dans le tableau des diptyques j'ai fait référence à « la première étape de la composition lucanienne » afin de rendre possible la thèse commune selon laquelle dans une deuxième étape (pas nécessairement chronologique) Lc ajouta à son schéma de base des cantiques puisés dans une collection d'anciens hymnes en grec : le *Magnificat,* le *Benedictus* (1, 67-78), le *Gloria in excelsis* (2, 13-14), et le *Nunc dimittis* (2, 28-32)[446]. Tous pourraient aisément être retirés de leur contexte actuel et en fait, sauf pour telle phrase ou tel verset qui peut y avoir été inséré (par exemple 1,48.76), ils ne concernent pas directement l'action décrite dans le contexte. Les cantiques reflètent le type d'hymnologie juive contemporaine que l'on rencontre en 1 M (conservé en grec) et dans les psaumes d'action de grâces de Qumrân *(Hodayot,* en hébreu), car chaque ligne fait écho à l'AT ; l'ensemble est donc une mosaïque de thèmes scripturaires réutilisés pour une nouvelle expression de louange. Ainsi les cantiques complètent-ils le thème de la promesse et de l'accomplissement des récits de l'enfance [447]. (Par ailleurs, le *Magnificat* est clairement calqué sur l'hymne d'Anne, mère de Samuel, en 1 S 2, 1-10.) La christologie est indirecte : on proclame que Dieu a fait quelque chose de décisif mais cela n'est jamais exposé en référence à la vie de Jésus[448] - d'où la suggestion que ces cantiques pourraient être le fait de tout premiers chrétiens. En un sens, Luc reste fidèle à l'origine des cantiques en les mettant sur les lèvres de ceux qui ont les premiers entendu parler de Jésus. Le *Magnificat* prononcé par Marie, le

premier disciple, est particulièrement significatif car, ayant appris que son enfant serait le fils de David et le Fils de Dieu, elle le formule en bonne nouvelle pour les pauvres et les affamés et en malédiction pour les puissants et les riches. Chez Luc son fils fait de même. La voix céleste déclare : « Tu es mon Fils bien-aimé » (3, 22) ; et Jésus traduit cela en béatitudes pour les pauvres, les affamés, les affligés, et en malédictions pour les riches, les repus et les satisfaits (6, 20-26). Cela explique que le *Magnificat* ait eu tant d'importance dans la théologie de la libération *(BBM* 650-52).

3. *Récits de la naissance, de la circoncision, et du nom donné à Jean Baptiste et à Jésus (1, 57-2, 40)*

Dans ce diptyque, les similitudes entre les deux parties sont moins étroites que dans celui de l'annonciation, parce qu'il s'attache davantage à la dignité supérieure de Jésus. Les événements entourant Jean Baptiste évoquent la scène de l'annonciation : de manière inattendue, Élisabeth donne à l'enfant le nom de Jean, et Zacharie recouvre la parole. Le *Benedictus* exalte l'accomplissement de tout ce qui a été promis à Israël. La description de Jean Baptiste qui grandit et dont l'esprit se fortifie (1, 80) fait écho à la croissance de Samson (Jg 13, 24-25) et à celle de de Samuel (1 S 2, 21).

Le cadre de la naissance de Jésus est fourni par l'édit de César Auguste ordonnant un recensement du monde entier, Quirinius étant gouverneur de Syrie. Historiquement, cette donnée est problématique. Il n'y a jamais eu de recensement de tout l'empire sous Auguste (mais plusieurs recensements locaux), et le recensement de Judée (non de Galilée) sous Quirinius, gouverneur de Syrie, eut lieu en 6-7, probablement au moins dix ans trop tard pour la naissance de Jésus. En fait Le se plaît à situer son drame chrétien dans le contexte d'événements de l'Antiquité bien connus, mais il le fait parfois de manière incorrecte[449]. Théologiquement, en associant la naissance de Jésus à l'édit d'Auguste, Lc introduit un dessein divin qui culminera avec la proclamation de l'Évangile à Rome par Paul (Ac 28). Les événements que Le va décrire eurent néanmoins réellement lieu dans une petite ville de Palestine, mais en appelant Bethléem la « ville de David » et en les situant lors d'un recensement romain, Le symbolise l'importance de ces événements pour l'héritage royal d'Israël et en fin de compte pour le monde entier. L'annonce des anges, « Aujourd'hui vous est né un Sauveur,

qui est le Christ Seigneur, dans la ville de David » (2, 11), ressemble à une proclamation impériale. Là où Auguste est dépeint dans certaines inscriptions comme un grand sauveur et bienfaiteur, Le représente Jésus comme plus grand encore [450]. C'est un événement cosmique, comme le souligne la multitude angélique qui proclame la gloire de Dieu dans les cieux et la paix sur la terre (voir *Question* 2 ci-dessous)[451]. Les bergers qui reçoivent la révélation de Jésus et répondent par la louange correspondent aux mages de Mt. Finalement, bergers et mages quittent la scène pour ne jamais réapparaître, de sorte que Le comme Mt évitent de contredire la tradition commune selon laquelle il n'y eut pas de reconnaissance christologique publique de Jésus au moment de son baptême. Marie est la seule adulte qui survive du récit de l'enfance jusqu'au ministère public de Jésus. Les formules qui évoquent la méditation en Le 2, 19.51, empruntées aux descriptions des visions juives (Gn 37, 11 ; Dn 4, 28 dans la LXX), servent à montrer que Marie ne comprenait pas encore complètement les conséquences de ce qui était arrivé. Cela préserve son statut de disciple y compris après tout ce qui lui a été révélé ; elle a encore à apprendre l'identité de son fils à travers la souffrance du ministère et de la croix. C'est pourquoi il lui est dit en Le 2, 35 : « Une épée te transpercera l'âme. »

De même que pour la visitation, on peut considérer la présentation au Temple (2, 22-40) comme une scène à part ; il y a pourtant un parallèle entre 1, 80 et 2, 39-40, ce qui permet de maintenir la scène dans le dispositif du diptyque (voir tableau 3). Il faut noter que deux thèmes importants se répondent : les parents de Jésus étaient fidèles à la Loi[452] ; Siméon et Anne, qui représentent les juifs dévots attendant l'accomplissement des promesses de Dieu à Israël, acceptèrent Jésus. Dans la thèse de Le, ni Jésus ni sa proclamation ne sont en contradiction avec le judaïsme ; par exemple au commencement des Actes il montrera des milliers de juifs acceptant volontiers la prédication apostolique. Néanmoins, la lumière qui sera une révélation pour les « gentils » et une gloire pour Israël est destinée à la *chute* aussi bien qu'au relèvement d'un grand nombre en Israël (2, 32, 34).

4. *L'enfant Jésus au Temple (2, 41-52)*

Du point de vue des sources, cet épisode semble indépendant des autres éléments sur l'enfance de Jésus ; en 2, 48-50 rien n'indique une révélation antérieure sur l'identité de Jésus comme Fils de Dieu, ni sur son

extraordinaire conception. Il existe un genre littéraire des récits de l'enfance de Jésus ou de la « vie cachée », attesté surtout dans l'*Évangile de l'enfance de Thomas,* qui raconte « les actes de puissance de l'enfance de notre Seigneur Jésus Christ », de cinq à douze ans. Ils ont pour but de répondre à une question qui se posa sans doute : puisque durant le ministère public Jésus fit des miracles et put parler au nom de Dieu, quand acquit- il de tels pouvoirs ? À son baptême ? Les récits de l'enfance sont destinés à montrer qu'il eut très tôt ces pouvoirs (voir *B1NTC* 126-29).

Quelle que soit l'origine du récit de Jésus à douze ans, en le plaçant entre ceux de l'enfance et du ministère public, Luc a construit une séquence christologique très suggestive. Dans l'annonciation un ange proclame que Jésus est le Fils de Dieu (1, 35) ; à douze ans Jésus, qui parle pour la première fois, manifeste que Dieu est son Père (2, 49) ; à trente ans, au début du ministère public la propre voix de Dieu proclamera du haut des cieux : « Tu es mon Fils bien-aimé » (3, 22-23). Or, historiquement, il y a une contradiction entre cette autorévélation à douze ans et l'ignorance de son identité unique dont font preuve, plus tard, les gens de Nazareth (4, 16-30) ; pour y pallier on nous assure que Jésus obéissait à ses parents lorsqu'il revint à Nazareth (2, 51), probablement en ne provoquant plus d'incidents révélateurs comme celui du Temple.

Préparation au ministère public : prédication de Jean Baptiste, BAPTÊME DE JÉSUS, SA GÉNÉALOGIE, LES TENTATIONS (3, 1-4, 13) [453]

Le goût de Le pour l'histoire, et sa théologie au sujet de l'importance du monde, apparaissent dans la sous-préface (3, 1-2) qu'il utilise pour marquer le commencement de l'ère de Jésus et de l'Évangile proprement dit. Pour le dater (probablement vers 29) Luc fournit un sextuple synchronisme des règnes de l'empereur, du gouverneur et du grand prêtre. *Le ministère de prédication de Jean Baptiste (3, 1-20),* qui inaugure l'ère de Jésus (Ac 1, 22), accomplit la prédiction de Gabriel à Zacharie en Le 1, 15b-16. Le combine du matériel de Mc, de Q (3, 7b-9)[454], et de son propre cru (3, 10-15). Par l'expression « la parole de Dieu fut adressée à Jean, fils de Zacharie » (3, 2) il assimile l'appel de Jean Baptiste à celui d'un prophète de l'AT (Is 38, 4 ; Jr 1, 2, etc.). La prophétie d'Isaïe liée à Jean Baptiste

dans les quatre évangiles est étendue (Is 40, 3-5) pour inclure « Toute chair verra le salut de Dieu » comme un aspect du souci théologique de Le pour les « gentils ». L'admonestation que Mt 3, 7 adresse aux pharisiens et aux sadducéens, Le 3, 7 l'adresse à la foule - reflet de la tendance de Le à gommer une partie de la couleur locale palestinienne et à généraliser le message. Est particulièrement lucanien l'enseignement de Jean Baptiste en 3, 10-14, avec son accent sur le partage des biens, la justice pour les pauvres et la bonté. Tout cela est semblable à ce que le Jésus de Le mettra en valeur, similitude qui explique 3, 18, où il est dit que Jean Baptiste prêche déjà la Bonne Nouvelle. Parmi les synoptiques, seul Le (3, 15) soulève le problème de savoir si Jean Baptiste était le Messie[455], question utilisée pour introduire l'enseignement de Jean Baptiste sur celui qui doit venir (3, 16-18). Puis, manifestant son goût de l'ordre (1, 3), en 3, 19-20 Le anticipe la réaction d'Hérode envers Jean Baptiste, tirée de Mc 6,17-18, pour conclure l'histoire du ministère de Jean Baptiste avant de commencer celle du ministère de Jésus. Ainsi Lc évite-t-il toute subordination de Jésus à Jean Baptiste, qui n'est même pas mentionné dans la scène baptismale suivante.

Le récit du *baptême de Jésus (3, 21-22)* indique que Jésus prie (thème lucanien qui conclura aussi le ministère : 22,46)[456] et en réponse le Saint Esprit descend sous une forme *corporelle* (image lucanienne pour souligner la réalité ; voir 24, 39-43). Ce même Esprit saint qui vient sur Jésus au début de l'évangile viendra sur les Douze à la Pentecôte, au début des Actes (2, 1-4). Luc s'arrête ici pour raconter la *généalogie de Jésus (3, 23-38)*[457]. Alors que la généalogie de Mt descendait d'Abraham à Jésus, celle de Le remonte à Adam (pour préparer la voie à toute l'humanité, au-delà de la descendance physique d'Israël), et même à Dieu (3, 38). La localisation de la généalogie avant que Jésus ne commence son ministère imite Ex 6, 14-26, où la généalogie de Moïse est donnée avant qu'il n'inaugure son ministère en conduisant les Israélites hors d'Egypte. *Les épreuves ou tentations de Jésus (4, 1-13)* sont introduites par l'indication que Jésus était « rempli d'Esprit saint », ce qui annonce le rôle prédominant de l'Esprit dans les Actes (par exemple 6, 5 ; 7, 55). Tirées de Q, les tentations lucaniennes, comme celles de Mt, corrigent une fausse interprétation de la mission de Jésus[458]. Il est particulièrement remarquable que, à la différence

de Mc et de Mt, Le ne mentionne pas d'anges venant servir Jésus, et qu'il précise que le démon le quitta « jusqu'au moment favorable ». Au commencement de la passion, Le seul parmi les synoptiques précisera la présence de Satan, la puissance des ténèbres (22, 3.31.53) ; et sur le mont des Oliviers, quand Jésus sera à nouveau éprouvé, un ange viendra le réconforter (22, 43-44).

Ministère en Galilée (4, 14-9, 50)

Avec son sens de la géographie théologique, Lc attire l'attention sur le retour de Jésus en Galilée (4, 14)[459] et sur son départ de Galilée vers Jérusalem (9, 51). Entre les deux il place la plus grande partie du récit du ministère public, qu'il emprunte à Mc, en lui imposant son ordre propre.

1. *Rejet de Nazareth ; activités à Capharnaüm et sur le lac (4, 14-5, 16)*

Pour expliquer pourquoi Jésus passa la plus grande partie de son ministère à Capharnaüm, Le commence l'histoire par *le rejet de Jésus à Nazareth (4, 14-30),* qui prend place beaucoup plus tard en Mc (6, 1-6) et Mt (13, 54-58). La scène de Nazareth est également beaucoup plus développée que le simple « Le sabbat venu, il se mit à enseigner dans la synagogue » de Mc, puisque Le rend compte de l'enseignement de Jésus sur le rouleau du prophète Isaïe (le seul indice évangélique prouvant que Jésus savait lire). Le passage (Is 61, 1-2), qui reflète l'amnistie de l'année jubilaire à l'égard des opprimés[460], est utilisé pour présenter Jésus comme un prophète qui a reçu l'onction, et il annonce le programme du ministère de Jésus. (Probablement devait-il parler davantage aux destinataires de Lc appartenant aux classes inférieures.) Le rejet du prophète Jésus par les gens de sa propre ville fait écho à Mc ; mais Le ne dit pas que parmi ceux qui le rejetaient figuraient les membres de sa propre famille *(cf.* Mc 6, 4). La main tendue par Jésus à ceux du dehors est justifiée par des parallèles prophétiques. La furie du peuple contre Jésus, au point qu'on cherche à le tuer, va bien au-delà du récit marcien et sert dès le début à préparer les lecteurs à son ultime destinée.

Le raconte *quatre actions liées à Capharnaüm (4, 31-44),* qui devient désormais la base opérationnelle du ministère galiléen de Jésus. Le premier des vingt et un miracles lucaniens (actes de puissance : chapitre 7 ci-dessus,

n. 16) est un exorcisme - même si le diable s'est retiré jusqu'à un moment plus favorable, Jésus luttera contre nombre de démons. La guérison de la belle-mère de Simon (4, 38-39) omet la présence des quatre pêcheurs disciples du récit de Mc parce qu'en Le Jésus ne les a pas encore appelés. Dans un résumé des actes de Jésus à Caphamaüm (4, 40-41), Lc évite l'exagération de Mc 1, 33, selon qui toute la ville se rassemblait autour de la porte - illustration sans doute du sens qu'a Le d'un meilleur agencement. Ce qui suit lorsque Jésus se retire dans un lieu désert (Le 4, 42-44) manifeste une généralisation typiquement lucanienne, car c'est le peuple, plutôt que Simon et ses compagnons, qui vient chercher Jésus. Comparé à Mc 1, 39, où Jésus visite les synagogues de toute la Galilée, Le 4, 44 localise les synagogues en Judée. Cela peut illustrer le flou des idées de Le sur la géographie palestinienne, puisque dans le verset suivant (5, 1) Jésus est toujours en Galilée, au bord du lac. Ou bien, pour Le, la Judée signifie-t-elle simplement « le pays des juifs » ?

La pêche miraculeuse et l'appel des disciples (Le 5, 1-11) illustrent un ingénieux réaménagement lucanien. L'appel des premiers disciples, que Mc a situé avant les autres épisodes de Caphamaüm, est placé après, et même après une pêche miraculeuse que Le est le seul des synoptiques à rapporter. Que Jésus ait guéri la belle-mère de Simon et effectué une énorme prise de poisson[461] rend plus compréhensible que Simon et les autres aient suivi Jésus sans hésiter. L'appel de Simon, qui confesse être un pécheur indigne, est une présentation dramatique de la vocation, et prépare la voie à l'appel de Paul, indigne lui aussi pour avoir persécuté les chrétiens (Ac 9, 1-2 ; Ga 1, 13-15). Le thème « laisser tout » pour suivre Jésus (Le 5,11) illustre l'insistance de Le sur le détachement des biens. Suit le récit de *la guérison d'un lépreux (5, 12-16).*

2. *Réactions envers Jésus : controverses avec les pharisiens ; choix des Douze et prédication à la foule dans la plaine (5, 17-6, 49)*

Puisant en Mc 2, 1-3, 6, Le présente une série de *cinq controverses (5, 17-6, 11)* où interviennent les pharisiens[462]. Ces controverses regroupent un paralytique, l'appel de Lévi, le jeûne, des épis arrachés et une guérison le jour du sabbat. Les pharisiens y critiquent nombre d'aspects du comportement de Jésus : sa prétention à pardonner les péchés, ses compagnons, son incapacité à faire jeûner ses disciples, les épis qu'ils

arrachent et la guérison qu'il opère un jour de sabbat. Notons l'accent lucanien sur la prière de Jésus (5, 16). La guérison du paralytique devient plus solennelle, puisque Lc élargit l'auditoire à des pharisiens et des docteurs de la Loi venus de tous les villages de Galilée, de Judée et de Jérusalem, et il nous dit que la puissance du Seigneur lui faisait opérer des guérisons (5, 17). Pour rendre le cadre plus intelligible à son public hellénistique (en Grèce?) Le 5, 19 décrit un toit de tuiles plutôt que le toit palestinien de roseau tressé et de terre sèche dans lequel il faut faire un trou (Mc 2, 4). Lors de l'appel de Lévi, en raison du respect de Le pour Jésus, la colère des pharisiens et des scribes vise le comportement des disciples (Le 5, 30) plutôt que celui de Jésus (comme en Mc 2, 16). Dans la question à propos du jeûne et la réponse sur l'ancien et le nouveau, Le 5, 39 est le seul à affirmer : « C'est le vieux qui est bon. » Est-ce là un geste de respect pour ceux de ses destinataires qui sont d'origine juive et ont eu bien du mal à renoncer à leur appartenance première ? Ces controverses amènent les ennemis de Jésus à comploter contre lui (Le 6, 11). Les hérodiens de Mc 3, 6, cependant, sont absents comme s'ils ne représentaient rien pour le public de Le (comparer aussi Le 20, 20 à Mc 12, 13).

Lc aborde le côté favorable des réactions à l'égard de Jésus en racontant *le choix des Douze, la guérison et la prédication à la foule dans la plaine (6, 12-49)* - parallèle au Sermon sur la Montagne de Mt qui était adressé aux Douze (Mt 5, 1-2)[463]. Fidèle à son sens de l'ordre, Luc a transposé les deux scènes de Mc 3, 7-12 et 3, 13-19, la guérison de la foule et l'appel des Douze[464], de sorte que les Douze sont avec Jésus quand celui-ci, sollicité par une multitude, « les guérit tous » (Le 6,17-19). Cela signifie que le Sermon de Le dans la plaine, qui commence en 6, 20, est adressé à tous les disciples, et pas seulement aux Douze. Quatre béatitudes ouvrent le sermon, en écho au programme du ministère lu à haute voix dans la synagogue de Nazareth. Ces béatitudes concernent ceux qui sont pauvres, affamés, affligés et haïs « maintenant ». Les « malédictions » qui suivent, peut-être de création lucanienne et ressemblant aux oppositions du *Magnificat,* font allusion aux antagonismes engendrés chez les destinataires par les riches. La condamnation comparable en Je 2, 5-7 et 5, 1-6 pourrait suggérer que la pratique de l'injustice par les riches était à l'origine de cette vive aversion. Pourtant, comme nous le verrons plus loin, Le semble parfois, mais pas de

manière régulière, considérer la possession des richesses elle-même (sauf si elle est distribuée aux pauvres) comme altérant notre relation à Dieu. L'idéal de Le n'est autre que la communauté des croyants de Jérusalem qui ont mis leurs biens en commun, comme il le décrit en Ac 2, 44-45 ; 4, 32-37.

Sans employer le « Vous avez entendu qu'il a été dit... eh bien moi je vous dis » qui caractérise Mt 5, 17-48, Le 6, 27-36 énonce les valeurs de Jésus. Bien qu'elles soient parfois appelées « l'éthique du royaume », cette désignation est beaucoup plus appropriée pour Mt, où le « royaume » vient huit fois au cours du Sermon sur la Montagne, que pour Le, qui ne mentionne le « royaume » qu'une seule fois dans tout son sermon (6, 20). La tonalité eschatologique est donc moins présente dans les exigences surprenantes du Jésus lucanien demandant à ses disciples d'aimer ceux qui les haïssent et les calomnient. Le passage appelant à ne pas juger (6, 37-42, débordant Mt 7, 1-5) est une extension de l'amour. On nous rappelle que *ces* exigences sont destinées à tous ceux qui écoutent (6, 27.47), et qu'elles ne sont pas remplies par ceux qui se contentent de dire « Seigneur, Seigneur ! » et ne portent pas de bon fruit (6, 43-49).

3. *Miracles et paraboles qui illustrent la puissance de Jésus et aident à révéler son identité ; Mission des Douze ((7, 1-9, 6)*

La forme de *la guérison du serviteur du centurion en 7, 1-10* (un miracle Q), où deux délégations sont envoyées à Jésus sans que l'officier vienne lui-même, et où ce n'est pas un fils, mais un serviteur *(doulos)* qui est guéri *(cf.* Mt 8, 5-13 ; Jn 4, 46-54), est peut-être secondaire. L'histoire oppose la réponse de foi d'un « gentil » au rejet de Jésus par les autorités juives. C'est un « gentil » favorable à la nation juive et qui a bâti la synagogue, et qui préfigure donc Corneille, le premier « gentil » à se convertir dans les Actes (10, 1-2). Le miracle suivant, *la résurrection du fils de la veuve de Nain (7, 11-17),* appartient à Le seul. Cette grandiose manifestation de puissance vaut à Jésus la reconnaissance christologique (7, 16 fait écho au motif de la visitation prophétique et divine de 1, 76-78), mais manifeste aussi sa compassion pour une mère pleurant son fils unique. (Pour les résurrections, voir le chapitre 11 ci-dessous, n. 41.)

Revenant au matériel Q (= Mt 11, 2-19), Le nous propose *une scène où il est question de Jean Baptiste (7, 18-35),* scène qui clarifie sa relation avec

Jésus[465]. La réponse du Jésus de Le aux disciples de Jean Baptiste, qui reprend les termes d'Isaïe, est cohérente avec sa lecture d'Isaïe à Nazareth. Le seul (7, 29-30) mentionne le fait que Jésus loue Jean Baptiste de ce que tous ceux qui l'ont écouté, y compris des publicains (3, 10-13) se sont fait baptiser par lui et ont reconnu son rôle dans le dessein de Dieu, mais ce n'est le cas ni des pharisiens ni des légistes, qui « ont annulé pour eux ce dessein de Dieu en ne se faisant pas baptiser par lui ». Cette réaction explique leur comparaison, tirée de Q, avec des enfants irascibles que l'on ne peut arriver à satisfaire (7, 31-34). Le raconte avec talent, dans le contexte d'un repas à la table de Simon le pharisien, une belle histoire concernant *une femme pécheresse aimante et pardonnée qui pleure sur les pieds de Jésus et les oint de parfum (7, 36-50)*[466]*,* peut-être composite, car elle contient une parabole comparant deux débiteurs. L'histoire de Lc est-elle la même que celle de l'onction de la tête de Jésus par une femme dans la maison de Simon le lépreux, en Mc 14, 3-9 et Mt 26, 6-13, et celle de Fonction des pieds de Jésus par Marie, sœur de Marthe et Lazare, en Jn 12, 1-8[467] ? On débat surtout pour savoir si la pécheresse fut pardonnée parce qu'elle avait beaucoup aimé, ou si elle aima beaucoup parce qu'elle avait déjà été pardonnée. Chacune de ces hypothèses, ou les deux, correspondent bien à l'insistance de Le sur le pardon de Dieu en Christ et sur une réponse aimante. Après l'histoire de cette femme, la dernière partie de la « petite interpolation » de Le dans le tableau marcien décrit *l'entourage féminin galiléen de Jésus (8, 1-3),* des femmes qui ont été guéries de mauvais esprits et de maladies. Trois d'entre elles sont nommées : Marie-Madeleine, Jeanne femme de Chouza, intendant d'Hérode, et Suzanne ; les deux premières réapparaîtront près du tombeau vide (24, 10). Il est intéressant de noter que les autres évangiles ne mentionnent les femmes galiléennes qu'en lien avec la crucifixion et la résurrection, de sorte que Lc est le seul à nous parler de leur passé et à nous dire qu'elles assistaient *(diakonein)* Jésus et les Douze de leurs biens - image de femmes disciples engagées[468]. Ce soutien préfigure en partie l'image de femmes des Actes, par exemple Lydie à Philippes (16, 15).

Rejoignant le schéma de Mc au chapitre des paraboles (4, 1-20), Le raconte ensuite *la parabole du semeur et son explication, avec une interruption pour dire l'objet des paraboles (8, 4-15).* La simplification de

la semence tombée dans la bonne terre est particulièrement significative. Elle produit du fruit au centuple (pas trente ou soixante fois), et cette semence est interprétée comme « ceux qui, ayant entendu la Parole avec un cœur noble et généreux, la retiennent et portent du fruit par leur constance » (8,15). Le bref ensemble de *paroles paraboliques centrées sur la lampe (8, 16-18)* s'achève aussi sur le thème de l'écoute et de l'attention, et conduit à *l'arrivée de la mère et des frères de Jésus (8, 19-21).* Bien que tiré de Mc 3, 31-35, la signification de ce texte a entièrement changé. Il n'y a plus d'opposition défavorable entre la famille naturelle et la famille des disciples ; on loue au contraire la mère et les frères parce qu'ils écoutent la parole de Dieu et la mettent en pratique - ils illustrent la bonne graine et remplissent le critère de la condition de disciple.

Le propose ensuite *une série de quatre récits de miracles (8, 22-56)* : la tempête apaisée, la guérison du démoniaque de Gérasa[469], la résurrection de la fille de Jaïre et la guérison de l'hémorroïsse. Les miracles de ce chapitre sont élaborés, comme on peut le voir en comparant l'exorcisme de Le 8, 26-39 à celui de 4, 33-37 ; et la grandeur de Jésus se révèle pleinement quand il exerce sa puissance sur la mer, les démons, une longue maladie, et la mort elle-même. Le continue ensuite[470] par *l'envoi des Douze en mission (Le 9, 1-6).* Après avoir manifesté sa puissance, Jésus la partage maintenant avec les Douze en leur conférant l'autorité sur les démons[471] et en les envoyant prêcher la bonne nouvelle du royaume et guérir (9, 2, 6).

4. *Questions sur l'identité de Jésus : Hérode, multiplication des pains, confession de Pierre, première et deuxième annonce de la passion, transfiguration (9, 7-50)*

Pendant que les Douze sont en mission, on nous apprend que *Hérode a fait décapiter Jean Baptiste (Le 9, 7-9).* Lc omet tout le récit marcien du banquet d'Hérode et de la danse de la fille d'Hérodiade, signe peut-être de son peu de goût pour le sensationnel. Ce qui est important pour lui, c'est la curiosité du « tétrarque » (3, 1) pour Jésus (préparant 13, 31 et 23, 8). Le thème de l'identité de Jésus est repris dans les scènes suivantes. Celles-ci commencent par *le retour des Douze et la multiplication des pains (9, 10-17),* adaptation de Mc 6, 30-44. Luc saute ensuite par-dessus Mc 6, 45-8, 26 (la « grande omission »), laissant de côté tout ce qu'il y avait entre la fin du repas des cinq mille et la fin de celui des quatre mille[472].

Vraisemblablement l'évangéliste lucanien y voyait des doublets et décida de n'en rapporter qu'un ; mais les différences par rapport au récit marcien de la multiplication pour les cinq mille, et la présence d'une autre variante en Jn 6, 1-15, peuvent signifier qu'il a combiné deux récits dans l'unique multiplication des pains qu'il rapporte. (Sur les possibilités eucharistiques, voir p. 177-178, 388-389).

Rejoignant en 8, 27 le schéma de Mc, Le rapporte ensuite *la triple proposition sur l'identité de Jésus et la profession de foi de Pierre (9, 18-20),* passage introduit par la note lucanienne typique de Jésus en prière. Dans cette séquence, le « Tu es le Christ » de Pierre est la réponse de Lc au « Quel est-il » de Hérode dix versets plus tôt[473]. Cette confession est saluée par *la première annonce de la passion (9, 21-22),* mais il n'y a chez Le (à la différence de Mc/Mt) aucun malentendu de la part de Pierre ni admonestation de celui-ci. Jésus poursuit par un *enseignement sur la croix et le jugement (9, 23-27).* Si le Fils de l'homme doit souffrir, ses disciples le doivent aussi s'ils veulent partager sa gloire. Dans cette série de paroles aux liens assez lâches sur la condition du disciple, des traits caractéristiques de Lc apparaissent dans l'exigence de prendre sa croix « chaque jour » et la précision que le Fils de l'homme a sa propre gloire à côté de celle du Père (9, 26). La *transfiguration (9, 28-36),* située dans le cadre de la prière de Jésus, décrit cette gloire comme déjà présente dans la vie terrestre de Jésus (9, 32)[474] Mais elle affirme aussi l'aspect souffrant du Fils de l'homme, car Jésus parle avec Moïse et Élie de son « exode », c'est-à-dire de son départ vers Dieu par la mort à Jérusalem. Gloire et souffrance sont affirmées l'une et l'autre par la voix de Dieu qui l'identifie comme son Fils et son Élu (le serviteur souffrant). *L'histoire du garçon affligé d'un démon (9, 37-43a)* est moins explicite à propos de l'épilepsie que Mt 17, 15 et abrège le sec récit de Mc plus encore que ne le fait Mt. Le supprime en particulier la plus grande partie de l'insistance de Mc sur l'incapacité des disciples à guérir cet enfant, étant plus intéressé par le miracle dans la mesure où il manifeste « la majesté de Dieu ». De même dans *la deuxième annonce de la passion et le débat sur qui est le plus grand (9, 43b-50)* Lc adoucit à nouveau le tableau de Mc en expliquant que les disciples ne comprenaient pas parce que la parole de Jésus leur était voilée, et en modérant leur confrontation à propos

de qui était le plus grand. Non seulement le plus petit d'entre eux est le plus grand, mais même un étranger a sa place s'il en appelle au nom de Jésus.

Voyage à Jérusalem (9, 51-19, 27)

Le comporte ici une nouvelle sous-préface (assez comparable à 3, 1-2) pour marquer un changement important. Le temps est venu pour Jésus d'être enlevé (aux cieux), et il se tourne donc vers Jérusalem où il doit mourir. Le dépeint un Jésus qui connaît sa destinée et l'accepte de Dieu. Le long voyage[475] est un cadre (artificiel) pour la « grande interpolation » (9, 51-18, 14), où Le quitte le schéma marcien durant la quasi-totalité de cette deuxième moitié de l'évangile et insère de larges blocs de Q et de ses propres sources (L). Cette section de l'évangile est la plus typiquement lucanienne. Le matériel peut être divisé en trois sous-sections correspondant aux points de 13, 22 et 17, 11 où Le nous rappelle le cadre du voyage[476].

1. *De la première à la deuxième mention de Jérusalem (9, 51-13, 21)*

Nous avons vu quelques parallèles entre les évangiles de Le et de Jn, mais nous percevons maintenant que ces deux ouvrages sont également fort éloignés. Parmi les évangiles, seul Le comporte *la rencontre hostile avec un village samaritain (9, 51-56),* diamétralement opposée à la chaleureuse réception de Jésus par les Samaritains en Jn 4, 39-42. Particulièrement caractéristique de Lc est le refus de Jésus de se venger des Samaritains comme le proposent Jacques et Jean. Le dialogue avec *trois disciples éventuels (9, 57-62)* met en lumière les exigences absolues imposées par le royaume. Nous avons assisté à un envoi des Douze en Mc 6, 7-13, Mt 10, 5-42 (tissé dans le Discours missionnaire), et Le 9, 1-10. Seul Le connaît une deuxième mission, *l'envoi des soixante-douze (10, 1-12).* Il semble en fait l'avoir créée à partir du même matériel Q utilisé pour l'envoi des Douze. Ce doublet peut avoir pour objet de préparer les Actes, où les Douze fonctionnent comme des chefs au début de la mission, mais où l'initiative passe ensuite à d'autres, comme Paul, Bamabé et Silas. La nécessité d'un second envoi (10, 2) est expliquée par l'ampleur de la moisson. Les « soixante-douze » désignés font-ils écho chez Lc au dénombrement des nations en Gn 10, 2-31 dans la LXX, pronostiquant ainsi l'étendue extrême de la moisson[477] ? La proclamation selon laquelle « le royaume de Dieu est

tout proche de vous » comporte une dimension de jugement, car elle est suivie par des *malédictions contre les villes impies (10, 13-16).*

La joie devant la soumission des démons marque le retour des soixante-douze (10, 17-20) - à comparer avec le retour sans émotion des Douze en 9, 10. Jésus résume leur mission (et peut-être la mission de l'Église telle que Luc l'a connue) par la chute de Satan. L'autorité sur les serpents et les scorpions qui leur est conférée en 10, 19 est semblable à celle de la mission après la résurrection dans l'appendice marcien (16, 17-18). La raison pour laquelle les disciples doivent se réjouir que leurs noms soient inscrits dans les cieux (Le 10, 20) est expliquée par ce qui suit. *Jésus remercie le Père pour la révélation (10, 21-22)* ; ce passage a un parallèle johannique (p. 226 ci-dessus). *La bénédiction des disciples (10, 23-24)* manifeste qu'ils ont été choisis par le Fils pour recevoir la révélation : « Heureux sont les yeux qui voient ce que vous avez vu. » L'épisode suivant comprend *la question du légiste sur la vie éternelle et la réponse de Jésus sur l'amour de Dieu et du prochain (10, 25-28)*[478] Bien que le légiste cherche à l'éprouver, Jésus apprécie sa réponse, ce qui conduit à une autre tentative du légiste et à *la parabole lucanienne*[479] *du bon Samaritain (10, 29-37).* Comme le commandement de l'amour conduit à la vie (éternelle), le légiste cherche, en casuiste, à savoir à qui le commandement s'applique ; mais il apprend que l'on ne peut définir que le sujet de l'amour, pas l'objet. Le Samaritain est choisi pour illustrer un sujet dont le champ est illimité, peut-être pour préparer Ac 8 avec son tableau positif de la réaction des Samaritains à l'Evangile.

L'histoire de *Marthe et Marie (10, 38-42),* propre à Le, comporte aussi des parallèles johanniques (Jn 11, 1-44 ; 12, 1-8). Mais il y a également de grandes différences : chez Le leur frère Lazare est absent, et chez Jn la maison familiale de Béthanie est à trois kilomètres de Jérusalem, ce n'est pas un village sur la route de Galilée et de Samarie à Jérusalem. La pointe du récit lucanien est celle-ci : garder la parole de Jésus est la seule chose importante - leçon cohérente avec la réponse précédente sur l'amour de Dieu et du prochain comme observance fondamentale pour obtenir la vie éternelle. Cela démontre que ce qui est exigé n'est pas compliqué. Aussi peu compliquée est l'instruction donnée au disciple qui interroge Jésus sur la *Prière du Seigneur (11, 1-4)*- formulation plus courte et d'une certaine

façon plus ancienne que celle conservée en Mt, mais aussi moins eschatologique [480]. L'encouragement à prier se poursuit par *la parabole de l'ami importun (11, 5-8),* récit évocateur de la couleur locale palestinienne, avec toute la famille rassemblée dans une maison à pièce unique. Le matériel Q sur *l'insistance dans la demande (11, 9-13)* est ajouté pour appuyer la démonstration. La différence la plus importante par rapport à Mt 7, 7-11 est la promesse faite en Le 11, 13 à ceux qui demandent : chez Mt le Père céleste accorde de bonnes choses ; chez Le, il donne l'Esprit saint, comme on le vérifiera dans les Actes.

Dans cette séquence amicale où Jésus a enseigné ses disciples, Lc introduit abruptement une *controverse et des déclarations sur l'esprit mauvais (11, 14-26).* La référence à la lutte entre l'homme fort (Beelzéboul) et celui qui est plus fort encore (Jésus) prépare les lecteurs au combat qui aura lieu à Jérusalem lors de la passion. Particulièrement lucanienne est *la béatitude de la femme dans la foule (IL 27-28).* Le modèle des deux bénédictions avec priorité à l'obéissance à la parole de Dieu a déjà été anticipé en 1, 42-45. Dans *les signes d'avertissement à cette génération, les logia paraboliques sur la lumière et les malédictions des pharisiens (11, 29-12, 1),* on rencontre quelques remarquables traits lucaniens. À la différence de Mt 12, 40 où le signe de Jonas est celui des trois jours dans le ventre de la baleine (qui préfigure la mise au tombeau de Jésus et sa résurrection), pour Le 11, 32 (Mt 12, 41) le signe de Jonas, c'est la prédication au peuple de Ninive. Le 11, 41 est très caractéristique par l'accent mis sur l'importance de l'aumône, c'est-à-dire du don du nécessaire et non du superflu. Alors qu'en Mt 23, 34 Jésus prononce une parole en son propre nom (simplement « Je »), Le 11, 49 attribue la même parole à « la Sagesse de Dieu », et la question se pose de savoir s'il identifie ici Jésus à la Sagesse divine. Quand Mt 23, 13 accuse les scribes et les pharisiens de fermer le royaume des cieux, en Le 11,52 les légistes enlèvent la clef du savoir. Enfin Le conclut ce passage par un avertissement aux foules : « Méfiez-vous du levain des pharisiens, c'est-à-dire de l'hypocrisie. » C'est ici que Lc est le plus proche de la désignation, fréquente chez Mt, des pharisiens comme des hypocrites (voir chapitre 5 ci-dessus, n. 19).

L'exhortation à parler sans crainte (12, 2-12) promet la récompense à quiconque proclame la vérité, et le jugement pour quiconque ne le fait pas.

Même un évangile aussi tourné vers le pardon que celui de Le conserve la tradition du blasphème impardonnable contre le Saint Esprit (12, 10). L'assurance que « le Saint Esprit vous enseignera à cette heure même ce qu'il faut dire » en face de la synagogue et des autorités publiques hostiles (Le 12, 11-12) prend une signification accrue dans les récits qui illustrent les épreuves des chrétiens dans les Actes. La péricope sur *la cupidité et la parabole du riche bâtisseur de greniers (12, 13-21)* est nettement lucanienne. L'espoir de diviser équitablement un héritage ou de faire prospérer une affaire, compréhensible en soi, s'oppose à l'affirmation selon laquelle l'intérêt porté aux biens matériels n'est pas conciliable avec le désir de Dieu. Dans l'idéal, les chrétiens sont priés de vivre selon cette maxime : « La vie d'un homme n'est pas assurée par ses biens » (12, 15 ; *cf.* Ac 2,44 ; 4, 34). Le destin du bâtisseur de greniers reflète l'attente d'un jugement individuel prenant place avant le jugement général à la fin du monde. Un passage *critiquant le souci des choses d'ici-bas (12, 22-34)* illustre à quel point on peut vivre à l'aise sans ce genre de soucis. L'exhortation « Vendez vos biens et donnez-les en aumône » (12, 33) est très lucanienne.

Le change maintenant de sujet dans une section sur *la nécessité de veiller avec fidélité (12, 35-48).* Au milieu de matériel Q (que Mt 24,43-51 a incorporé dans le Discours eschatologique) Le 12, 41 est une insertion : Pierre demande si cet enseignement « est bien pour tout le monde », et ne reçoit pas de réponse précise. Cependant, comme le *logion* suivant concerne un *intendant* qui prend grand soin de la maisonnée, on peut estimer qu'il y a une obligation plus grande pour les apôtres et les responsables chrétiens. Le matériel Q, qui s'arrête en 12, 46 par une menace de châtiment à l'encontre du serviteur incapable de veiller, est qualifié par l'ajout de 12, 47-48 distinguant entre la punition de ceux qui savent et celle de ceux qui ne savent pas. (En racontant le traitement hostile subi par Jésus lors de sa passion, Le sera le plus attentif de tous à distinguer entre le peuple et ses chefs.) Cette distinction amène à une description effrayante des *résultats du ministère de Jésus (12, 49-53).* Utilisant un langage eschatologique, Jésus parle du feu qu'il apporte sur la terre et du baptême dans l'épreuve qui fait partie de sa destinée. La division, et non la paix, en sera le fruit ; la prophétie de Le 2, 34 selon laquelle Jésus devait amener la chute ou le relèvement d'un grand nombre en Israël se fait maintenant plus précise et annonce que les familles seront divisées. Mais comme, ailleurs, d'autres

déclarations glorifient la paix (2, 14 ; 19, 38) et l'unité des familles (rôle de Jean Baptiste en 1, 17), il apparaît que les résultats du ministère de Jésus sont ambivalents. Il est évident que ce qui est annoncé va arriver bientôt, puisque Jésus exprime sa colère devant *P incapacité du peuple à lire les signes du temps présent (12, 54-56).* Au matériel de Q évoquant une *transaction avant le jugement (12, 57-59),* Lc ajoute ses propres *exemples de destruction pour inviter à la pénitence (13, 1-5).* En fait, nous n'avons pas connaissance par ailleurs de Galiléens tués par Pilate alors qu'ils offraient des sacrifices (à Jérusalem), ni de la chute d'une tour à Siloé (la fontaine de Jérusalem), bien que pour certains le premier incident explique l'inimitié entre Hérode (tétrarque de Galilée) et Pilate, rapportée par Lc en 23, 12. *La parabole du figuier (13, 6-9)* offre à l'arbre une nouvelle chance de porter du fruit avant d'être coupé. Beaucoup se sont demandé si ce n'était pas une forme atténuée de la malédiction du figuier en Mc 11, 12-14.20-23 et Mt 21, 18-21, et donc un miracle devenu parabole. Le dépeint ensuite Jésus enseignant dans une synagogue un jour de sabbat et *guérissant avec compassion une femme courbée (13, 10-17),* acte qui indigne le chef de la synagogue. Si la guérison réjouit le peuple, elle choque les autorités et peut illustrer le fait que certains ne se repentiront pas et n'écouteront pas. Néanmoins, *les paraboles jumelles du grain de sénevé et du levain (13, 18-21)* assurent que le royaume finira par s'étendre et deviendra grand en dépit de ses fragiles débuts.

2. *De la deuxième à la troisième mention de Jérusalem (13, 22-17, 10)*

Lors d'une pause qui nous rappelle que Jésus est en route vers Jérusalem, Le commence par une question sur le nombre des sauvés, qui introduit aux propos sur *P exclusion et P intégration dans le royaume (13, 22-30).* Beaucoup qui prétendent connaître Jésus seront rejetés, alors que des inconnus du monde entier entreront. *La dénonciation par quelques pharisiens des intentions homicides d'Hérode (13, 31-33)* entraîne une explication sur les raisons pour lesquelles Jésus se rend à Jérusalem. Le lecteur est sans doute convié à la fois à penser que ces pharisiens disent la vérité et à mépriser leurs motifs ; car il se peut que leur intention ait été de faire disparaître Jésus de la scène en le pressant de quitter la Galilée pour sauver sa vie. Paradoxalement, Jésus sait qu'aller à Jérusalem le conduira à la mort. (Hérode réapparaîtra durant le procès romain quand Pilate lui

enverra Jésus pour être jugé.) Les pensées de Jésus sur sa destinée le conduisent à la douloureuse *apostrophe à Jérusalem (13, 34-35)* : Jésus y mourra en prophète, mais pour ce qu'elle fait subir aux prophètes la ville sera punie [481].

Les trois épisodes suivants sont situés dans la demeure d'un notable pharisien : *guérison d'un hydropique un jour de sabbat ; deux instructions sur le rituel du banquet ; parabole du grand dîner (14, 1-24).* La guérison de l'homme fait presque le pendant avec la guérison d'une femme un jour de sabbat en 13, 10-17 et son message est à peu près le même. (Notons qu'à Qumrân il était interdit, le jour du sabbat, de tirer d'un trou un animal nouveau-né : *CD* 11, 13-14.) La première instruction : ne pas prendre la première place lors d'un dîner, relève des bonnes manières, avec une arrière-pensée si le but est de jouir d'un plus grand honneur à table (Le 14, 10). Mais elle met en garde contre l'orgueil. La seconde instruction : inviter les déshérités plutôt que ses pairs, est cohérente avec le renversement des valeurs dans le royaume, où les pauvres sont plus importants que les riches. La perspective eschatologique est explicite à la dernière ligne (14, 14) où, comme récompense de ce comportement, la résurrection est promise aux justes. La parabole du festin[482] porte un jugement de rejet sur les premiers invités parce qu'ils avaient fait passer leurs priorités avant l'invitation au royaume.

Puis, sans mentionner le départ de Jésus de la demeure du pharisien, Le nous le présente parlant à la foule qui l'accompagnait du *coût de la condition de disciple (14, 25-35).* Les conseils raisonnables sur la nécessité de calculer le coût avant de bâtir une maison ou d'entreprendre une guerre (14, 28-32) sont très caractéristiques de Le - ce sont des paraboles dignes d'un maître de sagesse de l'AT. Ce message est très différent du conseil, plus prophétique, de ne pas se soucier des besoins de cette vie, donné plus tôt en 12, 22-34.

Tout le chapitre suivant consiste en *trois paraboles : la brebis perdue, la drachme perdue, le fils perdu (« prodigue ») (15, 1-32).* Mt 18, 12-14 situe la parabole de la brebis perdue dans le Discours ecclésial destiné aux disciples[483] ; Le l'adresse (avec les deux autres qui lui sont propres) aux pharisiens et aux scribes qui murmurent contre la fréquentation des pécheurs par Jésus. Les allusions à la joie dans les cieux montrent que les

paraboles donnent une leçon sur l'amour miséricordieux de Dieu et rehaussent la valeur de ceux que les autres méprisent comme perdus. Dans les deux premières, Le présente comme personnages respectivement un homme et une femme (le berger, la ménagère) semblables à la combinaison homme-femme que l'on trouve dans les paraboles du grain de sénevé et du levain de 13, 18-21. La parabole du fils perdu ou prodigue souligne que le fils aîné ne devrait pas être jaloux de la bienveillance du père pour le cadet pécheur, ce qui correspond aux critiques de Jésus contre l'attitude des pharisiens envers les pécheurs. Par ailleurs, la pointe du milieu de la parabole en 15, 20 est importante pour l'intelligence du concept de l'amour chrétien. Le tableau du père courant vers son jeune fils et l'embrassant avant même que ce dernier ait pu lui demander pardon peut servir à illustrer Rm 5, 8 : « La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous », et 1 Jn 4, 10 : « En ceci consiste l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés » (p. 580 ci-dessous).

Beaucoup ont éprouvé des difficultés avec la *parabole de l'intendant infidèle (16, 1-15)* parce qu'elle semble recommander aux disciples des pratiques louches ; en fait, c'est l'initiative énergique et prudente de l'intendant qui est vantée, non sa malhonnêteté[484]. Divers *logia* traitant de la richesse ont été reliés à la parabole, mais on débat du verset où ils commencent : 8b, 9 ou 10. Ils servent surtout l'objectif théologique de Le, pour qui l'abondance d'argent corrompt ; la seule façon d'en user est de le donner aux pauvres, se faisant ainsi des amis qui, lorsqu'ils iront au ciel, pourront aider. À la fin de la péricope Le 16, 14-15 passe à la critique des pharisiens qui sont des « amis de l'argent » et se donnent pour justes devant les hommes. Par association d'idées, semble-t-il, la fidélité des pharisiens à la Loi introduit les *logia* de Q *sur la Loi et le divorce (16, 16-18).* La meilleure interprétation du v. 16 est que la venue de Jean Baptiste marque à la fois la fin de la Loi et des Prophètes et le commencement de la prédication de l'Évangile du royaume (3, 1-2, 18). Il n'y a pas discontinuité entre les deux ères, car dans l'enseignement de Jésus pas un seul menu trait de la Loi ne tombe (v. 17). Quelle est la relation entre le *logion* sur le divorce (v. 18) et le principe précédent sur la Loi ? Il est clair que l'interdiction du divorce par Jésus ne s'accorde pas avec la permission

accordée à l'homme de divorcer en Dt 24, 1-4. Bien que Le ne mentionne pas Gn 1, 27 ; 2, 24 comme le font Mc 10, 6-12 et Mt 19,4-9, cette référence (qui fait partie de la Loi) était-elle devenue partie intégrante de l'interprétation chrétienne, de sorte qu'interdire le divorce était jugé conforme à la Loi ? À Qumrân elle faisait partie de l'adhésion à la Loi (p. 182 ci-dessus). Le thème des méfaits de la richesse revient dans la parabole, propre à Le, du *mauvais riche et Lazare (16, 19-31)*[485]. Leurs sorts respectifs après la mort ne sont pas liés au fait que le riche ait vécu dans le vice, et que Lazare ait été tellement vertueux : ils sont fondés sur le fait que le riche a connu une vie confortable et opulente, alors que Lazare avait faim et vivait dans la misère (16, 25). Cette attaque contre l'amour de l'argent chez les pharisiens (qui servira aussi d'avertissement aux chrétiens, par exemple Ac 5, 1-11) est avivée par une deuxième pointe à la fin de la parabole : s'ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, ils n'écouteront pas quelqu'un revenu d'entre les morts. Pour les lecteurs/auditeurs de Le cette mise en garde pouvait avoir un caractère prophétique, car les Actes montreront que les gens n'écouteront pas Jésus, même après sa résurrection.

On change de sujet quand Jésus adresse à ses disciples quatre *avertissements sur le comportement (17, 1-10).* Mettant en garde de ne pas scandaliser autrui, elles valorisent la correction fraternelle, la puissance de la foi, la distinction entre la tâche à accomplir et son achèvement. Ce dernier avertissement, particulièrement lucanien, est un beau défi : ceux qui ont suivi Jésus pourraient s'imaginer qu'ils ont fait quelque chose de grand, en fait ils sont de simples serviteurs (inutiles ?), qui n'ont fait que leur devoir.

3. *Dernière étape du voyage avant l'arrivée à Jérusalem (17, 11-19,27)*

Elle commence par un épisode propre à Le, *la purification des dix lépreux, dont le Samaritain reconnaissant (17, 11-19).* Jésus marche vers Jérusalem depuis 9, 51, et en 9, 52 ses messagers sont entrés dans un village samaritain. Le fait qu'à ce point de l'histoire il soit encore aux confins de la Samarie et de la Galilée indique que ce voyage est un artifice (et que Le n'a peut-être pas une idée très précise de la géographie de la Palestine). Mais ce cadre explique la présence d'un Samaritain parmi les lépreux, le seul à faire preuve de gratitude et à recevoir ainsi le salut. Sa réaction anticipe l'heureuse réception de la bonne nouvelle de Jésus chez les Samaritains en

Ac 8, 1-25. Comme le voyage de Jésus tire à sa fin avec son départ de ce monde, il est opportun que Jésus donne maintenant aux pharisiens, puis à ses disciples, *un enseignement eschatologique (17, 20-37),* combinaison de Q, de L, et de la propre composition de Le, anticipation et quasi-doublet du discours eschatologique à venir dans le chapitre 21. L'enseignement met en garde, d'une part, contre de fausses affirmations sur les signes visibles de la venue du royaume ou du Jour du Fils de l'homme et, d'autre part, contre une existence insouciante qui ne se préoccuperait pas du jugement. Parmi les traits lucaniens les plus intéressants notons ceux-ci : le royaume de Dieu ne se laisse pas observer et pourtant il est au milieu de nous (voir *Question* 4 ci-dessous) ; le jugement est imprévisible et discriminatoire, celui-ci est choisi et celui-là laissé (17, 31).

En face de ce jugement, *la parabole du juge inique (18, 1-8)* propre à Le est destinée à encourager les disciples par un principe *a fortiori.* Si en demandant sans se lasser on persuade un juge totalement amoral, à combien plus forte raison la prière constante, confiante, sera entendue de Dieu qui fait justice à ses élus. Le thème de la prière conduit à la *parabole lucanienne du pharisien et du publicain (ou collecteur d'impôts : 18, 9-14).* En dehors du fait qu'elle manifeste la miséricorde de Dieu envers les pécheurs, l'histoire pose la question du rejet du pharisien, qui s'en va sans être justifié. Le pharisien n'est pas un hypocrite : il est certes quelque peu orgueilleux, mais il a observé fidèlement les commandements de Dieu tels qu'il les comprenait. Ce qui fait problème, est-ce le fait que, tout en remerciant Dieu, il n'ait manifesté aucun besoin de Dieu, de la grâce ou du pardon ? Ou bien le Jésus de Lc est-il proche de la pensée paulinienne, selon laquelle observer les tâches commandées ne suffit pas à rendre juste ? L'exemple de la gratuité de Dieu pour le publicain marginalisé conduit Le à dire *la tendresse de Jésus pour les petits enfants (18, 15-17)*[486]*,* qui sont le modèle de la dépendance à l'égard de Dieu, nécessaire pour entrer dans le royaume.

Ce récit à son tour conduit à la question du notable sur *ce qu'il faut faire pour obtenir la vie éternelle, et à l'obstacle opposé par la richesse (18, 18-30).* Quoique Le suive maintenant soigneusement Mc (avec cette exception notable : Le ne dit pas que Jésus regardait ce riche « avec amour »), le thème s'accorde avec l'insistance de Le sur la vente de *tout* et la

distribution aux pauvres. Même ceux qui observent les commandements doivent être mis au défi d'aller plus loin, pas seulement pour être parfaits, comme dans le passage plus tolérant de Mt 19, 21, mais pour entrer dans le royaume. Le 18, 29 ajoute « femme » à la liste de ce qu'il faut abandonner *(cf.* Mc 10, 29) pour le royaume - pense-t-il à Paul, son héros des Actes, qui n'était pas marié ? Le 18, 30 promet à ceux qui acceptent ce sacrifice qu'ils recevront « bien davantage » en cette vie - assurance plus prudente que le « centuple » en maisons, frères, sœurs etc. de Mc 10, 30. Ce que Jésus sacrifiera lui-même est exposé dans *la troisième annonce de la passion (18, 31-34).* Le suit Mc 10, 32-34 au point de déclarer que les « gentils » bafoueront le Fils de l'homme et lui cracheront dessus - chose qui n'arrive nulle part dans le récit lucanien de la passion[487] !

La *guérison de l'aveugle à l'entrée de Jéricho (18, 35-43)* est une variante de la guérison de Bartimée quand Jésus quitte Jéricho (Mc 10, 46) et de celle des deux aveugles quand Jésus quitte Jéricho en Mt 20, 29. Probablement Lc a-t-il déplacé géographiquement la scène à l'entrée dans la ville parce qu'il souhaitait situer dans Jéricho la scène de *Zachée (19, 1-10)* qui lui est propre. Au-delà de la bonté de Jésus pour un publicain jugé pécheur, l'histoire illustre l'attitude de Le envers la richesse. Zachée est un homme riche, mais le salut peut venir dans sa maison parce qu'il donne la moitié de ses biens aux pauvres[488]. Le thème du bon usage de la richesse se poursuit dans la *parabole des mines (19, 11-27).* L'histoire de l'homme de haute naissance partant en voyage et remettant à chacun de ses dix serviteurs une mine que l'un d'eux fait fructifier dix fois, un autre cinq, et qu'un troisième se contente d'avoir préservée[489], ressemble au récit matthéen (25, 14-30) d'un homme qui donne à trois serviteurs des talents, respectivement cinq, deux et un, que les deux premiers doublent et que le troisième met de côté. Dans chaque cas, le dernier serviteur est puni. La pointe de la parabole est de conduire les disciples à faire un usage profitable de tout ce que Jésus leur a révélé sur le royaume. Au-delà de quelques différences par rapport à Mt, qui proviennent peut-être de versions différentes d'une source Q commune, Le semble y avoir associé une autre histoire, celle d'un noble qui part au loin recevoir la couronne : ses sujets, qui le haïssaient, envoyèrent une ambassade pour tenter d'empêcher qu'on le fasse roi ; il revient couronné et les fait exécuter[490]. Cela prépare au rejet

de Jésus à Jérusalem, à sa crucifixion en tant que roi des juifs, à son retour ressuscité, et à la destruction finale de Jérusalem.

Ministère à Jérusalem (19, 28-21, 38)

A la fin de son long voyage qui commençait en 9, 51, Jésus arrive à Jérusalem, où se situera son « exode », son départ vers Dieu[491]. Il passera la nuit à Bethphagé et à Béthanie, à proximité de Jérusalem où la plus grande partie de son activité sera concentrée dans la zone du Temple, et à la fin il prononcera un discours eschatologique.

1. Entrée à Jérusalem et activités dans la zone du Temple (19, 28-21, 4)

L'entrée royale à Jérusalem (19, 28-38) reste proche du récit de Mc (11, 1-10) mais le thème n'est plus le même : on passe de l'enthousiasme de la foule pour la venue du royaume à la louange du roi Jésus par les disciples (voir Jn 12, 13). En Le 7, 18-19 les disciples de Jean Baptiste posaient à Jésus la grande question : « Es-tu celui qui doit venir ? » Maintenant les disciples de Jésus confirment que c'est bien lui. Lc inclut un refrain sur la paix et la gloire qui ressemble au *Gloria in excelsis* (2, 14). Quand les pharisiens veulent réprimander les disciples, *Jésus annonce à regret la destruction de Jérusalem (19, 39-44).* C'est la continuation des avertissements lucaniens de 11, 49-52 et 13, 34-35, mais la possibilité d'une réforme semble maintenant dépassée. (Les exégètes se demandent si la description de 19, 43 est assez précise pour que Le puisse l'avoir écrite [ou au moins reformulée] après la destruction historique par les Romains.) Le fait que Jésus ait pleuré quand il prononçait cette prophétie indique aux lecteurs de Le que les chrétiens ne devaient pas se réjouir de cette destruction. À la différence de Mc 11, 11-19, qui situe l'expulsion des vendeurs du Temple le lendemain de l'entrée à Jérusalem, mais comme Mt 21, 10-13, Le situe son tableau (moins violent) des *vendeurs chassés du Temple (19, 45-46)* le jour même de son entrée[492]. Quant au reste, Lc ouvre une section où la plus grande partie de son matériel est empruntée à Mc, avec des changements mineurs.

Jésus se met maintenant à *enseigner quotidiennement dans la zone du Temple, provoquant la question de son autorité (19, 47-20, 8).* En un résumé typique Le décrit comment les grands prêtres et les scribes

cherchent à détruire Jésus à cause de cet enseignement ; puis il montre comment, agacés de sa popularité auprès de « tout le peuple », ils ne pouvaient rien faire d'autre que contester son autorité - une contestation contrebalancée par sa propre mise en question de Jean Baptiste. (Le n'a pas besoin de dire aux lecteurs que l'autorité de Jésus vient de Dieu ; voir 4, 43.) La *parabole des vignerons homicides (20, 9-19)* blâme ces autorités (comme elles le reconnaissent au v. 19), parce qu'elles n'ont pas donné le fruit de la vigne. En vérité, le v. 18, propre à Le, en fait une menace, car la pierre qu'ils ont rejetée non seulement est devenue la pierre d'angle d'une nouvelle bâtisse, mais on s'y fracasse et elle écrase. Les autorités réagissent en faisant espionner Jésus et en cherchant à le piéger avec *une question sur le tribut dû à César (20, 20-26),* question qu'il contourne adroitement. Les sadducéens tentent une autre fois de miner l'autorité de l'enseignement de Jésus avec leur *question sur la résurrection (20, 27-40),* mais la qualité de sa réponse lui attire l'approbation des scribes eux-mêmes (vv. 39-40). Omettant la question du scribe en Mc 12, 28-34 sur le commandement le plus important, Le continue avec *la question que Jésus pose à son tour sur le fils de David (20, 41-44).* Ces confrontations s'achèvent par la cinglante *condamnation des scribes (20, 45-47).* Accusés de « dévorer les biens des veuves » ils suscitent l'histoire de *l'obole de la veuve (21, 1-4),* qui, bien qu'empruntée à Mc et raccourcie, a une résonance particulière en Le, car elle favorise le pauvre par rapport au riche prétentieux et illustre la renonciation à tous ses biens[493].

2. *Discours eschatologique (21, 5-38)*

Comme en Mc/Mt, l'admiration suscitée par les constructions du Temple provoque chez Jésus une *annonce de la destruction du Temple (21, 5-6)* ; ce qui conduit à un discours sur les événements des derniers temps - discours rendu compliqué par le fait que Jésus a déjà exhorté à la vigilance eschatologique en 12, 35-48, et donné un enseignement eschatologique en 17, 20-37. À la différence de Mc/Mt, Le situe ce discours dans le Temple comme un élément de l'enseignement qu'il y donne quotidiennement (19, 47 ; 20, 1 ; 21, 38) ; et on y trouve une préoccupation plus vive de ce qui se passe à Jérusalem, qui est à distinguer de ce qui se passera dans le monde entier. Dans *le corps du discours (21, 7-36)* certains soutiennent que 21, 8-24 se réfère au sort de Jérusalem et 21, 25-36 à celui du monde quand

viendra le Fils de l'homme [494] Les points suivants sont particulièrement lucaniens : 21, 12 parle de persécution pour le « nom » de Jésus (voir Ac 3, 6.16 ; 4, 10, etc.) ; 21, 13-15 promet une sagesse impossible à contester lorsqu'il sera temps de porter témoignage (voir 7, 35 ; 11, 49 ; Ac 6, 3-10 ; 7, 10) ; 21, 18 apporte aux disciples de Jésus un supplément de confiance, car pas un cheveu de leur tête ne se perdra (voir 12, 7) ; à la place de « l'abomination de la désolation » marcienne, 21, 20 parle d'une Jérusalem investie par des armées (en référence aux événements connus de 70 ?) ; entre la destruction de Jérusalem et la fin des temps, 21, 24 semble annoncer une longue période ; Jérusalem sera foulée aux pieds « jusqu'à ce que soient accomplis les temps des païens » ; 21, 28 parle de rédemption future ; 21, 33ss omet l'indication de Mc (13, 32) selon laquelle nul, pas même le Fils, ne connaît le jour et l'heure (motif que Le réserve jusqu'à Ac 1,7, sans la limitation de la connaissance du Fils) ; en 21, 34-36 une exhortation clôt ce discours, quand Jésus annonce le jugement à venir sur la terre entière. Après cette conclusion, Le 21, 37-38 fournit un résumé qui, comme transition vers le récit de la passion, décrit l'activité quotidienne de Jésus.

Dernière Cène, passion, mort et mise au tombeau (22, 1-23, 56a)

Nous avons vu que, lorsque Le suit Mc, il le fait avec une très grande fidélité ; mais ce n'est pas le cas du récit de la passion. Beaucoup d'exégètes estiment que ce texte dépend d'un récit prélucanien de la passion, distinct de Mc ; on pourrait à plus juste titre soutenir la thèse d'une dépendance de Mc, combinée avec quelques traditions particulières. Il est possible qu'ici plus qu'ailleurs Lc ait procédé à une simple réélaboration, peut-être en vue de rendre plus efficace ce récit fondamental. En particulier, dans les récits de la passion et de la résurrection, Le puise dans des traditions qui ont laissé également une trace dans Jn.

L Conspiration contre Jésus, dernière Cène (11, 1-38)

La première réélaboration de Lc se manifeste dans la *conspiration contre Jésus (22, 1-6),* que Mc interrompt pour intercaler le récit de Fonction de Jésus [495], mais à laquelle Le garde son unité. Lc explique que Satan est entré en Judas *(cf.* Jn 13,2.27). Après les tentations au désert le démon avait quitté Jésus « jusqu'à un moment plus favorable » (Le 4, 13) ; il a

désormais repris son attaque directe contre lui. À côté des grands prêtres, on trouve aussi, dressés contre Jésus, les chefs des gardes (du Temple : 22, 4, 52 ; Ac 4, 1 ; 5, 24-26).

Pierre et Jean sont envoyés préparer le *dernier repas (22, 7-38),* dont le récit lucanien est deux fois plus long que ceux de Mc et de Mt. L'ardent désir de Jésus de manger cette pâque avec ses apôtres exprime la chaleur de leur relation, surtout maintenant que cette heure est venue (22, 14-15 ; *cf.* Jn 13, 1). Par deux fois Jésus dit qu'il ne mangera et ne boira plus cette pâque « jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le royaume de Dieu » et « jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu » (Le 22, 16.18) : ces clauses rehaussent le symbolisme eschatologique de la Cène, mais sont obscures quant à leur référence précise. (En Le 24, 30-31, après la résurrection Jésus rompra le pain avec ses disciples, ce qui peut être considéré comme une figure de la venue du royaume.) Plus problématique chez Le est le fait que Jésus parle à deux reprises de la coupe (22, 17-18 et 20), avant et après qu'il a donné le pain à ses apôtres [496] ? Probablement la première coupe appartient-elle à la description par Le du repas pascal ordinaire (22, 15-18), alors que la seconde, précédée par le pain, appartient à son récit de l'eucharistie (22, 19-20). Cette dernière est parallèle au récit eucharistique en Mc 14, 22-24 ; Mt 26, 26-28, mais avec les différences que je mets en italique dans ce qui suit : « Mon corps *donné pour vous ; faites cela en mémoire de moi » (cf.* 1 Co 11, 24 : « Mon corps qui est pour vous ; faites ceci en mémoire de moi »), et non « le sang de l'alliance » mais « cette *coupe est la nouvelle alliance en mon sang, versé pour vous* « (la première partie ressemble à 1 Co 11, 25). Il peut donc y avoir eu deux traditions du dernier repas de Jésus, l'une conservée en Mc/Mt, l'autre en Paul et Le. La fête de la Pâque avait été motivée par le souvenir *(anamnesis)* : « Tu te souviendras, tous les jours de ta vie, du jour où tu sortis du pays d'Égypte » (Dt 16, 3), mais pour les chrétiens ce souvenir est celui de Jésus. Les clauses lucaniennes qui parlent du pain donné et du sang versé « pour vous » [497] soulignent la pointe sotériologique de la mort de Jésus et de l'eucharistie.

Mc et Mt ont trois annonces du sort des disciples : l'une (impliquant Judas) lors de la dernière Cène, deux autres (impliquant l'ensemble des disciples et Pierre) sur le chemin du mont des Oliviers. L'exposé de Le, plus

« ordonné », les situe toutes trois lors du repas (comme le fait Jn). L'annonce de la trahison de Judas (22, 21-23) est en substance une réélaboration de Mc 14, 18-21, sauf que chez Mc elle précède les paroles eucharistiques[498]. L'annonce de la destinée des disciples/apôtres (Le 22, 24-30), composée et adaptée de Mc et de Q, est très lucanienne par sa mansuétude. En réaction à une discussion où les disciples se demandent lequel d'entre eux est le plus grand, Jésus les loue pour leur fidélité dans ses épreuves et leur promet des places à sa table dans son royaume, et des trônes d'où ils jugeront les douze tribus. C'est pratiquement l'opposé de l'annonce en Mc 14, 27 : « Tous vous allez succomber... les brebis seront dispersées » ; et de fait, à la différence de Mc, Le ne décrira pas la fuite des disciples au moment de l'arrestation de Jésus. De même, Le 22, 31-34 est une introduction unique, qui modifie l'annonce du triple reniement de Pierre ; car dans l'effort de Satan pour cribler tous les apôtres comme du froment, Jésus promet de prier pour Simon (Pierre) afin que sa foi ne défaille pas. Quand il sera revenu, il devra affermir ses « frères » (les autres apôtres, tous les croyants, ou les uns et les autres ?). Propre à Le est également le dialogue qui conduit à l'assertion selon laquelle les apôtres ont deux glaives (22, 35-38). L'envoi en mission sans équipement (comme en 10, 4 - les soixante-douze) n'est désormais plus de saison ; tout le monde doit être prêt, avoir une bourse, ou une besace, ou une épée, car Jésus sera compté parmi les scélérats. Les apôtres se méprennent sur ce langage figuré, et quand ils lui disent qu'ils ont deux épées, Jésus répond : « C'est bien assez [499]. »

2. *Prière et arrestation au mont des Oliviers, procès juif et romain (22, 39-23, 25)*

Chez Le il n'y a pas de dialogue en chemin, après la Cène, quand Jésus se rend, « comme de coutume » *(cf* Jn 18, 2) sur la colline en face de Jérusalem où *Jésus prie et est arrêté (22, 39-53).* Le simplifie la description dramatique par Mc de l'éloignement de Jésus de ses disciples. Il n'y a ici ni mise à l'écart du groupe des disciples, pour ne prendre avec lui que Pierre, Jacques et Jean, puis s'éloigner seul ; ni description des sentiments de Jésus et de sa chute sur le sol. Avec calme, le Jésus de Lc s'agenouille pour prier (position familière aux chrétiens : Ac 7, 60 ; 9, 40 ; 20, 36 ; 21, 5) ; il ne prie qu'une fois (et non trois) et ne trouve qu'une seule fois ses disciples

endormis (« de tristesse »). Si 22, 43-44 (l'apparition d'un ange à Jésus) fut rédigé par l'évangéliste plutôt qu'ajouté plus tard par un copiste (voir *BDM* 1, 179-86), Le diffère de Mc/Mt en ce que la prière de Jésus reçoit une réponse, touche qui illustre la proximité du Jésus de Le avec son Père. En Mc/Mt, après que Jésus eut été éprouvé par le démon quarante jours au désert, des anges le servaient. Lc avait omis cela ; mais maintenant un ange réconforte Jésus, et le rend capable d'affronter la deuxième, la grande épreuve.

Les mots de Jésus durant l'arrestation montrent qu'il connaît l'intention mauvaise que cache le baiser de Judas (Le 22, 48). Revenant à la discussion sur les épées lors de la Cène, les disciples manifestent leur incompréhension permanente en demandant à Jésus s'il faut frapper du glaive. Cette question amène Jésus à leur dire qu'il n'en faut rien faire, avis que Le transmet aux chrétiens affrontés en leur temps aux arrestations ou aux persécutions. Seul parmi les évangiles, Le fait venir les grands prêtres en personne au mont des Oliviers ; pour contester l'usage de la force armée dans son arrestation, Jésus leur rappelle son enseignement quotidien dans le Temple *(cf.* l'interrogatoire de Jésus par Anne en Jn 18, 20). La théologie lucanienne de l'épisode trouve son expression en 22, 53 : cette heure appartient au prince des ténèbres. Mais même en ce moment de désespoir la miséricorde de Jésus se manifeste quand (chez Le seul) il s'arrête pour guérir l'oreille droite du serviteur du grand prêtre qui venait l'arrêter.

En Mc/Mt et en Jn les reniements de Jésus par Pierre sont associés (de diverses manières) à la scène nocturne où Jésus se tient devant les autorités juives ; avec son goût de l'ordre, Le situe *les reniements de Pierre (22, 54-62)* au début, avant le procès juif, de telle sorte que Jésus est présent dans la cour quand Pierre le renie. Le moment poignant où le Seigneur se retourne et regarde Pierre rappelle sa promesse, lors du dernier repas, de prier pour Simon Pierre afin que sa foi ne défaille pas. Le situe aussi dans le cadre nocturne de cette cour *les outrages juifs contre Jésus (22, 63-65)* et pour lui ils sont le fait de ses gardes, alors que Mc/Mt les placent à la fin du procès juif et les attribuent aux membres du Sanhédrin. Ce réaménagement amène Le à simplifier la présentation du *procès juif (22, 66-71)*[500] et à le situer tout entier durant la matinée. Les grands prêtres demandent à Jésus s'il prétend être le Messie, le Fils de Dieu ; mais cette question est divisée en deux

parties et il n'y a pas de réponse directe à la première parce qu'ils ne l'accepteraient pas - traits que l'on retrouve en Jn 10, 24-25. 33. 36.

Le récit lucanien du *procès romain (23, 1-25)* se démarque de manière significative de Mc. Une série d'accusations est présentée à Pilate : Jésus jette le trouble dans la nation, en empêchant de payer les impôts à César et en se prétendant Roi Messie. Le connaît le déroulement des procès romains *(cf* les accusations présentées dans le procès de Paul en Ac 24, 5-9), et il insère la tradition de Jésus dans ce schéma. Le 23, 4. 14. 22 dramatise l'innocence de Jésus, puisque par trois fois Pilate déclare ne trouver en lui aucun motif de condamnation - *cf* les trois fois en Jn 18, 38 ; 19,4. 6 où Pilate ne trouve aucune charge contre Jésus. Seul Le (23,6-12) rapporte que Pilate envoya Jésus à Hérode qui le questionna et le bafoua - suite du matériel particulier sur Hérode (9, 7-9 ; p. 308 ci-dessous), mais aussi parallèle anticipant le procès en Ac 25-26, quand le gouverneur romain Festus, perplexe, renverra Paul au roi hérodien Agrippa II pour qu'il l'interroge. Dans les deux cas (Le 23, 15 ; Ac 26, 32), l'accusé est ramené au gouverneur sans avoir été trouvé coupable. Particulièrement lucanienne est l'observation selon laquelle la présence de Jésus devant Pilate et Hérode apaisa l'inimitié qui existait entre eux. Le Jésus qui a guéri tant de gens durant son ministère continue de guérir tout au long de la passion. Après le retour de Jésus, Pilate tente encore à deux reprises de le faire relâcher, allant jusqu'à proposer la peine plus légère du fouet ; mais finalement il livre Jésus « à leur bon plaisir » (Le 23, 25). On ne trouve pas chez Le les moqueries des soldats romains rencontrées dans les trois autres évangiles [501]. Cette omission tient-elle au refus de la répétition, puisque Jésus avait déjà été bafoué devant Hérode ?

3. *Chemin de croix, crucifixion, mise au tombeau (23, 26-56)*

Les autres évangiles faisaient du *chemin de la croix (23, 26-32)* un passage de transition ; Le va plus loin et construit là un épisode qui a une fonction clef dans la structuration de la mort de Jésus. Immédiatement avant que Jésus soit crucifié, Le constitue un ensemble avec Simon de Cyrène, une grande foule, et les « filles de Jérusalem » ; en 23,47-49, immédiatement après la mort de Jésus sur la croix, il en constitue un autre avec le centurion romain, la foule, et les femmes de Galilée : nous avons ainsi un triptyque, avec au centre la crucifixion et de chaque côté un groupe

de trois partis favorables à Jésus. Le avait rapporté que lorsque Jésus était né, beaucoup de juifs l'avaient reçu favorablement ; il souligne maintenant que c'est également vrai quand Jésus meurt, mais cette fois un « gentil » apparaît aussi dans le paysage. Faisant écho à l'AT, les avertissements de Jésus aux filles de Jérusalem en pleurs (23, 28-32) représentent la suite du thème où Jésus proclamait à regret le sort de la ville (19, 41-44) - en dépit de la présence de quelques sympathisants. La précision « Vous et vos enfants » constate que le poids de la catastrophe imminente retombera sur une autre génération.

Le reformule aussi les *événements culminant dans la mort sur la croix (23, 33-46).* Chez Le seul, Jésus parle au moment de la crucifixion. Dans certains manuscrits de Le les mots de Jésus en 23, 34a sont absents : « Père, pardonne-leur : ils ne savent ce qu'ils font » *(BDM* 2, 971-81) ; mais l'extension du pardon appartient admirablement à la perspective lucanienne. Mc avait décrit trois groupes de railleurs au pied de la croix : les passants, les grands prêtres et les deux autres crucifiés. Le fait du peuple un simple observateur, mais il a aussi trois sortes de railleurs : les chefs, les soldats et l'un des malfaiteurs crucifiés. La scène unique avec l'autre brigand, le « bon larron », en 23, 40-43, est un chef-d'œuvre de théologie lucanienne. La générosité de Jésus va bien au-delà de ce que demande le malfaiteur [502], qui devient le premier à entrer au Paradis ! La dernière parole de Jésus en croix, confiante, « Père entre tes mains je remets mon esprit » (23, 46), est tout à fait différente du cri plaintif d'un Jésus abandonné (Mc 15, 34). Tous les signes négatifs qui accompagnaient la crucifixion, y compris la déchirure du voile du Temple, précèdent la mort de Jésus, de sorte que les fruits positifs, salvifiques, de cette mort ressortent clairement.

Pour illustrer ces résultats Le raconte *la réaction des trois séries d'intervenants à la mort de Jésus, suivie de l'ensevelissement (23, 47-56).* Le centurion romain joint son témoignage à celui d'Hérode, de Pilate et du malfaiteur crucifié, et déclare que Jésus était un juste et n'avait rien fait de mal. Les foules expriment leur chagrin. Les femmes se tiennent à distance et regardent : elles feront le lien avec ce qui suit, car elles assisteront aussi à l'ensevelissement[503] et viendront au tombeau. La touche finale tend à nous dire que les femmes observèrent la loi du sabbat. Lc avait insisté pour

rapporter qu'à la naissance de Jésus tout s'était passé conformément à la Loi ; d'un bout de sa vie à l'autre Jésus a vécu dans les limites du judaïsme.

Apparitions du ressuscité dans la région de Jérusalem (24, 1-53)[504]

Lc se démarque de l'indication de Mc selon laquelle Jésus ressuscité serait apparu en Galilée, et il concentre ses trois scènes d'apparitions autour de Jérusalem, ce qui rend le lien avec la passion plus étroit. Ainsi, Le peut conclure son évangile là où il avait commencé, dans la ville qui symbolise le judaïsme.

L Au tombeau vide (24, 1-12)

Bien que Le suive Mc 16, 1-8, il le modifie largement, ajoutant des éclaircissements (v. 3 : quand les femmes entrèrent, elles ne trouvèrent pas le corps), une question dramatique (v. 5 : « Pourquoi cherchez-vous le Vivant parmi les morts ? »), et des adaptations (v. 6 : non une apparition en Galilée, mais le rappel de ce que Jésus y avait dit ; et le v. 9 : les femmes ne restèrent pas silencieuses mais rapportèrent tout cela aux autres). Le a sa propre tradition sur la présence de Jeanne (épouse de Chouza : 8, 3). Le v. 9, textuellement douteux, est une nouveauté : il rapporte que, bien qu'on n'ait pas cru les femmes, Pierre courut au tombeau, ne vit que les linges, et s'en alla chez lui tout surpris. C'est très proche de ce qui est raconté en Jn 20, 3-10 (toutefois, sans le disciple que Jésus aimait). Un peu plus loin, le pluriel dans l'évocation de cet épisode par Le est étonnant : « *Quelques-uns* des nôtres sont allés au tombeau. »

2. *Apparition sur le chemin d'Emmaüs (24, 13-35)*

Ce dramatique et très long récit d'apparition est totalement propre à Le, bien qu'il trouve un écho dans l'Appendice de Mc (16, 12-13). On y repère quelques bonnes techniques de conteur, par exemple l'espoir déçu des disciples que Jésus ait pu être celui qui les délivrerait ; Jésus faisant semblant d'aller plus loin. Mais il y a aussi de curieux éléments, par exemple un Emmaüs à soixante stades (une dizaine de kilomètres) de Jérusalem n'est pas facile à localiser ; nous ne savons rien de ce Cléophas ou, *a fortiori,* de son compagnon anonyme ; il est difficile de calculer comment les précisions horaires à la fin du jour (vv. 29, 33) sont possibles ;

finalement Le (v. 34) ne nous dit pas les circonstances de l'apparition à Simon Pierre qui eut lieu avant le soir de ce jour[505]. Il est typiquement lucanien que le premier récit d'apparition se situe durant un voyage ; et, tout comme pendant le long voyage de Jésus à Jérusalem, en 24, 27 Jésus donne à ses disciples une importante révélation : il en appelle à toute l'Écriture pour expliquer ce qu'il a fait en tant que Messie. Dans le Livre des Actes, les prédicateurs apostoliques feront de même, et Le veut enraciner leur usage de l'Écriture dans une révélation donnée par Jésus. Mais même si le cœur des disciples brûlait en eux quand Jésus leur dévoilait le sens des

Écritures, ils ne le reconnaissent que lorsqu'il rompt le pain. Cela préfigure la fraction (eucharistique) du pain dans la communauté chrétienne, décrite en Ac[506] et (avec les autres repas d'après la résurrection) peut avoir été à la racine de la croyance chrétienne à la présence du Seigneur ressuscité dans le banquet eucharistique.

3. *Apparition à Jérusalem et ascension aux cieux (24, 36-53)*

Comme en Jn (et apparemment dans l'Appendice de Mc 16, 14-18), *la première apparition aux disciples rassemblés, en Le 24, 36-49,* a lieu à Jérusalem le soir du jour de la résurrection. Chez Le et chez Jn (20, 19-29) on trouve les traits suivants : Jésus se tient au milieu d'eux et dit : « La paix soit avec vous » ; il y a une allusion aux blessures de Jésus (mains et pieds chez Le, mains et côté chez Jn) ; la mission donnée par Jésus comprend le pardon des péchés et le rôle de l'Esprit (explicite en Jn, symboliquement désigné par « ce que mon Père a promis » en Le). Lc insiste particulièrement sur la réalité de l'apparition de Jésus, puisque Jésus mange et affirme qu'il a de la chair et des os. (Dans ses références au corps ressuscité, Paul évoque un corps spirituel qui n'a ni chair ni sang [1 Co 15, 44. 50].) Jésus explique aussi les Écritures à ses disciples - signe que cela est fondamental pour comprendre ce que Dieu a opéré en lui. Ici la révélation consiste en un envoi en mission *(cf.* Mt 28, 18-20[507] ; Jn 20, 22-23) : une mission à toutes les nations à partir de Jérusalem, dont un programme plus détaillé sera donné en Ac 1, 8. Jésus envoie ses disciples témoigner de ce qui a été accompli en lui selon les Écritures. Lc avait promis au commencement de l'évangile que son récit systématique serait

fondé sur ce que les témoins oculaires et les ministres de la parole avaient transmis ; il pense donc assurément que les disciples ont rempli leur mission.

L'apparition se termine par une *scène d'ascension (24, 50-53)*[508] : Jésus emmène ses disciples à Béthanie, les bénit, et est emporté au ciel. Puis les disciples reviennent joyeux à Jérusalem et au Temple, en louant Dieu. Cette scène d'ascension, qui se situe le soir du dimanche de Pâques, conclut l'histoire de Jésus dans l'évangile de Le. L'évangile commençait au Temple quand un ange descendait des cieux pour visiter Zacharie ; par inclusion il se conclut au Temple quand Jésus monte aux cieux.

Sources et traits de composition

L'évangéliste donne ses sources : « Ceux qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la Parole » ont laissé des rapports des événements, et beaucoup ont entrepris d'en composer le récit (1, 1-2). L'évangile annonce souvent les Actes ; et cette orientation affecte la manière dont Le traite ses sources. Par exemple, alors que Mt incorporait dans son récit du ministère de Jésus de hautes intuitions christologiques (par exemple lors des confessions, par Pierre ou les disciples, de Jésus comme Fils de Dieu), le rédacteur de Le diffère ces confessions jusqu'à la prédication apostolique des Actes. En 9, 51 et 19, 28-29, l'insistance des Actes sur les voyages pauliniens influence Le dans sa façon d'utiliser les indications du voyage de Jésus à Jérusalem de Mc 10,1.32 ; 11, 1 pour bâtir dix chapitres (Le 9,51-19,27), de sorte que ce voyage devient le cadre de la plus grande partie de l'enseignement de Jésus. Parfois aussi, l'anticipation des Actes change l'ordre des matériaux, comme lorsque le procurateur romain Pilate envoie Jésus à Hérode en vue d'une sentence, tout comme en Ac 25 le gouverneur romain Festus enverra Paul à (Hérode) Agrippa dans le même but. Comme nous l'avons fait pour Mt, nous aborderons d'abord deux sources écrites, Mc et Q, dont nous pouvons parler avec plus d'assurance, et ensuite d'autres matériaux de la composition.

TABLEAU 4 : Utilisation de Mc par Lc

Matériel de Mc en Lc *Principales interpolations de Le*

Mc 1,1-15 = Le 3,1-4,15
4,16-30 (à Nazareth)

Mc 1, 21-3,19 = Lc 4,31.44 ; 5,12-6,19 5,1-11 (pêche miraculeuse)
6,20-8, 3 (petite interpolation)

Mc 4,1-6,44 = Lc 8,4-9,17
Mc 8,27-9,40 = Lc 9,18-50
9,51-18,14 (grande interpolation)

Mc 10,13-13,32 = Lc 18,15-43;19,29-21,33 19,1-28 (Zachée, parabole)
Mc 14,1-16,8 = Lc 22,1-24,12

Marc [75]

Les matériaux puisés en Mc constituent environ 35 % de Le. Pour la majorité des exégètes, l'évangéliste de Le disposait d'une forme écrite de Mc, encore que certains se demandent si elle était identique en tous points à celle dont disposait Mt. La méthode de Le consiste à suivre l'ordre de Mc et à reprendre ses matériaux par grands ensembles. Notons que Lc omet deux sections de Mc : la « grande omis- [509] sion » de Mc 6, 45-8, 26 (depuis ce qui vient après la première multiplication des pains jusqu'à ce qui suit la seconde) et la « petite omission » de Mc 9, 41-10, 12 (le scandale, l'enseignement sur le divorce). La raison de ces omissions n'est pas totalement claire ; mais en dehors des préférences théologiques de Le[510], il est probable que celui-ci désirait éviter les répétitions et insérer les matériaux dans son schéma géographique.

Bien que Le soit en général fidèle à Mc, il a apporté des modifications qui nous permettent de déceler sa pensée et ses tendances. On trouvera ci-après les changements les plus caractéristiques de l'évangéliste de Le, avec quelques exemples.

- Lc améliore le grec de Mc, grammaire, syntaxe et vocabulaire, par exemple en 4, 1, 31, 38 et *pas sim* en omettant les « aussitôt » dont Mc abuse ; en 20, 22, en changeant un latinisme comme *kensos (= census)* de

Mc 12,14 ; en 20,23, en substituant « astuce », plus exact, à « hypocrisie » en Mc 12, 15.

- Le déclare d'entrée de jeu son intention d'écrire avec soin un exposé suivi (1,3). Aussi réaménage-t-il l'ordre de Mc : par exemple le rejet de Jésus à Nazareth est situé au début du ministère galiléen et non plus tard (Le 4, 16-30 = Mc 6, 1-6) afin d'expliquer pourquoi son ministère galiléen était basé à Capharnaüm ; la guérison de la belle-mère de Simon a lieu avant l'appel de Simon et de ses compagnons (4, 38-5, 11 = Mc 1, 16-31) pour rendre plus logique la spontanéité de Simon à suivre Jésus ; les reniements de Pierre sont placés avant le procès au Sanhédrin de préférence à la combinaison compliquée des deux événements chez Mc. Parfois le goût de Le pour l'ordre se reflète dans l'omission de doublets de Mc (Le ne rapporte pas la deuxième multiplication des pains) alors que Mt aime doubler les traits et les personnes. Le a pourtant un double envoi des apôtres/disciples (9, 1-2 ; 10, 1).
- À cause de changements effectués dans le matériel reçu de Mc, Le crée ici ou là quelques incohérences : par exemple, bien qu'en Le 5, 30 les interlocuteurs soient « les pharisiens et les scribes », 5, 33 parle des « disciples des pharisiens », comme si les pharisiens n'étaient pas présents ; bien que, en 18, 32-33, Le reprenne de Mc la déclaration selon laquelle des « gentils » se moqueront de Jésus, le bafoueront et le couvriront de crachats, il ne réalise jamais cette annonce (à la différence de Mc 15, 16-20) ; Le a modifié l'ordre marcien des reniements de Pierre et des moqueries juives de Jésus, mais il a oublié de mettre le nom de Jésus dans la nouvelle séquence, de sorte qu'à première vue, en Le 22,63, « le » (« les hommes qui "le" gardaient ») semble renvoyer à Pierre et non à Jésus. Voir aussi n. 67 ci-dessus.
- Le, plus encore que Mt, élimine ou modifie des passages de Mc défavorables à ceux que leur parcours ultérieur rend respectables : par exemple Le omet Mc 3, 21. 33-34 et (en 4, 24) change Mc 6,4 pour éviter des allusions péjoratives à la famille de Jésus ; Le omet Mc 8, 22-26, qui dramatise la lenteur des disciples à comprendre, et Mc 8, 33, où Jésus appelle Pierre « Satan » ; dans la passion, Le omet l'abandon annoncé des disciples, les *trois* fois où Jésus les trouve endormis, et leur fuite, rapportés en Mc 14, 27.40-41.51-52.
- Reflet de ses sensibilités christologiques, Le a plus de révérence pour

Jésus et évite les passages qui pourraient le faire paraître trop sensible, dur ou faible : ainsi Le élimine Mc 1, 41-42, où Jésus est saisi de pitié (ou de colère, selon les versions) ou rudoie ; Mc 4, 39, où Jésus parle directement à la mer ; Mc 10, 14a, où Jésus se fâche ; Mc 11, 15b, où Jésus renverse les tables des changeurs ; Mc 11, 20-25, où Jésus maudit un figuier ; Mc 13, 32, où Jésus dit que le Fils ne connaît ni le jour ni l'heure ; Mc 14, 33-34, où Jésus est troublé et son âme triste à en mourir ; Mc 15, 34 où Jésus demande à Dieu pourquoi il l'a abandonné.

- Le souligne le détachement des biens[511], non seulement dans ce qui lui est propre (L), comme nous le verrons plus loin, mais aussi dans les modifications qu'il fait subir à Mc : par exemple les disciples du Jésus de Le laissent *tout* (5,11.28), et il est défendu aux Douze de prendre même un bâton (9, 3).
- Lc élimine les noms et les mots araméens transcrits par Mc (y compris certains repris par Mt), probablement parce qu'ils n'étaient pas intelligibles pour son public : par exemple il omet *Boanerges,* Gethsémani, Golgotha, *Elôï, Elôï lema sabachthani*[512].
- Lc peut rendre une information de Mc plus précise, probablement pour améliorer le déroulement de l'histoire, donner plus d'effet ou de clarté : ainsi Le 6, 6 précise que la scène suivante (Mc 3, 1 : « de nouveau ») eut lieu « un autre sabbat » ; en 6, 6 également Le précise « la main *droite »* et en 22, 50 « l'oreille droite » ; Le 21, 20 clarifie ou remplace « l'abomination de la désolation » de Mc.

SOURCE Q

Le matériel tiré de Q constitue un peu plus de 20 % de Lc ; il ajoute au portrait de Jésus une tonalité fortement éthique. À la différence de l'évangéliste de Mt, qui puise un peu partout dans Q la matière des cinq grands sermons ou discours, le rédacteur de Le semble avoir conservé pour la plus grande partie l'ordre original du document Q (tableau 2 ci-dessus). Ici ou là Lc insère du matériel Q dans un 307 ensemble emprunté à Mc, par exemple l'enseignement de Jean Baptiste (3, 7-9. 16c-18) dans le premier ensemble qui le décrit. Il insère cependant l'essentiel du matériel Q en deux endroits où il interrompt la continuité marcienne (tableau 4 ci- dessus), à savoir : une petite partie de Q en 6, 20-8, 3, dans la « petite interpolation », et une grande partie de Q en

9, 51-18, 14, la « grande interpolation » (partie intégrante du voyage de Jésus à Jérusalem). Dans les deux cas il le combine avec d'autres matériaux d'origine non marcienne. Comme nous l'avons vu dans l'*Analyse générale,* Lc adapte le matériel Q de bien des façons, en vue d'exprimer ses propres conceptions théologiques. Mais comme nous ne possédons pas Q, il est souvent difficile de savoir si c'est Mt ou Le qui a effectué un changement. Les paraboles du festin et des talents/mines, où les deux récits diffèrent si fortement (Mt 22, 2-10 ; 25, 14-30 : Le 14, 16-24 ; 19, 12-27), illustrent la difficulté de savoir exactement ce que Le a ajouté.

Matériel propre à Le (souvent désigné par L)

Entre un tiers et 40 % de Le ne sont tirés ni de Mc ni de Q. Étant donné la mention des premiers témoins oculaires et serviteurs de la Parole, et de beaucoup d'écrivains qui ont déjà entrepris de composer un récit des événements (Le 1, 1), il n'est pas surprenant que des exégètes aient proposé l'existence de traditions et de sources propres à Le - plus nombreuses encore que celles propres à Mt. Deux difficultés majeures apparaissent cependant quand on considère le pourcentage de l'évangile qu'on ne trouve ni chez Mc ni en Q. D'abord, comme Lc est un *rewriter* de qualité, il est extrêmement malaisé de déterminer quelle part de matériel l'évangéliste a librement composée lui-même, et quelle part de traditions ou de sources déjà existantes il a utilisée. Ensuite, là où l'auteur a emprunté des matériaux, il n'est pas aisé de distinguer les traditions prélucaniennes de possibles sources prélucaniennes. (Dans cette *Introduction* Lc entend couvrir les deux.) Les pages 274 et 297 ci-dessus illustraient ce problème à propos des récits de l'enfance et de la passion. Si je puis exprimer mon opinion personnelle, tout en pensant que Le connaissait certaines traditions sur les origines et la mort de Jésus et sur Jean Baptiste, je doute qu'il y ait eu des sources sur Marie (famille) et sur Jean Baptiste accessibles à Le ou un récit complet de la passion autre que Mc. On rencontre certains accords entre Le et Mt contre Mc, mais je ne vois pas de preuve évidente que Lc ait connu l'évangile de Mt[513]. Il existe des parallèles évidents entre Le et Jn, mais je doute que Lc ait connu l'évangile johannique ; il est plus vraisemblable que certaines traditions semblables aient été transmises aux deux auteurs[514]. Cependant, les spécialistes ont postulé avec vraisemblance

quelques sources de l'évangile (pour les sources des Actes, voir p. 357-359 ci-dessous), par exemple :

1) une collection d'hymnes ou de cantiques primitifs *(Magnificat, Benedictus, Gloria in excelsis, Nune dimittis) ;*
2) une histoire de Jésus à douze ans - exemple d'un genre plus vaste de récits de l'enfance de Jésus ;
3) une généalogie davidique de provenance populaire, en circulation chez les juifs hellénophones ;
4) un groupe de paraboles particulières, au nombre desquelles pourraient figurer celles-ci[515] : le bon Samaritain, l'ami importun, le riche bâtisseur de greniers, le figuier stérile, la drachme perdue, le fils prodigue, Lazare et le riche, le juge malhonnête, le pharisien et le publicain ;
5) un groupe de récits de miracles, parmi lesquels : la pêche miraculeuse, la résurrection du fils de la veuve, les guérisons de la femme courbée un jour de sabbat, de l'hydropique et des dix lépreux.

De plus, et distincts des grandes sources, l'auteur semble avoir eu accès à des éléments particuliers de tradition ou d'information concernant Jean Baptiste (origines familiales), Marie la mère de Jésus, Hérode Antipas, et les femmes galiléennes disciples. Une part provenait sans doute de personnages que l'auteur mentionne : son information au sujet d'Hérode (9, 7-9 ; 13, 31-32 ; 23, 6-12) pourrait procéder, par exemple, de Manaën de l'Église d'Antioche (Ac 13, 1).

Pour en finir avec les sources de Le, nous devons nous rappeler, comme nous l'avons fait pour Mt (p. 250 ci-dessus), que l'évangéliste a fait beaucoup plus que rassembler et organiser un matériel disparate. Dès le début de son ouvrage, Le parle d'exposé suivi, et tout ce qu'il a reçu ou créé a été brossé en un parcours épique qui commence au Temple de Jérusalem et s'achève à la cour impériale de Rome. Cette épopée peut être lue pour elle-même sans nulle connaissance des sources[516], et probablement est-ce la façon dont elle était écoutée ou lue par les premiers auditoires. Lc est un conteur talentueux, il manifeste un véritable sens artistique *(cf.* le récit de l'enfance si joliment équilibré), et il présente des scènes d'une exquise tendresse (le « bon larron »). Son choix ou sa création de matériel L comprend quelques-uns des passages les plus mémorables de tous les évangiles, par exemple les paraboles du bon Samaritain et du fils prodigue.

Dante le disait à bon droit « scribe de la tendresse du Christ » - plus que tout autre évangéliste, Lc a donné au monde un Jésus à aimer. Si nous combinons cela avec les motifs théologiques mentionnés dans l'*Analyse générale* et si nous nous rappelons que le même écrivain a rédigé aussi le livre des Actes, il nous faut voir dans le troisième évangéliste l'un des plus importants bâtisseurs du christianisme.

Problème de l'auteur

Dans la deuxième moitié du 11e siècle (titre de P^{75}, Irénée, Fragment de Muratori) ce livre était attribué à Luc, le compagnon de Paul. Trois références dans le NT (Phm 24 ; Col 4, 14 ; 2 Tm 4, 11) parlent de lui comme d'un collaborateur et un médecin apprécié qui resta fidèle à Paul durant sa captivité. La formulation de Col 4, 14 (avant ce verset, tous les noms cités sont ceux de circoncis) suggère que Luc, cité ensuite, n'était pas juif[517]. Mais si Luc faisait partie des « nous », forme d'autoréférence en certains passages des Actes où Paul ne voyage pas seul (divers moments durant la période 50-63), nous en savons beaucoup plus[518]. En dehors du NT un Prologue de la fin du IIe siècle ajoute que Luc était un Syrien d'Antioche qui mourut en Béotie (voir Fitzmyer, *Luke* 1, 38-39). Cette attribution de Lc-Ac à Luc est-elle une donnée historique ? La réponse à cette question divise les exégètes en deux parties à peu près égales[519].

La principale objection à l'attribution à un compagnon de Paul provient des différences et des contradictions entre les Actes et les lettres pauliniennes ; mais nous reverrons cette question lorsque nous discuterons du problème de l'auteur dans le prochain chapitre. Que l'auteur *de l'évangile* ait été ou non un compagnon de Paul ne fait pas grande différence, car dans les deux cas il n'y aurait aucune raison de voir en lui un compagnon de Jésus[520]. C'est pourquoi, en tant que chrétien de la deuxième ou de la troisième génération, il lui fallait dépendre de traditions transmises par d'autres - comme nous l'avons dit ci-dessus dans la section *Sources.*

Que peut-on déduire de l'évangile à propos de l'évangéliste ? La dernière observation du paragraphe précédent semble confirmée en 1, 1-3, où il dit faire partie de ceux qui ont reçu leur connaissance des événements passés de témoins oculaires et serviteurs de la parole. Des quatre évangélistes, il

est celui qui maîtrise le mieux le grec, et il varie aisément les styles[521]. Dans les Actes il fait preuve d'une certaine connaissance des conventions rhétoriques des historiens grecs, ainsi que de la littérature et de la pensée grecques. On ne sait trop s'il savait l'hébreu ou l'araméen ; mais il connaissait certainement la LXX, comme on le voit non seulement dans ses citations de l'Écriture, mais aussi dans son utilisation soutenue du style de la Septante aux endroits de son ouvrage qui s'y prêtent. Ce savoir grec en a amené beaucoup à conclure que l'évangéliste était un « gentil » converti au christianisme. Sa connaissance de l'AT, cependant, est si précise que d'autres ont conclu qu'il devait avoir rejoint le christianisme avec un bagage juif. Pourtant l'erreur sur la purification en Le 2, 22 (« leur » implique à tort la purification du père) serait invraisemblable de la part d'un homme élevé dans une famille juive. Une solution qui satisfait les deux partis est de postuler que l'évangéliste était un « gentil » devenu prosélyte ou « craignant-Dieu », autrement dit un homme séduit ou converti au judaïsme quelques années avant d'être évangélisé[522].

L'évangile est imprécis sur la géographie palestinienne (voir 4, 44 ; 17, 11 ci- dessus) ; cela semble évacuer l'hypothèse d'un évangéliste originaire de Palestine (mais cela mettrait aussi en doute l'hypothèse selon laquelle il serait le compagnon du « nous », qui y passa apparemment les années 58-60). La connaissance de l'Église d'Antioche manifestée en Ac 11, 19-15,41 (s'achevant vers 50) a été avancée pour soutenir la tradition extérieure au NT selon laquelle il était antiochien[523] (à moins qu'elle n'ait donné naissance à cette tradition?). Aux yeux de beaucoup, la formule eucharistique de 1 Co 11, 23-25, que Paul dit avoir reçue de la tradition, provenait de la pratique de l'Église d'Antioche, d'où Paul était parti pour ses voyages missionnaires. La formule lucanienne de 22, 19-20 ne provient pas de Mc : elle est proche de celle de Paul, et pourrait donc suggérer un lien avec l'Église d'Antioche. On a tenté à plusieurs reprises d'établir que l'évangéliste, comme Luc, était un médecin, en relevant le langage et les notations techniques médicales introduits dans du matériel issu de Mc[524]. Dans une série d'écrits, H. J. Cadbury a cependant rallié le grand nombre à l'idée que les expressions lucaniennes ne sont pas plus techniques que celles utilisées par d'autres écrivains grecs cultivés qui n'étaient pas

médecins[525]. Nous reviendrons sur le portrait de l'auteur quand nous examinerons les Actes au chapitre 10.

Lieu ou communauté en question

La tradition selon laquelle Luc (identifié à l'évangéliste) était d'Antioche ne nous dit pas d'où et pour qui l'évangile a été écrit. La tradition selon laquelle Luc était un compagnon de Paul évoque la possibilité que Lc-Ac ait été adressé à des Eglises issues de la mission paulinienne. De façon plus précise, un Prologue du II^{e} siècle tardif rapporte que l'évangile fut rédigé en Grèce (Achaïe) et que Luc y mourut (Fitzmyer, *Luke* 1, 38-39).

Quant aux indices internes aux deux tomes de l'ouvrage de Le, la concentration de la seconde moitié des Actes sur la carrière de Paul (indépendamment de l'identification du « nous ») semble indiquer que les destinataires étaient liés d'une manière ou d'une autre à la proclamation paulinienne du message évangélique. L'évangile de Le diffère de bien des manières de celui de Mt. Si Mt fut écrit pour l'Église d'Antioche, il est très improbable que Lc ait été adressé à la même Église (par exemple, deux récits de l'enfance si différents ne peuvent avoir été conçus dans la même région pour les mêmes gens). On a suggéré occasionnellement Rome comme destinataire parce que les Actes se terminent là, mais Rome dans la finale des Actes est avant tout symbolique : c'est le centre du monde des « gentils ». En outre, si l'évangile fut écrit après 70 pour la capitale, on y attendrait quelque écho de la persécution de Néron dans les années 60. (Si Mc fut rédigé à Rome, un autre évangile y aurait-il été nécessaire ?) De façon plus précise, les dernières lignes des Actes (28, 25-28), attribuées à Paul, indiquent que l'avenir de l'Évangile repose sur les « gentils » [526], non sur les juifs, ce qui serait étonnant si Lc s'adressait à un public en grande partie judéo-chrétien[527]. Les allusions de Le à la synagogue ont une tonalité différente de celle de Mt. Comme Meier, *Vision* 17, l'observe à bon droit, pour l'Église de Mt la synagogue est devenue une institution étrangère, alors que pour les destinataires de Le la synagogue l'avait toujours été[528]. Nous avons vu que Lc omet les expressions et les noms de lieux araméens de Mc, de même que les allusions à la couleur locale (toits de pisé, hérodiens) comme si on ne pouvait les comprendre, et il leur substitue des

données plus intelligibles pour un public de formation grecque. (Donc, s'il y avait des judéo-chrétiens parmi les destinataires, ce n'étaient apparemment pas des gens parlant araméen.) On a détecté dans l'évangile des traits de la présentation de Jésus pouvant refléter le monde païen : ainsi commencer par un récit sur la petite enfance de Jésus et sa jeunesse donne quelque peu à l'évangile l'aspect d'une biographie hellénistique. On a comparé les propos de Jésus lors d'un banquet à ceux d'un sage lors d'un symposium (14, 1-24). La répugnance à dépeindre un Jésus souffrant durant la passion convient à la répugnance hellénistique à dépeindre les sentiments[529]. Tout cela s'expliquerait parfaitement si Lc-Ac était adressé à une région païenne, évangélisée par la mission paulinienne, directement ou indirectement (par des disciples)[530]. Certes, cette description peut s'appliquer à bien des endroits. Mais la tradition primitive selon laquelle l'ouvrage fut rédigé dans et pour une région de Grèce correspond bien à ces indices internes, et pourrait trouver quelque confirmation en Ac 16, 9-10, qui décrit le parcours de Paul d'Asie Mineure en Macédoine comme dicté par révélation divine. Notons que j'ai parlé d'une région ; car plutôt que penser au public visé par Le comme à celui d'une seule Église domestique, voire à une seule ville, peut- être faut-il penser à des chrétiens de même origine répandus dans une large région.

Objet

Le problème très discuté de l'objet de Lc-Ac est étroitement lié à celui des destinataires [531]. Il dépend en grande partie des rapports avec les Romains et les juifs qui y sont dépeints. Parce que le Pilate de Le déclare par trois fois Jésus innocent, Luc tentait-il de persuader les lecteurs gréco-romains que les juifs étaient totalement responsables de la crucifixion ? Pourtant Ac 4, 25-28 blâme clairement Pilate. Parce que les Actes s'achèvent sur l'arrivée de Paul à Rome, après son appel à l'empereur, on a suggéré que l'auteur envisageait un plaidoyer en faveur de Paul. Cependant, n'aurait-il pas rapporté alors les résultats du procès de Paul à Rome ? On a suggéré aussi que par certaines de ses descriptions de fonctionnaires romains ouverts (par exemple Gallion en Ac 18, 14-15) l'auteur cherchait à les persuader de traiter correctement les chrétiens. Mais il met en scène aussi des fonctionnaires romains faibles, intimidés par des dirigeants juifs

hostiles (Pilate, les magistrats de Philippes, Félix). En outre, l'idée selon laquelle les autorités païennes étaient disposées à lire un ouvrage comme Lc-Ac est plus qu'hypothétique. On peut faire la même objection à la thèse de O'Neill selon laquelle les Actes cherchaient à persuader les Romains cultivés de devenir chrétiens, thèse compliquée par sa datation personnelle des Actes vers 115-130, destinée à établir une comparaison entre les Actes et l'écrit apologétique de Justin Martyr[532].

Une suggestion plus plausible est que l'écrit lucanien avait pour but d'aider les lecteurs/auditeurs chrétiens à comprendre qui ils étaient, en particulier face aux calomnies qui circulaient chez les non-croyants, juifs ou « gentils ». Les chrétiens avaient besoin de savoir qu'il n'y avait rien de subversif dans leurs origines, rien qui puisse les faire entrer en conflit avec les autorités romaines, et qu'il était faux d'assimiler Jésus et ses disciples immédiats aux révolutionnaires juifs[533] [534] qui avaient entraîné les armées romaines dans la guerre au cours des années 60. Quant aux rapports du public de Le avec les juifs qui ne croyaient pas en Jésus, ils étaient, selon certains, généralement hostiles, de sorte que Lc aurait écrit pour dépeindre le rejet des juifs [10°]. Pourtant, le tableau que présente Le du rôle du peuple (juif) dans la passion est plus nuancé et plus favorable que celui des autres évangiles ; et dans les Actes il montre un grand nombre de juifs qui rencontrent la foi en Jésus. Il ne fait pas de doute que les Actes montrent des dirigeants juifs, tant à Jérusalem que dans la diaspora, qui résistent à la proclamation du Christ (et cela est certainement historique), mais cette description semble naître du désir d'expliquer pourquoi les prédicateurs chrétiens, et Paul en particulier, se sont tournés vers les « gentils ».

En réalité, tout le déroulement de Lc-Ac suggère une entreprise destinée à expliquer l'état de choses existant. Dans les trois étapes de l'histoire du salut, l'évangile vient après la Loi et les Prophètes parce que Jésus est loyal envers Israël - en lui Dieu n'a pas changé son plan divin, mais l'a réalisé. Les Actes suivent comme une troisième étape : l'Esprit qui vient après le départ de Jésus fait du ministère des apôtres la continuation légitime de la proclamation du royaume par Jésus. La révélation à Pierre au sujet de Corneille, l'appel de Jésus à Paul, et l'accord de Paul, Pierre et Jacques à Jérusalem, tout cela légitime le ministère de Paul aux « gentils » comme un élément de cette continuation. Providentiellement, un évangile dont les

origines étaient à Jérusalem, capitale du judaïsme, finit par arriver à Rome, capitale du monde païen. Les « gentils » auxquels Lc-Ac s'adresse peuvent ainsi être assurés que leur acceptation de Jésus n'est pas un accident ou une aberration, mais qu'elle fait partie du dessein de Dieu qui remonte à la création, et qui comprend finalement la conversion de tout le monde romain. De même, bien qu'ils aient été évangélisés par des hommes qui n'avaient pas vu Jésus, l'Évangile qu'ils ont reçu remonte aux « témoins oculaires et serviteurs de la parole ». Aussi l'objet de cet ouvrage n'est-il pas une apologétique contre les adversaires mais l'assurance des frères chrétiens[535], comme l'auteur lui-même l'indique dès le début : « Pour que tu te rendes bien compte de la solidité des enseignements que tu as reçus » (Le 1,4). Si l'auteur est un « gentil » converti s'adressant à d'autres « gentils » convertis, il écrit avec cette certitude : « Ils écouteront » (Ac 28, 28).

Date de rédaction

Le même Prologue antique qui situe les destinataires de Lc en Grèce nous dit aussi que Luc est mort à l'âge de quatre-vingt-quatre ans et qu'il écrivit après Matthieu et Marc. Que Lce ait utilisé Mc est très plausible à partir des indices internes ; et si l'on doit dater Mc de la période 68-73, *une date antérieure à 80pour Le est incertaine.* (Comme Mt et Le semblent totalement indépendants l'un de l'autre, les indices internes ne permettent pas de dire qui est le plus ancien.) Le pessimisme constant de Le sur le sort des dirigeants juifs et de Jérusalem rend probable que Jérusalem ait été déjà détruite par les Romains quand il rédige son évangile (rappelons que cette destruction eut lieu en 70)[536].

L'objection à une date ultérieure à 80 provient largement du fait que les Actes s'achèvent vers 63 avec la captivité de deux ans de Paul à Rome ; or, si Luc avait écrit beaucoup plus tard, il aurait rapporté la suite de la vie de Paul et sa mort. Comme nous le verrons au chapitre suivant, cette objection méconnaît cependant, semble-t-il, l'objet des Actes, qui n'était pas de raconter la vie de Paul, mais de mettre en scène l'expansion du christianisme, culminant dans le symbolisme de l'arrivée à Rome du grand missionnaire. En fait, la manière dont Paul oppose maintenant la mission aux « gentils » à l'échec de la mission aux juifs (Ac 28, 25-28) est si

différente de ce que Paul lui-même avait écrit vers 57/58 en Rm 9, 11 qu'il est bien difficile de dater les Actes du début des années 60.

Combien d'années après 80 convient-il de situer la rédaction de Lc-Ac ? *Une date pas plus tardive que 100 est vraisemblable*[537] L'intérêt symbolique de l'évangile pour Jérusalem comme centre chrétien ne correspond plus à la perspective de la littérature chrétienne du II^e^ siècle. Pour l'Asie Mineure, et plus précisément pour Éphèse, l'auteur des Actes semble ne connaître qu'une structure ecclésiale d'anciens (presbytres) (Ac 14, 23 ; 20, 17). On ne décèle aucun signe du modèle évolué d'un évêque dans chaque Église, si clairement attesté par Ignace pour cette région dans la première décennie du II^e^ siècle. De plus, l'auteur des Actes ne laisse nulle part supposer qu'il connaisse les lettres de Paul, qui furent rassemblées au début du II^e^ siècle. Dans la fourchette 80-100, pour préserver la possibilité d'une part de vérité à la tradition selon laquelle l'auteur était un compagnon de Paul, la meilleure date semble 85, *à plus ou moins cinq ans près.*

Questions ouvertes

(1) Un problème textuel particulier, maladroitement intitulé « non interpolation occidentale[538] », concerne l'interprétation de Le 22, 19b-20 ; 24, 3b.6a.12.36b.40. 51b.52a et peut-être d'autres versets. Les témoins textuels de tradition occidentale ont souvent des variantes plus longues que ceux d'autres traditions manuscrites, mais dans ces versets-ci elles sont plus courtes. Dans le sillage des célèbres critiques textuels du xix^e^ siècle Westcott et Hort, nombre d'exégètes et de traducteurs ont épousé la brièveté occidentale et omis les variantes plus longues, pourtant mieux attestées. Certaines d'entre elles sont importantes : par exemple 22, 19b-20 décrit la coupe de vin eucharistique ; 24, 12 évoque Pierre se rendant au tombeau vide. La tendance récente est donc de les accepter comme authentiques, en partie parce que P^{75}, le plus ancien manuscrit connu de Le, publié en 1961, les contient.

(2) « Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté » (2, 14). La deuxième clause comporte quatre éléments, dont les trois premiers (« sur la terre », « paix [nominatif] », « aux

hommes [datif] ») sont indiscutés. Pour le quatrième et dernier élément, les manuscrits grecs les plus anciens et les meilleurs, suivis par la Vulgate latine, proposent un génitif de *eudokia,* « bonne volonté, faveur », et conduisent à la traduction catholique classique « et paix sur la terre *aux hommes de bonne volonté* ». D'autres témoins grecs ont un nominatif, que Luther préférait parce qu'il évitait toute évocation d'une paix accordée par Dieu en proportion des mérites humains, d'où la traduction protestante classique : « et paix sur la terre, *bonne volonté pour les hommes ».* Les exégètes modernes qui rejettent le nominatif ont cherché à résoudre le problème théologique en faisant appel aux phrases hébraïques ou araméennes des manuscrits de la mer Morte : « un homme, ou des enfants de Sa bonne volonté », en sorte que le génitif lucanien d'*eudokia* pourrait signifier non pas « de bonne volonté [humaine] », mais « de faveur [de Dieu] » : autrement dit « paix aux hommes objets de la faveur de Dieu ». (Ainsi la BJ traduit-elle « paix aux hommes objets de sa complaisance ».) Pour le débat en cours, voir *BBM*403-5, 677-79.

(3) La profession de foi de Pierre apparaît dans les quatre évangiles et illustre les théories au sujet des rapports entre les évangiles :

Mc 8, 29 : « Tu es le Messie » ;

Mt 16, 16 : « Tu es le Messie, le Fils du Dieu vivant » (suivi par l'attribution du nom de « Pierre ») ;

Lc 9, 20 : « Le Messie de Dieu[539] » ;

Jn 6, 69 : « Tu es le Saint de Dieu ».

D'après la théorie des deux sources, Mt et Lc ont développé Mc de diverses manières. Dans l'hypothèse Griesbach, Mc, utilisant Mt et Le, choisit l'élément commun aux deux. Ceux pour qui Lc a connu Mt pensent qu'il a abrégé la formule matthéenne, peut-être sous l'influence de la forme marcienne plus courte. La probabilité qu'il y ait un rapport particulier entre Le et Jn pourrait rendre compte du génitif « de Dieu » dans chacun d'eux. Mais la relation à Jn est complexe, car il y a aussi des parallèles johanniques avec Mt. En Jn 1, 40-42 André appelle son frère Simon (Pierre) et lui dit : « Nous avons trouvé le Messie » ; à cette occasion Jésus donne à ce dernier le nom de Pierre ; et en Jn 11, 27, Marthe confesse : « Tu es le Messie, le Fils de Dieu. » Tout cela provient-il du fait que Jean connaissait

les synoptiques, ou du fait que des traditions communes avaient nourri le travail de formation des évangiles synoptiques et de l'évangile johannique ?

(4) Lc a des textes qui illustrent la complexité de la notion de royaume de Dieu[540]. Il y a d'abord l'ambivalence du concept (royaume, règne, royauté), ensuite la question de sa venue : « déjà là » ou « à venir », et celle de sa visibilité ou non. Des images concrètes comme la porte, la table, l'expulsion du royaume sont utilisées en 13, 24.28.29 ; et en 9, 27 ceux qui sont ici présents ne connaîtront pas la mort avant d'avoir vu le royaume de Dieu. Mais en 17, 20-21, Jésus soutient que l'avènement du royaume n'est pas affaire d'observation pour que l'on puisse dire « Il est ici ou là. » En 11,2 les disciples sont invités à prier pour que le royaume (le règne) vienne. En 10, 9 il leur est demandé de proclamer dans les villes qu'ils visitent : « Le royaume de Dieu est proche » ; en 11, 20 Jésus déclare que si c'est par le doigt de Dieu qu'il chasse les démons « le royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous » ; et en 17, 21 il proclame : « Le royaume de Dieu est au milieu de vous. » En 21, 31-32 (discours eschatologique), en voyant les signes des derniers temps, on pourra dire : « Le royaume de Dieu est proche » et tout cela arrivera avant que cette génération ne passe. La diversité de la perspective reflète le problème de l'eschatologie future ou réalisée que l'on trouve ailleurs dans le NT (voir *Question* 2 au chapitre 10 et p. 385 ci-dessous).

Bibliographie

COMMENTAIRES

E BOVON, *L'évangile selon saint Luc,* Genève, Labor et Fides, commentaire du Nouveau Testament Ilia et b, 1991 et 1996.

Ph. BOSSUYT et J. RADERMAKERS, *Jésus, Parole de la grâce selon saint Luc,* Bruxelles, I.E.T., 1981.

H. COUSIN, *L'évangile de Luc. Commentaire Pastoral,* Paris, Centurion, 1993.

M. GIRARD, *De Luc à Théophile. Un évangile fait sur mesure pour notre temps,* Montréal, Médiaspaul, 1998.

A. GEORGE, « Pour lire l'évangile selon saint Luc », *CEv* 5, 1973.

Ch. L'EPLATTENIER, *Lecture de l'évangile de Luc,* Paris, Desclée, 1982.

R. Meynet, *Quelle est donc cette parole ? Lecture « rhétorique » de l'évangile de Luc,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 99a et b, 1988.
F. Neirynck (éd.), *L'évangile de Luc,* Louvain, BEThL 32, 1989[2].
B. Rigaux, *Le témoignage de l'évangile de Luc,* Paris, DDB, 1970.
L. Sabourin, *L'évangile de Luc. Introduction et commentaire,* Rome, Éditrice Pontificia Universita Gregoriana, 1985.
J.-L. Vesco, *Jérusalem et son prophète. Une lecture de l'évangile selon saint Luc,* Paris, Éd. du Cerf, 1988.

Études

J.-N. Aletti, *L'art de raconter Jésus-Christ,* Paris, Seuil, 1989.
J.-N. Aletti, *Quand Luc raconte,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 115, 1998.
F. Beydon, *En danger de richesse. Le chrétien et les biens de ce monde selon Luc,* Aubonne, Éditions du Moulin, 1989.
F. Bovon, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches* (1950-1975), Genève, Labor et Fides, MdB 5, 1988[2].
F. Bovon, *L'œuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 130, 1987.
F. Bovon, « Le récit lucanien de la passion de Jésus (Le 22-23) », dans C. Focant (éd.), *The synoptic Gospels,* Louvain, BEThL 110, 1993, 393-423.
E. George, « Le miracle dans l'œuvre de Luc », dans J.-N. Aletti *et al.* (éd.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament,* Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1977, 249-268.
E. George, *Etudes sur l'œuvre de Luc,* Paris, Gabalda, Sources Bibliques, 1978.
M. Gourgues, *Les paraboles de Luc,* Montréal-Paris, Médiaspaul, 1997.
M. Gourgues, *Les deux livres de Luc. Clés de lecture du troisième évangile et des Actes,* Bruxelles, Lumen Vitae, Connaître la Bible 7-8, 1998.
D. Juel, *Luc-Actes. La promesse de l'histoire,* Paris, Ed. du Cerf, LiBi 80, 1987.
J.-M. Guillaume, *Luc interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus,* Paris, Gabalda, EtB, 1979.
J. D. Kaestli, *L'eschatologie dans l'œuvre de Luc,* Genève, Labor et Fides, 1960.
D. Marguerat, « Le premier historien du christianisme », *FV*4, 1997.
D. Marguerat, « juifs et chrétiens selon Luc-Actes : une quête d'identité », dans

S. Légasse *et al.,* « Le Nouveau Testament est-il anti-juif ? », *CEv* 108, 1999, 24-36.

L. Monloubou, *La prière selon saint Luc,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 89, 1976.

M. Quesnel, « Le règne de Dieu dans l'œuvre de Luc », *CEv* 84, 1993, 44-51.

K. Stock, *Jésus, la bonté de Dieu. Le message de Luc,* Paris, Desclée, 1992.

Voir aussi la *Bibliographie* du chapitre 6, sur le problème synoptique et la recherche sur les livres marqués d'un astérisque ci-dessous traitent également des Actes.

Commentaires et études de collections

Bock, D. L. (2 vols. ; BECNT, 1994, 1996) ; Browning, W.R.E (TBC, 3d ed., 1972) ; Caird, G. B. (PC, 1963) ; Craddock, F. B. (IBC, 1990) ; Culpopper, R. A. (NInterpB, 1995) ; Danker, F. W. (ProcC, 2d ed., 1987) ; Ellis, E. E. (NCBC, 2d ed., 1974) ; Evans, C. A. (NIBC, 1990) ; Evans, C. F. (TPINTC, 1990) ; Fitzmyer, J. A. (2 vols. ; AB, 1981, 1985) ; Geldenhuys, N. (NICNT, 1951) ; Green, J. B. (NTT, 1995) ; Johnson, L. T. (ABD 4.403-20 ; SP, 1991) ; Leaney, A. R. C. (BNTC, 2d ed., 1966) ; Marshall, I. H. (NIGTC, 1978) ; Morris, L. (TNTC, 1974) ; Nolland, J. (3 vols. ; WBC, 1989, 1993) ; Plummer, A. (ICC, 5th ed., 1922) ; Reiling, J., and J. L. Swellen- grebel (TH, 1971) ; Stöger, A. (2 vols. ; NTSR, 1969) ; Thompson, G.H.P. (NCIarBC, 1972) ; Tiede, D. L. (AugC, 1988) ; Tinsley, E. J. (CCNEB, 1965) ; Tuckett, C. M. (NTG, 1996).

Bibliographies

Fitzmyer, *Luke,* a d'excellentes bibliographies pour chaque section de Le ; aussi cette bibliographie tiendra-t-elle compte surtout d'ouvrages parus après 1980 ; Wagner, G., EBNT* (1985) ; Van Segbroeck, F., *The Gospel of Luke : A Cumulative Bibliography 1973-1988* (BETL 88 ; Leuven : Peeters, 1989) ; Green, J. B., and M. C. McKeever, *Luke-Acts and New Testament Historiography** (Grand Rapids : Baker, 1994 - annotated) ; Mills, W. E., BBR (1995).

Études sur la recherche

Barrett, C. K., *Luke the Historian in Recent Study** (London : Epworth, 1961) ; van Unnik, W. C., in Keck, *Studies* (1966) 15-32 ; Talbert, C. H., *Interpretation* 30 (1976), 381-95 ; Karris, R. J., *What Are They Saying about Luke and Acts ?** (New York : Paulist, 1979) ; Fitzmyer, *Luke* 13-34 ; Bovon, F., *Luke the Theologian : Thirty-Three Years of Research (1950-1983)** (Allison Park, PA : Pickwick, 1987) ; Powell, M. A., *What Are They Saying about Luke ?* (New York : Paulist, 1989).

Brown, S., *Apostasy and Perseverance in the Theology ofLuke* (AnBib 36 ; Rome : PBI, 1969). *Cadbury, H. J., *The Style and Literary Method of Luke* (2 vols. ; Cambridge, MA : Harvard Univ., 1920).

* -, *The Making of Luke-Acts* (2d ed. ; London : SPCK, 1958). Un classique.

*Carroll, J. T., *Response to the End of History : Eschatology and Situation in Luke-Acts* (SBLDS 92 ; Atlanta : Scholars, 1988).

Cassidy, R. J., *Jesus, Politics and Society : A Study ofLuke's Gospel* (Maryknoll : Orbis, 1978).

* -, and P. J. Scharper, *Political Issues in Luke-Acts* (Maryknoll : Orbis, 1983). Conzelmann, H.,

The Theology ofSt. Luke (New York : Harper, 1960).

Creed, J. M., *The Gospel according to St. Luke* (London : Macmillan, 1930).

Danker, F. W., *Jesus and the New Age : A Commentary on St. Luke's Gospel* (rev. ed. ; Philadelphia : Fortress, 1988).

*Darr, J. A., *On Character Building : The Reader and Rhetoric of Characterization in Luke-Acts* (Louisville : W/K, 1992).

Dawsey, J. M., *The Lukan Voice : Confusion and Irony in the Gospel ofLuke* (Maçon : Mercer, 1986).

DrurY, J., *Tradition and Design in Luke's Gospel* (London : DLT, 1976). Approche midrashique. Edwards, O. C., Jr., *Luke's Story of Jesus* (Philadelphia : Fortress, 1981).

♦Ellis, E. E., *Eschatology in Luke* (Facet Biblical Series 30 ; Philadelphia : Fortress, 1972).

*Esler, P. F., *Community and Gospel in Luke-Acts : The Social and Political Motivations of Lucan Theology* (SNTSMS 57 ; Cambridge Univ., 1987).

*Evans, C. A., and J. A. Sanders, *Luke and Scripture : The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts* (Minneapolis : A/F, 1993).
♦Fitzmyer, J. A., *Luke the Theologian* (New York : Paulist, 1989).
♦Flender, H., *St. Luke : Theologian ofRedemptive History* (Philadelphia : Fortress, 1967).
♦Franklin, E., *Christ the Lord : A Study in the Purpose and Theology of Luke-Acts* (Philadelphia : Westminster, 1975).
* *-, Luke : Interpreter ofPaul, Critic of Matthew* (JSNTSup 92 ; Sheffield : JSOT, 1994). Goulder, M. D., *Luke : A New Paradigm* (2 vols. ; JSNTSup 20 ; Sheffield : JSOT, 1989). ♦Harnack, A. (von), *Luke the Physician : The Author of the Third Gospel and the Acts of the Apostles* (New York : Putnam's, 1907).
♦Hastings, A., *Prophet and Witness in Jerusalem : A Study of the Teaching of Saint Luke* (Baltimore : Helicon, 1958).
Interpretation 48 (Oct. 1994) : numéro consacré à Le.
♦Jervell, J., *Luke and the People of God : A New Look at Luke-Acts* (Minneapolis : Augsburg, 1972).
* *-, The Unknown Paul : Essays on Luke-Acts and Early Christian History* (Minneapolis : Augsburg, 1984).
Karris, R. J., *Invitation to Luke* (Garden City, NY : Doubleday, 1977).
-, Luke : Artist and Theologian (New York : Paulist, 1985).
♦Keck, L. E., and J. L. Martyn, *Studies in Luke-Acts* (R Schubert Festschrift ; Nashville : Abingdon, 1966). Abbreviated SLA.
Kilgallen, J. J., *A Brief Commentary on the Gospel ofLuke* (New York : Paulist, 1988). Kingsbury, J. D., *Conflict in Luke : Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis : A/F, 1991). Kodell, J., « The Theology ofLuke in Recent Study », BTB 1 (1971), 115-44.
*Kurz, W. S., *Reading Luke-Acts* (Louisville : W/K, 1993)
*Maddox, R., *The Purpose of Luke-Acts* (Edinburgh : Clark, 1982).
♦Marshall, I. H., *Luke : Historian and Theologian* (Grand Rapids : Zondervan, 1971).
♦Mattill, A. J., Jr., *Luke and the Last Things* (Dillsboro, NC : Western North Carolina, 1979). ♦Morton, A. Q., and G. H. C. Macgregor, *The Structure of Luke and Acts* (London : Hodder & Stoughton, 1964).

Navone, J., *Thèmes ofSt. Luke* (Rome : Gregorian Univ., 1970).
♦Neyrey, J. H., *The Social-World ofLuke-Acts* (Peabody, MA : Hendrickson, 1991). ♦O'Collins, G., and G. Marconi, *Luke andActs* (New York : Paulist, 1991). Articles.
♦O'Fearghail, F., *Introduction to Luke-Acts : A Study ofthe Rôle ofLk 1,1-4,44 in the Composition ofLuke's Two-Volume Work* (AnBib 26 ; Rome : PBI, 1991).
♦O'Toole, R. F., *The Unity ofLuke's Theology : An Analysis ofLuke-Acts* (GNS 9 ; Wilmington : Glazier, 1984).
♦ Ravens, D. A. S., *Luke and the Restoration of Israel* (JSNTSup 119 ; Sheffield : Academie, 1996).
Reicke, B., *The Gospel ofLuke* (Richmond : Knox, 1964).
♦Richard, E., ed., *New Views on Luke and Acts* (Collegeville : Liturgical, 1990). Articles. ♦Richardson, N., *The Panorama ofLuke : An Introduction to the Gospel ofLuke and the Acts of the Apostles* (London : Epworth, 1982).
Robinson, W. C., Jr., *The Way ofthe Lord : A Study of History and Eschatology in the Gospel of Luke* (Basel : dissertation, 1962).
Schweizer, E., *The Good News According to Luke* (Atlanta : Knox, 1984).
♦Sheeley, S. M., *Narrative Asides in Luke-Acts* (JSNTSup 72 ; Sheffield : JSOT, 1992).
♦ Shepherd, W. H., Jr., *The Narrative Function of the Holy Spirit as a Character in Luke-Acts* (SBLDS 147 ; Atlanta : Scholars, 1994).
♦Squires, J. T, *The Plan ofGod in Luke-Acts* (SNTSMS 76 ; Cambridge Univ., 1993).
♦ Talbert, C. H., *Literary Patterns, Theological Thèmes and the Genre ofLuke-Acts* (SBLMS 20 ; Missoula, MT : Scholars, 1974).
* -, ed., *Perspectives on Luke-Acts* (Edinburgh : Clark, 1978). Articles importants.
*-, ed., *Luke-Acts : New Perspectives from the Society of Biblical Literature Seminar* (New York : Crossroad, 1984). Articles.
-, *Reading Luke. A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (New York : Crossroad, 1986).
♦ Tannehill, R. C., *The Narrative Unity of Luke-Acts : A Literary Interpretation* (2 vols. ; Philadelphia/Minneapolis : A/F, 1986, 1990).

♦Tiede, D. L., *Prophecy and History in Luke-Acts* (Philadelphia : Fortress, 1980).
♦Tuckett, C. M., ed., *Luke's Literary Achievement* (JSNTSup 116 ; Sheffield : Academie, 1995).
♦Walasky, P. W., *« And So We Came to Rome » : The Political Perspective ofSt. Luke* (SNTSMS 49 ; Cambridge Univ., 1983). Une apologie adressée à l'emprire romain.
♦Wilson, S. G., *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTSMS 23 ; Cambridge Univ., 1973).
* -, *Luke and the Law* (SNTSMS 50 ; Cambridge Univ., 1983).
* -, « Lukan Eschatology », NTS 16 (1969 70), 330-47.

Chapitre 10 : LES ACTES DES APÔTRES

Résumé des informations essentielles

Date, auteur, lieu : Voir Lc (p. 268 ci-dessus).

Intégrité : Les manuscrits occidentaux en grec ont un nombre significatif de passages (dont beaucoup avec une information additionnelle) manquant dans d'autres manuscrits. Division :

1,1-2 Introduction : préparation des disciples de Jésus à la venue de l'Esprit

1. Jésus instruit ses disciples et monte aux cieux (1, 1-11)
2. Dans l'attente de l'Esprit ; remplacement de Judas (1, 12-26)

2, 1-8, 1 Mission à Jérusalem

1. La Pentecôte ; sermon de Pierre (2, 1-36)
2. Réception du message ; vie communautaire à Jérusalem (2, 37-45)
3. Activité, prédication, procès des apôtres (3, 1-5, 42)
4. Les hellénistes ; tolérance ; procès et martyre d'Étienne (6, 1-8, la)

8, 1b-12, 25 Missions en Samarie et en Judée

1. Dispersion hors de Jérusalem ; Philippe et Pierre en Samarie (8, lb-25)
2. Philippe et l'eunuque éthiopien sur la route de Gaza (8, 26-40)
3. Saul en route vers Damas ; retour à Jérusalem et à Tarse (9, 1-31)
4. Pierre à Lydda, Joppé, Césarée, et retour à Jérusalem (9, 32-11, 18)
5. Antioche ; Jérusalem ; persécution d'Hérode ; départ de Pierre (11,19-12,25)

13, 1-15, 35 Mission de Barnabé et Saul pour la conversion des « gentils » ; approbation à Jérusalem

1. L'Église d'Antioche envoie Barnabé et Saul : mission à Chypre et en Asie mineure du Sud-Est (13, 1-14, 28)
2. Assemblée de Jérusalem et accord ; retour à Antioche (15,1-35)

15, 36-28, 31 Mission de Paul aux extrémités de la terre

1. D'Antioche en Grèce via l'Asie mineure et retour (15, 36-18, 22)
2. D'Antioche à Éphèse et en Grèce, retour à Césarée (18, 23-21, 14)

3. Arrestation à Jérusalem ; captivité et procès à Césarée (21, 15-26, 32)
4. Voyage à Rome de Paul prisonnier (27,1-28, 14a)
5. Paul à Rome (28, 14b-31).

Puisque Lc-Ac constitue un livre en deux volumes, les sous-sections sur *V Objet* et la *Date de rédaction* du chapitre précédent s'appliquent aussi aux Actes. Après l'*Analyse générale,* des subdivisions seront consacrées aux problèmes suivants : *Sources et traits de composition ; « Luc » l'historien ; Problème de l'auteur ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Analyse générale du message

L'auteur n'a pas donné de titre à ce livre, pas plus qu'il n'en avait donné à l'évangile ; mais les écrivains ecclésiastiques postérieurs l'ont appelé « Actes », le comparant ainsi implicitement aux écrits hellénistiques de ce nom décrivant la vie et les actions d'hommes célèbres. La désignation « des apôtres [541] » n'est pas précise, puisqu'il n'y a que deux personnages importants : Pierre (l'un des douze apôtres, qui apparaît au début avec Jean) joue le premier rôle dans neuf ou dix chapitres, et dans dix-sept Paul (il n'est appelé que deux fois apôtre, et apparaît au début avec Bamabé). Aussi les exégètes préfèrent-ils parfois la désignation : Actes de Pierre et Paul. Dans ce qui suit on consacrera une place proportionnellement plus importante aux commencements prépauliniens, car nulle part ailleurs dans le NT ils ne sont rapportés en détail. Dans ce cadre, on s'intéressera à la continuité entre les Actes et le portrait de Jésus en Le. Quant à la section paulinienne des Actes, outre ce que nous en dirons ici, le chapitre 16 ci-dessous retracera la vie de Paul[542], et le chapitre 17 en tentera une évaluation.

Introduction : préparation des disciples de Jésus à l'esprit (1,1-26)

1. *Jésus instruit ses disciples et monte aux cieux (1, 1-11)*

Au début en *1, 1-2,* dans une sorte de *sous-prologue (cf.* Le 1, 1-4), l'auteur prend la peine de relier son deuxième volume au premier. Non seulement il mentionne une fois de plus Théophile, à qui l'évangile était dédié (Le 1, 3), mais il résume la démarche de l'évangile : « J'ai consacré mon premier livre à tout ce que Jésus a fait et enseigné, depuis le commencement *jusqu'au jour où,* après avoir donné ses instructions aux apôtres qu'il avait choisis sous l'action de l'Esprit saint, *il fut enlevé au ciel.* » Dans ce nouveau livre, ce que Jésus avait commencé est poursuivi par le même Esprit, qui est à l'œuvre dans les apôtres. La clause en italique nous prépare à un possible doublet : si Le 24, 50-51 racontait l'ascension ou l'enlèvement de Jésus au ciel, le soir du dimanche de Pâques à Béthanie (sur le mont des Oliviers), Ac 1, 9-12 rapportera une ascension de Jésus au ciel, au moins quarante jours plus tard, au mont des Oliviers[543]. Dans son scénario l'auteur utilise l'ensemble résurrection- ascension comme une charnière. Du point de vue de Dieu l'ascension de Jésus ressuscité est éternelle, mais du point de vue de ceux dont la vie en a été affectée, elle s'inscrit dans un déroulement. Pour l'évangile l'ascension conclut de manière visible l'activité terrestre de Jésus ; pour les Actes elle prépare les apôtres à témoigner de lui jusqu'aux extrémités de la terre.

Jésus ressuscité apparaît à ses disciples pendant quarante jours après sa passion (1, 3-7). C'est comme une préparation à la venue de l'Esprit. La tradition parle de plusieurs apparitions de Jésus[544], mais Ac les a resserrées en quarante jours pour correspondre aux quarante jours que Jésus passa dans le désert avant d'inaugurer son ministère en Galilée sous la mouvance de l'Esprit (Le 4, 1-2.14). Dans les deux cas l'auteur évoque les quarante années au désert pendant lesquelles Dieu a préparé Israël à l'entrée en Terre promise. (Pour le lien entre les quarante jours et les quarante années, voir Nb 13, 32 ; Ez 4, 6.) Ici la période préparatoire permet à Jésus de donner des preuves de la résurrection (Ac 1, 3 ; *cf.* la tonalité apologétique de Le 24, 36-43) et de présenter clairement sa conception du royaume. Les apôtres doivent attendre à Jérusalem le baptême de l'Esprit promis par Jean Baptiste (Le 3, 16). Quant à l'avènement plénier du royaume, Jésus leur dit ceci, qui est fort important : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments[545]. » À l'encontre de nombreuses spéculations sur la fin des temps, cette ferme réponse était essentielle pour la composition des

Actes dans les années 80 : si la fin avait dû survenir de manière immédiate, il aurait été vain d'écrire un livre pour des lecteurs futurs ou d'envisager une mission qui atteindrait le monde entier.

La perspective de ce deuxième volume est fournie en Ac 1, 8 par une directive de Jésus aux apôtres : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre[546]. » L'histoire des Actes qui commence à Jérusalem s'achèvera à Rome (chapitre 28), centre d'un empire s'étendant jusqu'aux extrémités connues de la terre. Ayant ainsi préparé ses disciples à l'avenir, *Jésus est enlevé au ciel (1, 9-11).* Deux hommes en blanc se dressent soudain, qui vont interpréter l'événement, tout comme deux personnages (angéliques) dans un étrange appareil se tenaient au tombeau vide et l'interprétaient pour les femmes (Le 24, 4-7). Comme l'ascension se situe au mont des Oliviers, où Dieu viendra pour le jugement dernier et manifestera sa royauté sur la terre entière (Za 13, 4-21), les deux hommes peuvent prophétiser que Jésus reviendra de la même façon qu'ils l'ont vu s'en aller.

2. *Dans l'attente de l'Esprit ; remplacement de Judas (1, 12-26)*

Ceux qui attendent la venue promise de l'Esprit sont énumérés et comptés en 1, 12-15. A Jérusalem, dans la chambre haute, les Onze (les apôtres moins Judas), les femmes, Marie, mère de Jésus (chronologiquement, c'est la dernière référence du NT à celle-ci), et ses frères, sont en prière. Cette énumération manifeste la continuité avec l'évangile. Les apôtres pouvaient témoigner du ministère public et de Jésus ressuscité ; les femmes, de l'ensevelissement et du tombeau vide (Le 23, 55-24, 10) ; Marie, des événements de là naissance et de l'enfance de Jésus (Le 1-2). En 1, 15 une estimation qui situe le nombre des croyants à environ cent vingt, reflète le penchant de l'auteur pour les nombres et le symbolisme. Il raconte ensuite comment la place apostolique laissée vacante par Judas a été occupée de manière à compléter les Douze (cent vingt = dix croyants pour chacun des Douze ?).

Pierre prend l'initiative de ce remplacement en racontant *comment Judas a perdu sa part du ministère apostolique (1, 16-20).* Le récit du suicide de Judas en Mt 27, 3-10 est tout à fait différent (p. 242-243 ci-dessus ; *BDM* 2, 1404-10). À partir de ce que les deux récits ont en commun, on peut penser que Judas est mort rapidement et de manière violente, et que les premiers

chrétiens s'inspirèrent de la mort de personnages négatifs de l'AT pour expliquer la punition divine de l'homme qui avait livré Jésus[547].

La place vide de Judas est occupée par *le choix de Matthias (1, 21-26).* Cette indication ne rend pas justice à l'essentiel. Matthias n'a pas d'importance en lui- même, et il ne sera jamais plus mentionné ; l'essentiel est que le nombre de Douze soit complet. L'ancien Israël comptait douze patriarches représentant les douze tribus ; au fil du temps, Lévi avait perdu sa part naturelle de la Terre promise (même s'il avait des villes), et les fils de Joseph (Éphraïm et Manassé) avaient été inclus pour que le modèle de douze demeure intact. L'histoire d'Israël renouée avec Jésus ne peut commencer avec moins que Douze. Ils ne seront pas une institution permanente dans l'Église des siècles à venir, mais ils sont une fois pour toutes le symbole de l'Israël renouvelé, et ils ne seront jamais remplacés à leur mort (voir Ac 12, 2 ci-dessous). Judas a déserté, il ne s'assiéra pas sur l'un des douze trônes célestes, où s'assiéront les autres pour juger Israël, comme Jésus l'avait promis (Le 22, 30 ;
Mt 19, 28)[548]. De même que les Douze avaient été à l'origine choisis par Jésus (Jn 15, 16), le choix du remplaçant de Judas, par tirage au sort, est laissé à la volonté de Dieu. La communauté est désormais prête pour la venue de l'Esprit.

Mission à Jérusalem (2, 1-8, 1a)

L La Pentecôte ; prédication de Pierre (2, 1-36)

La fête des Semaines ou Pentecôte (ainsi dénommée parce qu'elle était célébrée sept semaines ou cinquante jours après Pâques) était une fête de pèlerinage où les juifs pieux se rendaient au Temple, le sanctuaire central de Jérusalem. Le noyau historique plausible de *la venue de l'Esprit décrite en 2, 1-13* est celui-ci : durant la fête de pèlerinage suivant la mort et la résurrection de Jésus, ses disciples galiléens et sa famille vinrent à Jérusalem et, pendant qu'ils y résidaient, la présence de l'Esprit[549] se manifesta de manière charismatique quand ils commencèrent à parler en langues. Cela fut pour eux le signe qu'ils devaient proclamer publiquement ce que Dieu avait fait en Jésus.

Le livre des Actes a repris ce noyau avec un objectif théologique, en mettant en valeur sa place centrale dans l'histoire chrétienne du salut. Dans

cette représentation la signification de la Pentecôte joue un rôle clef. Fête agricole d'action de grâces célébrée en mai ou en juin, elle avait acquis une signification supplémentaire, comme les autres fêtes juives, par le rappel de ce que Dieu avait fait pour le peuple élu dans « l'histoire du salut ». La délivrance d'Égypte au milieu du premier mois (Ex 12) était commémorée à Pâques. Au troisième mois (19, 1), donc un mois et demi plus tard, les Israélites étaient arrivés au Sinaï ; la Pentecôte, célébrée avec à peu près le même intervalle de temps après Pâques, devint ainsi la commémoration du don de l'Alliance à Israël au Sinaï, de ce moment où Israël avait été appelé à devenir le peuple de Dieu[550].

En décrivant la manifestation de Dieu au Sinaï, Ex 19 avait introduit le tonnerre et la fumée ; et l'écrivain juif Philon (contemporain du NT) avait décrit des anges recueillant les paroles de Dieu à Moïse sur la montagne et transportant ces paroles sur des langues pour le peuple réuni dans la plaine. Ac, avec sa description du bruit d'un vent puissant et de langues de feu, évoque cette image, et présente ainsi la Pentecôte de Jérusalem comme le renouvellement de l'alliance, où Dieu appelle une fois de plus un peuple pour le faire sien. Dans l'Exode, lors de l'alliance du Sinaï le peuple qui avait entendu l'invitation à devenir le peuple de Dieu était celui des Israélites. Après le Sinaï, les autres nations demeurèrent (dans le langage biblique) « un néant de peuple[551] ». Ac 2, 9-11, avec son large éventail, des extrémités orientales de l'empire romain (Parthes, Mèdes, Élamites) à Rome même, décrit les nations qui, à la Pentecôte, observèrent et entendirent ce que faisait l'Esprit à Jérusalem en renouvelant l'alliance. Ainsi Ac préfigure-t-il la large expansion de l'évangélisation, désormais commencée, qui fera finalement des « gentils » le peuple de Dieu (Ac 28, 28)[552] Implicitement, cette Pentecôte est plus décisive et va plus loin que la première Pentecôte au Sinaï.

La réaction de l'auditoire aux disciples emplis de l'Esprit saint et parlant en langues - comportement extatique que les assistants prirent pour de l'ébriété - amène Pierre à faire son *premier discours (2, 14-36),* que le livre des Actes conçoit comme une présentation fondamentale de l'Évangile[553]. Pierre voit dans l'action de l'Esprit à la Pentecôte l'accomplissement des signes des derniers jours annoncés par le prophète Joël - interprétation qui correspond à la vigoureuse insistance des Actes sur la prophétie.

Il est bon de noter que Pierre ouvre sa proclamation en des termes que nous pourrions appeler vétéro-testamentaires, en citant une prophétie. Cette ouverture affirme la cohérence fondamentale de ce que Dieu a accompli en Jésus Christ avec ce que le Dieu d'Israël fit pour le peuple de l'alliance et lui promit. Pierre en vient ensuite à dire ce que Dieu a fait en Jésus : un bref résumé de ses actes de puissance, de sa crucifixion et de sa résurrection, culminant dans l'affirmation scripturaire qu'il était le Seigneur et Messie (2, 36). En un certain sens cette insistance sur la christologie représente un changement par rapport au style attribué à Jésus dans l'évangile de Le. Là, bien qu'un ange et Dieu aient rendu témoignage à Jésus comme Messie et fils divin, et que les disciples l'aient appelé Seigneur, Jésus ne parlait jamais directement de lui-même. Il parlait du royaume de Dieu et de sa contestation des valeurs établies. Pourtant, le livre des Actes confirme ce que l'on voit chez Paul : les premiers prédicateurs font de Jésus lui-même l'axe de leur proclamation, comme s'ils ne pouvaient annoncer le royaume sans parler d'abord de celui par qui le royaume s'est rendu présent. L'essentiel de l'Evangile se concentre ainsi sur l'identité christologique de Jésus ressuscité en tant que Messie et Fils de Dieu (voir Rm 1, 3-4).

2. *Réception du message ; vie communautaire à Jérusalem (2, 37-45)*

Après avoir présenté ce modèle de prédication, *Ac 2, 37-41 met maintenant en scène sous forme de questions-réponses les principes essentiels de l'accueil de T Évangile.* Dès lors que l'on croit à la proclamation christologique, que faut-il faire (2, 36-37) ? Pierre pose des exigences précises, puis fait une promesse. La *première* exigence est de « se repentir[554] ». Ac manifeste ainsi une continuité entre le début du ministère public de Jésus (où Jean Baptiste prêchait « un baptême de repentir » ; Le 3, 3 : *metanoia)* et les débuts de l'Église, entre la première exigence de la proclamation du royaume et la première exigence de la prédication apostolique.

Deuxièmement, Pierre exige que l'on soit baptisé pour le pardon de ses péchés (Ac 2, 38b). Bien que Jean Baptiste ait insisté pour que les gens reçoivent le baptême de repentir, Jésus ne l'avait pas fait puisque dans les trois premiers évangiles on ne le voit jamais baptiser[555]. Le pardon des péchés survenait en fait par la puissance de sa parole. Pour les Actes le pouvoir de Jésus sur le péché demeure, mais il est désormais exercé par le

baptême ; ainsi dans sa seconde exigence Pierre va-t-il au-delà du modèle posé du vivant de Jésus. Le baptême, en tant qu'acte public[556], est important pour notre réflexion ici : Pierre est présenté comme demandant au peuple de confesser de manière visible et vérifiable son accueil de Jésus. Cela équivaut à demander aux gens d'« adhérer ». Le concept israélite fondamental est que Dieu a choisi de sauver *un peuple,* et le renouvellement de l'alliance à la Pentecôte n'a pas changé ce fait. Il y a un aspect collectif du salut, et l'on est sauvé en tant qu'appartenant au peuple de Dieu. Le temps de l'Église commence, et l'importance de l'Église pour le dessein de Dieu découle directement de l'importance d'Israël.

Troisièmement, Pierre précise que le baptême doit se faire « au nom de Jésus Christ ». Le fait que Jean Baptiste baptisait et que Jésus lui-même fut baptisé par Jean fut certainement un facteur déterminant qui amena les disciples de Jésus à insister sur le baptême ; pourtant Ac 18, 24-19, 7 soutient qu'il existe une claire distinction entre le baptême de Jean et le baptême « au nom du Seigneur Jésus » (19, 5). Nous ne sommes pas certains des modalités de la pratique baptismale primitive ; mais « au nom de » signifie très probablement que le baptisé confessait qui était Jésus (et en ce sens le nommait)[557], par exemple « Jésus est Seigneur » ; « Jésus est le Messie (Christ) » ; « Jésus est le Fils de Dieu » ; « Jésus est le Fils de l'homme[558] ». De telles confessions baptismales expliqueraient pourquoi ces titres sont si communément appliqués à Jésus dans le NT.

Quatrièmement, après avoir formulé les exigences qui s'impose à ceux qui croient en Jésus, Pierre fait une promesse (2, 38-39) : « Vous recevrez alors le don du Saint Esprit, car c'est pour vous qu'est la promesse, ainsi que pour vos enfants, et pour tous ceux qui sont au loin, *en aussi grand nombre que le Seigneur notre Dieu les appellera.* » (Bien que les auditeurs soient appelés à changer de vie, la priorité dans la conversion appartient à Dieu.) Pierre et ses compagnons ont reçu l'Esprit saint, et maintenant ils promettent que ce même Esprit saint sera donné à tous les croyants. Selon les principes essentiels de la vie chrétienne, il n'y aura pas de citoyens de deuxième classe, et cette égalité dans la réception du don de l'Esprit se vérifiera quand les « gentils » seront baptisés (Ac 10, 44-48). Ce principe devra être rappelé quand on se chamaillera inévitablement à propos des préséances (1 Co 12).

Ac 2, 41 rapporte qu'un millier des auditeurs de Pierre répondirent à ses exigences et furent baptisés ; on nous décrit ensuite comment ils vivaient. La mémoire est très sélective, de sorte que nous avons une théologie de l'Église primitive autant qu'une référence à l'histoire. *Un résumé en 2, 42-47 énumère quatre traits de la vie communautaire des premiers croyants*[559]. Les premières années à Jérusalem (jusque vers 36) sont idéalisées comme le temps où les chrétiens[560] n'avaient qu'un même cœur (1, 14 ; 2, 46 ; 4, 24 ; 5, 12). Les quatre traits seront traités dans l'ordre suivant : *koinonia,* prières, fraction du pain, enseignement des apôtres.

Premièrement, la koinonia (« communion, communauté »). Nous avons vu que l'introduction du baptême incitait à « l'adhésion », de sorte que les croyants constituèrent rapidement un groupe. La grande fréquence du terme *koinonia* dans le NT (lié à *koinos,* « commun », comme dans le grec de la Koiné) montre que les croyants ressentaient fortement qu'ils avaient beaucoup en commun. La traduction la plus littérale est soit « communion », c'est-à-dire l'esprit qui unit les croyants, soit « communauté », c'est-à-dire le regroupement produit par cet esprit. En vérité, le mot *koinonia* peut refléter en grec un terme sémitique ancien désignant le groupe de juifs croyant en Jésus, comparable à l'autodésignation du groupe juif responsable des rouleaux de la mer Morte : le *Yahad,* 1' « unité »[561]. Un aspect important décrit dans les Actes est le partage volontaire des biens entre les membres de la communauté. Si les Actes exagèrent, par idéalisme (« tous les biens »), le fait qu'il y avait des biens en commun dans la communauté de Qumrân montre que l'existence de biens partagés est plausible dans un groupe juif convaincu que les derniers temps ont commencé et que la richesse de ce monde a perdu son sens[562]. Ce « socialisme chrétien » appauvrit-il la communauté de Jérusalem ? Paul parle des pauvres (chrétiens) de Jérusalem pour lesquels il quête (Rm 15, 26 ; Ga 2, 10 ; 1 Co 16, 1-3). La disponibilité de « gentils » d'Églises lointaines à partager une partie de leur richesse avec les judéo-chrétiens de Jérusalem était pour Paul une preuve tangible de la *koinonia* reliant les chrétiens entre eux - manifestation extérieure de la foi commune et du salut commun, cœur de la « communauté ». L'importance du maintien de cette communion est illustrée en Ga 2, 9, où Paul salue le succès de la discussion de Jérusalem au sujet des « gentils » (vers 49) : en fin de compte les chefs de l'Église de

Jérusalem leur tendirent la main, à lui et à Bamabé, en signe de *koinonia.* Pour Paul, on aurait démenti la notion même de l'unique Seigneur et de l'unique Esprit si la *koinonia* entre les Églises de juifs et de « gentils » avait été rompue [563].

Deuxièmement, les prières. Prier les uns pour les autres était un autre aspect de la *koinonia,* et les lettres pauliniennes témoignent éloquemment de sa prière constante pour les communautés qu'il avait fondées. Quelles étaient les formes de prières utilisées par les premiers juifs qui croyaient en Jésus ? Comme ils n'avaient pas cessé d'être juifs dans leur culte, ils continuèrent de dire les prières qu'ils connaissaient déjà, et les nouvelles furent élaborées en fonction des modèles juifs. Ac 2,42 doit certainement inclure parmi celles-ci les hymnes ou cantiques du récit lucanien de l'enfance, qui étaient très probablement des compositions chrétiennes adaptées par Luc et placées par lui sur les lèvres des premiers personnages de son évangile (p. 274 ci-dessus). Tout comme les hymnes juifs de son temps (exemples dans les livres des Maccabées et les manuscrits de la mer Morte) ils font écho à l'AT. En outre, les premiers chrétiens devaient avoir adopté le style de prière de Jésus, qu'il apparaît dans le Notre Père en Le 11, 2-4, dont quelques demandes évoquent des demandes des prières de la synagogue (p. 221 ci-dessus). Progressivement, la prière chrétienne se concentra sur le rappel et la louange de ce que Jésus avait fait, manifestant une prise de distance croissante.

Troisièmement, la fraction du pain. Les Actes nous montrent des premiers chrétiens comme Pierre et Jean se rendant fréquemment, voire quotidiennement, au Temple pour prier aux heures prescrites (2, 46 ; 3, 1 ; 5, 12.21.42). Cela implique que les premiers juifs qui croyaient en Jésus ne vécurent aucune rupture dans leur schéma cultuel ordinaire. La « fraction du pain » (vraisemblablement l'eucharistie) dut venir alors en plus, et non à la place, des sacrifices et du culte d'Israël. Noter la séquence en 2, 46 : « Jour après jour, d'un seul cœur, ils fréquentaient assidûment le Temple et rompaient le pain dans leurs maisons. » Comment les premiers chrétiens interprétaient-ils l'eucharistie ? Paul, écrivant au milieu des années 50 (1 Co 11, 23-26), mentionne un schéma eucharistique qui lui fut transmis (datant donc probablement des années 30) et dit : « Chaque fois en effet que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort

du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. » Le rappel de la mort du Seigneur *peut* faire écho au modèle juif de la représentation pascale (hébreu : *zikkarôn* ; grec : *anamnésis),* rendant présent à nouveau le grand acte salvifique, qui est passé de l'exode à la passion/résurrection. Le « jusqu'à ce qu'il vienne » reflète une perspective eschatologique visible dans le Notre Père et le *Marana tha* (« Seigneur, viens »), mais désormais liée à un repas sacré. Cette attente peut avoir eu un arrière-plan juif, car la communauté de Qumrân envisageait la présence du Messie au banquet des derniers temps. Le fait que Jésus ressuscité se soit rendu présent durant des repas (Le 24, 30.41-43 ; Jn 21, 9-13 ; Mc 16, 14), si bien que les disciples le reconnurent à la fraction du pain (Le 24, 35), peut être relié à la croyance en sa venue lors de la célébration de l'eucharistie[564]. Un repas sacré partagé seulement par ceux qui croyaient en Jésus était une manifestation essentielle de la *koinonia* et aida en fin de compte les chrétiens à se différencier distincts des autres juifs.

Quatrièmement, l'enseignement des apôtres. Les Écritures, en particulier la Loi et les Prophètes, faisaient autorité pour tous les juifs ; ce fut sans doute également vrai pour les premiers disciples du Christ. Ainsi, le premier enseignement chrétien devait être pour la plus grande partie un enseignement juif[565]. Les points sur lesquels Jésus avait modifié la Loi ou s'était distingué d'autres interprétations établies de la Loi furent gardés en mémoire et devinrent le noyau d'un enseignement particulier. En transmettant celui-ci, les prédicateurs chrétiens l'appliquèrent à des situations que Jésus n'avait pas connues [566] ; et cette forme élargie de ce qui provenait de Jésus est vraisemblablement ce que les Actes désignent par « enseignement des apôtres ». Cet enseignement, bien que secondaire par rapport à celui des Écritures juives, faisait autorité dans les points spécifiques qu'il abordait. Quand il fut consigné par écrit, les compositions qui virent le jour allaient devenir une deuxième série d'Écritures.

Les quatre traits caractéristiques de la vie communautaire de Jérusalem choisis par les Actes montrent à la fois une continuité avec le judaïsme et une différenciation entre les juifs croyant en Jésus et les autres. Ces aspects étaient en tension, tirant en des directions opposées : le premier maintenait les chrétiens à proximité de leurs frères juifs qu'ils rencontraient dans les réunions de la synagogue ; le second donnait à la *koinonia* chrétienne une

identité et une capacité d'autosuffisance. Des facteurs externes de rejet et de réaction se manifestèrent cependant avant que les chrétiens ne constituent un groupe religieux séparé repérable, et cette évolution forme le sujet des derniers chapitres des Actes. En attendant, les chapitres 3-5 utilisent les actions de Pierre et de Jean pour rapporter les premiers échanges avec les frères juifs (avant l'an 36).

3. *Activité, prédication, procès des apôtres (3, 1-5, 42)*

Les résumés en 2,43 (prodiges accomplis par les apôtres) et 2,46 (fréquentation quotidienne du Temple) préparent la voie au *récit dramatique de la guérison d'un impotent quand Pierre et Jean montent au Temple (3, 1-10).* Jésus avait inauguré son ministère en manifestant à la stupéfaction de tous la puissance de guérison du royaume de Dieu (Le 4, 31-37) ; maintenant Pierre et les apôtres reprennent la même tâche avec le même pouvoir. La guérison intervient « au nom de Jésus Christ le Nazôréen » (Ac 3, 6), c'est-à-dire qu'elle s'accomplit par la puissance du Christ céleste, et non par une quelconque autosuffisance des apôtres. « Et par la foi en son nom, à cet homme [impotent] que vous voyez et que vous connaissez, ce nom même a rendu la force » (3, 16)[21].

Le récit lucanien du ministère de Jésus combinait guérisons et paroles ; ici, selon un schéma similaire, *la guérison par Pierre est suivie d'un discours (3, 11-26).* Ce discours vise à illustrer la présentation de Jésus aux juifs. Comme lors de la prédication de Pierre à la Pentecôte [567] [568], il combine des échos de l'AT et ce que Dieu a fait en Jésus. Si le discours de Pentecôte s'ouvrait sur la prophétie de Joël, accomplie par ce qui s'était produit ce jour-là, celui-ci s'achève (3, 22-26) avec la promesse faite par Moïse en Dt 18, 15 que Dieu enverrait un prophète semblable à lui, qu'il faudrait écouter. En 3, 19 l'exigence « Repentez-vous et convertissez-vous » *(metanoein)* réapparaît à nouveau, mais cette fois-ci de manière plus précise. Les juifs de Jérusalem avaient livré et renié Jésus, serviteur de Dieu, devant Pilate, alors que celui-ci était décidé à le relâcher (3, 13 = Le 23, 16) ; ils avaient accusé le Saint et le Juste et réclamé la grâce d'un assassin (3, 14 = Le 23, 18-19.25 : Barabbas). Mais, comme leurs chefs, ils avaient agi ainsi par ignorance (3, 17 = Le 23, 34a)[569] ; aussi une deuxième chance leur est-elle offerte : la conversion. Face à la prédication apostolique, l'ignorance n'est cependant plus une excuse, et le changement

du cœur et de l'esprit est nécessaire si l'on veut accueillir Jésus comme le Messie lorsqu'il descendra des cieux (Ac 3, 19-21). Les Actes mentionnent ensuite la conversion d'un grand nombre de personnes, mais pas de la majorité des chefs juifs.

La prédication apostolique et son succès (4, 4 : cinq mille) soulève la colère et conduit à *l'arrestation de Pierre et de Jean (4, 1-22)*. L'attitude de Jésus face à la résurrection avait soulevé l'opposition des sadducéens, « qui disent qu'il n'y a pas de résurrection » (Le 20, 37-38) ; maintenant les prêtres et les sadducéens sont irrités que Pierre et Jean aient annoncé en la personne de Jésus la résurrection des morts (Ac 4, 2). Une réunion du Sanhédrin, des chefs, des anciens, des scribes, des grands prêtres, est convoquée pour les faire comparaître (4, 5-6), tout comme un Sanhédrin des anciens du peuple, des grands prêtres et des scribes avait été convoqué contre Jésus (Le 22, 66). (Dans aucun des deux cas les pharisiens ne sont mentionnés comme directement impliqués, ce qui peut être historique.) Les interrogateurs se concentrent sur le miracle, et demandent : « Par quel nom avez-vous fait cela ? » - question qui prépare la réponse de Pierre : « Par le nom de Jésus Christ le Nazôréen, celui que vous, vous avez crucifié, et que Dieu a ressuscité des morts... Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés » (Ac 4, 10.12).

Étonnés de l'audace de la proclamation religieuse des apôtres, qui n'étaient ni des gens cultivés en matière de religion, ni formellement instruits de la Loi de Moïse[570], les sanhédrites embarrassés coupent court au débat et ordonnent arbitrairement à Pierre et Jean de ne plus parler au nom de Jésus (4, 18). Moins de deux mois plus tôt, dans la maison du grand prêtre Pierre avait renié Jésus par trois fois ; maintenant, devant une escouade de grands prêtres il ne peut se taire au sujet du Christ (4, 19-20). Dans les évangiles, seul Le (22, 31-32) avait montré Jésus priant pour que, bien que Satan veuille cribler Pierre et les autres comme du froment, la foi de Pierre ne défaille pas et qu'il revienne affermir ses frères. Nous assistons ici à l'accomplissement de cette prière quand Pierre et Jean sortent la tête haute du Sanhédrin pour rapporter aux autres ce qui s'est passé - rapport consistant en une *prière triomphale de louange à Dieu (4, 23-31)* où les forces qui avaient été alignées à Jérusalem contre Jésus (Hérode et Pilate, les « gentils », et les « peuples » d'Israël) sont comparées à celles qui

menacent désormais les disciples. Tous les croyants sont remplis de l'Esprit saint et, ainsi fortifiés, se mettent à annoncer la Parole de Dieu avec assurance (4, 31)[571].

Pour démontrer que les disciples de Jésus ne faisaient qu'un seul cœur et un seul esprit, *un résumé (4, 32-35)* souligne quelques traits semblables à ceux du résumé de 2, 42-47, en particulier la mise en commun des biens *(koinos).* Deux exemples suivent. Le premier évoque *Bamabé (4, 36-37),* qui vendit un champ et apporta l'argent aux apôtres pour contribuer au fonds commun. Outre qu'elle illustre positivement l'esprit de la *koinonia,* cette mention prépare la suite du récit. Bamabé est un lévite, et Ac 6, 7 nous dira que de nombreux prêtres (issus de la tribu de Lévi) devinrent des croyants. De plus, Bamabé est Chypriote ; or, quand plus tard à Antioche il deviendra missionnaire avec Paul, c'est à Chypre qu'ils se rendront d'abord (13, 1-4).

L'autre exemple, celui *d'Ananie et Saphire (5,* 7-77), est négatif et illustre le châtiment divin qui menace ceux qui violent la pureté de la communauté primitive. Aucune histoire ne rend mieux compte de la mentalité Israélite des premiers croyants. Les Douze étaient appelés à s'asseoir sur des trônes pour juger Israël (Le 22, 30) ; ici, Pierre prononce un jugement sur l'Israël nouveau. Dans l'AT (Jos 7) la tentative d'Israël d'entrer victorieusement, au-delà de Jéricho, au cœur de la Terre promise, avait été entravée parce qu'Akân avait dérobé pour lui-même des biens consacrés à Dieu. Sa faute avait amené Dieu à juger qu'Israël avait péché et devait être purifié. Après la mise à mort d'Akân et la destruction par le feu de ses biens, et seulement alors, Israël avait pu se comporter en peuple qui devait être parfait comme Dieu est parfait. De même l'Israël nouveau est profané par la fraude sur des biens destinés au fonds commun. Satan, qui était entré en Judas, l'un des Douze, pour l'amener à livrer Jésus (Le 22, 3-4), est ici entré dans le cœur d'Ananie, un croyant en Jésus, pour le faire mentir à l'Esprit saint (Ac 5, 3). L'impureté est éradiquée par le jugement de Pierre qui accomplit l'action inexorable de Dieu. C'est en décrivant la crainte suscitée par cette intervention que les Actes emploient pour la première fois le mot « Église » (5, 11)[572].

La *deuxième confrontation des apôtres avec le Sanhédrin (5, 12-42),* en bonne partie parallèle à la première, illustre le goût de l'auteur pour des

passages symétriquement redoublés, procédé visant à donner plus d'intensité à une démonstration. Cette fois-ci il ne s'agit pas d'une guérison, mais de nombreux signes et prodiges. Des gens de plus en plus nombreux venaient des villages voisins de Jérusalem amener leurs malades pour qu'ils soient guéris par les apôtres, en particulier par Pierre. Les grands prêtres et les sadducéens font une fois de plus arrêter les apôtres, mais ils sont floués quand un ange ouvre à ceux-ci les portes de la prison et qu'ils retournent au Temple - délivrance parfaitement ironique si l'on songe que les sadducéens ne croyaient pas aux anges. Aussi la séance du Sanhédrin convoquée pour interroger les apôtres débouche-t-elle sur une nouvelle arrestation ; et comme pour l'arrestation de Jésus (Le 22, 6), on prend bien soin d'éviter de soulever le peuple (Ac 5, 26). Pierre défie le grand prêtre par ces mots mémorables : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes », puis il prononce une prédication christologique comme s'il espérait convertir le Sanhédrin (5, 30-32).

La fureur qu'il suscite va jusqu'à pousser les sanhédrites à projeter la mort des apôtres (5, 33), mais elle cède devant l'intervention du célèbre pharisien Gamaliel I (qui vivait sans doute à Jérusalem à cette époque). Les spécialistes n'ont jamais cessé de débattre sur l'historicité de cette partie de la scène[573]. Mais sa place dans le scénario lucanien est encore plus importante. Les Actes n'avaient pas mentionné les pharisiens comme étant opposés aux disciples de Jésus ; et voilà que le pharisien Gamaliel se fait l'avocat de la tolérance envers eux[574]. Proposant des exemples d'autres mouvements qui ont échoué, il résume la situation : « Si leur œuvre vient des hommes, elle se détruira d'elle-même ; mais si vraiment elle vient de Dieu, vous n'arriverez pas à les détruire[575]. » L'avis de Gamaliel l'emporte. Les apôtres sont certes fouettés, mais relâchés ; et le Sanhédrin adopte tacitement la politique de ne plus s'occuper d'eux alors qu'Ils continuent jour après jour de prêcher le Christ publiquement et en privé (5,42).

4. *Les hellénistes : tolérance ; procès et martyre d'Étienne (6, 1-8, la)*[576] [577]

Après la séance du Sanhédrin où Gamaliel s'était exprimé, le livre des Actes ouvre (vers 36 ?) une période durant laquelle, sauf pendant le bref règne du roi juif Hérode Agrippa I (41-44 ; Ac 12, 1-23), la branche de

l'Église de Jérusalem étroitement associée aux Douze n'est pas persécutée[31]. (Cette période s'achèvera en 62 quand Jacques, frère du Seigneur et chef de l'Église de Jérusalem, sera mis à mort.) Cela est vraisemblable, puisque durant ces années (36-40, 45-62) Paul a pu se rendre au moins trois fois à Jérusalem et rencontrer les chefs de l'Église sans avoir à le faire en secret.

Cependant, l'éloignement de la menace extérieure ne signifiait pas que tout allait bien. Soudain, après le tableau d'une Église animée d'un seul cœur, *6, 1-6 parle de division entre les chrétiens de Jérusalem,* division qui causera la persécution d'une partie d'entre eux et conduira finalement à une grande entreprise missionnaire. Ac s'inspire probablement ici d'une ancienne tradition, et le récit est sommaire. La mise en commun des biens n'est plus signe de *koinonia,* car au sein de la communauté de Jérusalem deux groupes de juifs croyants se les disputent. Pourquoi ? En désignant un des deux groupes comme celui des « hellénistes » (de style grec), dont les chefs ont des noms grecs (6, 5), on laisse supposer que c'étaient des juifs parlant (seulement ?) grec, élevés dans la culture gréco-romaine. On en déduit *a contrario* que l'autre groupe, celui des « hébreux », parlait araméen ou hébreu (parfois aussi grec) et était davantage de culture juive[578]. Au-delà de la différence culturelle il y avait apparemment aussi une différence théologique. Pour les apôtres, qui étaient clairement des hébreux, leur foi en Jésus ne leur avait pas fait abandonner leurs habitudes cultuelles au Temple (2, 46 ; 3, 1 ; 5, 12.21). Or, Étienne, qui deviendra le chef des hellénistes, parle comme si le Temple n'avait plus aucun sens (7, 48-50). En fait, nous savons que les juifs de cette période étaient sévèrement divisés au sujet du Temple de Jérusalem comme unique lieu sur terre où offrir le sacrifice à Dieu ; et il n'est donc pas invraisemblable que des juifs de convictions opposées sur ce problème aient pu devenir croyants en Jésus. En tout cas, le désaccord entre ces chrétiens de Jérusalem se traduisait sur le plan financier (comme depuis lors dans toutes les dissensions internes de l'Église) ; en effet les hébreux (certainement le plus grand groupe) s'efforçaient de pousser les hellénistes à rentrer dans le rang en coupant les vivres à leurs veuves, lesquelles dépendaient probablement totalement de ce soutien.

Devant cette situation, les Douze convoquent « l'assemblée » des disciples (peut-être un terme technique pour désigner ceux qui avaient le droit de vote) pour régler le problème. Dans cette séance les Douze évitent les solutions simples et évidentes. Bien que hébreux eux-mêmes, ils n'exigent pas des hellénistes qu'ils rentrent dans le rang ou qu'ils partent. Ils refusent même de prendre en charge l'administration du fonds commun ; de façon plus précise, ils refusent de « servir aux tables[579] » pour assurer une répartition équitable de la nourriture. Ils souhaitent plutôt permettre aux hellénistes d'avoir leurs propres dirigeants et administrateurs du fonds commun.

Cette brève scène suscite d'importantes réflexions. *Premièrement,* nulle part n'est présenté de manière aussi claire le rôle unique des Douze dans le maintien de la plénitude du nouveau peuple de Dieu. En effet, ils préservent la *koinonia,* en faisant en sorte que les hellénistes demeurent des frères et des sœurs en Christ pleinement reconnus.

Deuxièmement, l'acceptation de la suggestion faite par les Douze représentait dans l'Église primitive une décision en faveur du pluralisme, et de ce que nous appelons aujourd'hui « la hiérarchie de la vérité ». Les désaccords culturels et théologiques existant à Jérusalem entre hébreux et hellénistes étaient implicitement jugés moins importants que leur commune foi en Jésus. La plupart de ceux qui croient en Jésus décidèrent très tôt qu'il valait mieux tolérer certaines différences dans la pratique et la pensée plutôt que de détruire une *koinonia* fondée sur l'adhésion au Christ (mais voir n. 23 ci-dessus).

Troisièmement, en termes de structure ecclésiale, Jésus n'avait laissé aucun plan concernant la manière dont devait être administrée la communauté de ceux qui croyaient en lui. À l'époque décrite en Ac 6 (vers 36 ?) les croyants étaient de plus en plus nombreux et débattaient entre eux - deux facteurs sociologiques qui suscitent toujours un besoin de définir plus clairement l'autorité. Ainsi voyons-nous sept hommes devenir des administrateurs pour les croyants hellénistes. Probablement en est-il de même pour la communauté des hébreux, car dorénavant, à côté des apôtres, Jacques (le frère du Seigneur) et les anciens (presbytres) apparaissent comme des autorités à Jérusalem (Ac 11, 30 ; 12, 17 ; 15, 2 ; 21, 18). Le choix d'administrateurs en 6, 6 s'effectue dans un contexte de prière et

d'imposition des mains. Bien que le développement de la structure ecclésiale reflète une nécessité sociologique, dans la conception chrétienne le Saint Esprit donné par le Christ ressuscité guide l'Église de manière telle que l'évolution des structurés apparaît comme l'incarnation de la volonté de Jésus Christ pour son Église.

Quatrièmement, comme cela est décrit dans les Actes, les Douze firent une bonne proposition, approuvée par « l'assemblée » de la communauté de Jérusalem. Néanmoins, aucun des participants à cette rencontre ne pouvait prévoir jusqu'où mènerait cette décision[580]. En maintenant les hellénistes au sein de la *koinonia* chrétienne la communauté de Jérusalem devenait désormais responsable des actes et de la prédication des chefs hellénistes. Or, si les grands prêtres et le Sanhédrin avaient implicitement décidé de tolérer à contrecœur ceux qui croyaient au Christ ressuscité, cela ne signifiait pas qu'ils toléreraient de la part des croyants en Jésus des attaques contre le Temple, pas plus qu'ils ne les toléraient d'autres juifs.

Un *résumé (6,7)* sur l'expansion de la parole de Dieu et la conversion de prêtres prépare au *conflit dont Étienne est le centre (6, 8-8, la).* Chef des hellénistes, Étienne soulève l'opposition dans une synagogue fréquentée largement par des juifs étrangers. Ils le traînent devant un Sanhédrin et lancent une (fausse) accusation au sujet du message qu'il prêche - en gros des paroles contre Moïse et la Loi, et plus précisément le rappel de la destruction du sanctuaire du Temple par Jésus. Dans son long discours (7, 2-53) en réponse à l'accusation à propos du Temple, Étienne formule cette conviction décisive : « Le Très-Haut n'habite pas dans des demeures faites de main d'homme » (7, 48).

Si les Actes rapportent des discours de Pierre et de Paul, aucun n'est aussi élaboré que celui d'Étienne[581]. Son panorama de l'histoire du salut, d'Abraham à l'entrée d'Israël en Terre promise sous Moïse et Josué, a fasciné les exégètes ; on y trouve en effet des éléments qui semblent échapper à l'interprétation courante de l'AT. Certains y ont même vu le reflet d'un arrière-fond samaritain[582] cohérent avec la mission en Samarie qui sera bientôt entreprise par les hellénistes. Les derniers versets sont étonnamment polémiques de la part d'un prévenu, puisque Étienne accuse ses auditeurs d'avoir livré et assassiné Jésus le juste comme leurs pères avaient persécuté les prophètes. Il n'est guère surprenant qu'une telle

accusation ait porté à son comble la fureur contre Étienne : il est chassé de la ville et lapidé à mort (7, 54-60). La scène est hautement significative, non seulement parce qu'Étienne est le premier martyr chrétien, mais aussi parce que la mort d'Étienne dans les Actes correspond étroitement à celle de Jésus en Le. Les deux récits parlent du Fils de l'homme assis à la droite de Dieu (Le 22, 69 ; Ac 7, 56) ; tous deux prient pour le pardon des bourreaux (Le 23, 34a ; Ac 7, 60) ; dans les deux cas celui qui va mourir confie son âme à Dieu (Le 23, 46 ; Ac 7, 59). A travers le personnage de Pierre le livre des Actes avait montré la continuité avec le ministère de guérison et de prédication de Jésus ; à travers le personnage d'Étienne il montre la continuité avec la mort de Jésus. Et de même que la mort de Jésus n'était pas le point final, puisque les apôtres devaient recevoir l'Esprit pour continuer l'entreprise, la mort d'Étienne ne sera pas la fin : un jeune homme nommé Saul est là qui observe (7,58). Il consent à cette mort (8, la), mais selon la providence de Dieu il poursuivra l'œuvre d'Étienne.

Missions en Samarie et en Judée (8, 1b-12, 25)

1. *Dispersion hors de Jérusalem ; Philippe et Pierre en Samarie (8, lb-25)*

Ac 1, 8 avait tracé le plan divin de l'évangélisation : « Vous serez mes témoins à Jérusalem et dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. » Après avoir entendu le témoignage *(martyria)* porté à Jérusalem et culminant dans le martyre d'Étienne, nous entendons maintenant prêcher dans les deux autres régions, les hellénistes étant dispersés dans toute la Judée et la Samarie (8, 1b ; 9, 31)[583]. Le départ de Jérusalem pour prêcher à un public plus vaste, un grand pas en avant, est non le résultat d'une planification, mais de la persécution. Les expulsés qui deviennent missionnaires des autres régions sont les hellénistes, les chrétiens les plus radicaux quant au rapport avec le culte du Temple juif. L'activité missionnaire proprement dite aurait pu faire preuve d'une certaine neutralité à l'égard du judaïsme, mais avec les hellénistes comme porte-parole elle devait fatalement devenir une force centrifuge. Leurs convertis à Jésus se détacheraient progressivement des traits essentiels du culte juif.

Selon Ac 8, 5 les hellénistes se rendent chez les Samaritains, et commencent ainsi à prêcher Jésus à des non-juifs. (Plus tard [11, 19-20] en

Phénicie, à Chypre et à Antioche certains prêcheront aux « gentils ».) Les hellénistes étaient idéalement préparés à évangéliser la Samarie, puisque les Samaritains n'acceptaient pas le Temple de Jérusalem comme seul lieu de culte [584]. Leur proclamation réussie séduit Simon le magicien[585]. Mais c'est Pierre qui va s'opposer à lui, et non Philippe, le successeur helléniste d'Étienne ; car l'Église de Jérusalem, ayant entendu parler du succès des hellénistes, avait envoyé Pierre et Jean pour que les Samaritains puis sent recevoir l'Esprit saint[586]. Simon aurait voulu acheter le pouvoir des apôtres, donnant ainsi à son nom l'immortalisation peu flatteuse de la « simonie ». Pierre le met au défi de se repentir ; mais à la différence de la prière d'Étienne en faveur de ses adversaires, cet appel au repentir est nuancé par un doute sur la possibilité pour Simon de se convertir réellement (8, 22-23). De retour vers Jérusalem Pierre et Jean prêchent eux aussi aux Samaritains (8, 25).

2. *Philippe et l'eunuque éthiopien sur la route de Gaza (8, 26-40)*

Une autre évangélisation des hellénistes a lieu dans la partie sud de la Judée, nouvelle extension géographique. L'eunuque éthiopien, ministre de Candace[587], vient d'une région lointaine d'Afrique (sans doute pas l'Éthiopie moderne, mais le Soudan ou la Nubie, au sud de l'Égypte - l'une des « extrémités du monde »). Il est en train de lire Isaïe, et l'aptitude de l'helléniste Philippe à interpréter le prophète en vue d'expliquer le Christ poursuit l'interprétation des Écritures par Jésus ressuscité (Le 24, 27.44-45). Bien que Dt 23, 2 (1) refuse aux eunuques l'accès à l'assemblée d'Israël, Philippe n'hésite pas à répondre à la requête de celui-ci, qui lui demande d'être baptisé dans la communauté de l'Israël nouveau. (Philippe agissait- il en fonction de la bienveillance eschatologique d'Is 56, 3-5 envers les eunuques ?). Cette ouverture nous prépare à l'admission des « gentils » et, en guise de transition, le livre des Actes parle maintenant de Saul/Paul, qui sera le grand témoin auprès des « gentils ».

3. *Saul en route vers Damas ; Retour à Jérusalem et à Tarse (Ac 9, 1-30)*

Après avoir raconté ici le récit de la conversion de Saul/Paul, l'auteur le rapportera deux fois encore sur les lèvres mêmes de Paul dans ses plaidoyers (22, 3-21 ; 26, 2-23)[588]. Dans ces versions plus tardives la vocation à évangéliser les « gentils » sera combinée avec le récit de la

conversion. L'auteur se contente ici de procéder par étapes : Ananie, qui soigne et baptise Saul, est mis au courant de sa mission future, mais pas Saul lui-même. Clairement, pourtant, parce que tout cela doit s'accomplir par l'intermédiaire de cet « instrument de choix » (9, 15), le livre des Actes manifeste un grand intérêt à raconter la dramatique conversion de Paul, effectuée par Jésus lui-même [589]. Les touches dramatiques du récit sont superbes, par exemple la personnalisation de l'hostilité de Saul en 9, 4 : « Saul, Saul, pourquoi *me* persécutes-tu ? » La répugnance d'Ananie à avoir quelque chose de commun avec Saul en dépit des instructions du Seigneur met en relief la transformation de Saul, persécuteur véritablement redoutable. Ac rapporte avec soin que Saul reçut l'Esprit saint (9, 17), puisque la proclamation de Paul finira par être aussi puissante que celle de Pierre et des autres, qui avaient reçu l'Esprit à la Pentecôte. De façon significative, en harmonie avec l'accent déjà rencontré dans les Actes sur la foi en Jésus Christ, le nouveau converti prêche que « Jésus est le Fils de Dieu » (9, 20). Ac pose aussi les bases de l'activité future de Barnabé avec Paul en nous disant que Barnabé soutint Paul contre ceux qui, à Jérusalem, n'arrivaient pas à croire que le persécuteur eût vraiment changé[590]. Probablement sous la contrainte d'une chronologie réelle, Ac diffère les activités de Saul/Paul les plus connues en disant qu'il retourna à Tarse (9, 30) ; sa grande mission sera décrite plus tard, après que l'auteur nous en aura dit davantage sur Pierre. A l'aide d'un procédé narratif, le chevauchement des deux personnages sert à montrer que tous deux prêchent le même Evangile.

4. *Pierre à Lydda, Joppé, Césarée, et retour à Jérusalem (9, 31-11, 18)*

Le premier des Douze était le porte-parole de l'activité missionnaire apostolique à Jérusalem (Ac 2-5) ; mais quand l'Église commença à grandir en Judée et en Samarie, les hellénistes et Saul prirent une place centrale (Pierre étant invoqué surtout pour affronter Simon le magicien). Maintenant, cependant, l'Église étant en paix *(9, 31 : un résumé de transition),* Pierre revient au premier plan. Nous avons vu qu'au nom de Jésus Pierre pouvait guérir et prêcher. La *guérison d'Énée le paralytique à Lydda (9, 32-35)* avec le commandement « Lève-toi » évoque de très près la guérison du paralytique par Jésus (Le 5, 24-26). De plus près encore, *la résurrection de Tabitha à Joppé (9, 36-43)* ressemble à l'action de Jésus

ressuscitant la fille de Jaïre (Le 8,49-56)[591]. Aucun pouvoir n'a donc été ôté à l'Église, pas même sur la mort. Mais maintenant, nous allons passer des parallèles avec le ministère de Jésus à un domaine nouveau. L'évangile lucanien commençait et se terminait en effet au Temple de Jérusalem. Or, ce que va faire Pierre inaugure une chaîne d'actions qui finira par éloigner le christianisme du judaïsme, vers les « gentils[592] » et vers Rome, qui représentait les extrémités de la terre.

En 10, 1-48 l'auteur raconte à la troisième personne comment Pierre est conduit par l'Esprit à baptiser Corneille (et sa maisonnée), un « gentil » qui participait aux prières de la synagogue et acceptait les exigences morales du judaïsme[593 594]. *En 11, 1-18,* quand il défend son comportement devant les chrétiens de Jérusalem, *Pierre répète à la première personne ce qui s 'est passé.* (Comme pour les répétitions du récit de la conversion de Paul, celle-ci signale l'importance capitale de ce récit.) Il y a six subdivisions dans le récit des Actes :

a) 10, 1-8 : le pieux centurion Corneille reçoit à Césarée la vision d'un ange de Dieu qui lui dit de se rendre à Joppé chez Simon surnommé Pierre ;

b) 10, 9-16 : à Joppé Pierre reçoit une vision : elle lui dit par trois fois que les aliments traditionnellement considérés comme rituellement impurs ne le sont pas ;

c) 10, 17-23a : perplexe, Pierre reçoit les hommes envoyés par Corneille, qui lui demandent de venir chez celui-ci ;

d) 10, 23b-33 : Corneille reçoit Pierre et ils comparent leurs visions ;

e) 10, 34-49 : Pierre prononce un discours devant des incirconcis, et l'Esprit saint descend sur eux, si bien que Pierre ordonne de les faire baptiser ;

f) 11, 1-18 : de retour à Jérusalem, Pierre doit justifier sa conduite audacieuse.

Parce qu'aussi bien Corneille que Pierre bénéficient de révélations célestes, les lecteurs sont supposés reconnaître que ce qui se passe ici est uniquement dû à la volonté de Dieu. Une telle insistance s'imposait sans doute en raison de la nature controversée des deux problèmes en cause. Premièrement, les chrétiens étaient-ils liés aux règles juives de la nourriture casher ? La thèse selon laquelle tous les aliments sont aux yeux de Dieu rituellement purs (10, 15) constituait une rupture décisive par rapport à la pratique juive, rupture maintenant soutenue non seulement par les

hellénistes radicaux, mais par le premier des Douze. Progressivement, la mesure selon laquelle un vin nouveau ne peut être mis dans de vieilles outres (Le 5, 37) devenait évidente. Les exégètes modernes, juifs et chrétiens, qui étudient l'histoire de cette première période et regrettent le profond fossé qui s'est ouvert entre christianisme et judaïsme, suggèrent souvent que s'il y avait eu au I^er^ siècle plus de tolérance et de compréhension de part et d'autre, on aurait pu éviter la rupture. Certaines indications du NT laissent supposer pourtant que les *implications radicales* de Jésus étaient réellement inconciliables avec les grands principes et les pratiques du judaïsme[595].

Deuxièmement, les « gentils » doivent-ils être circoncis pour recevoir le baptême et la grâce du Christ[596] ? Implicitement ou explicitement, ceux qui insistaient pour que les « gentils » soient circoncis (c'est-à-dire deviennent juifs) estimaient que le fait d'être juif était prioritaire sur la foi au Christ en termes de grâce divine. Or, c'est ce que Pierre semble rejeter dans ses paroles comme dans ses actes (10, 34-49). Les spécialistes discutent de l'historicité de cette présentation de Pierre comme le premier à avoir accepté des « gentils » incirconcis dans la *koinonia* chrétienne. On peut soutenir à partir de 11, 19-20 que les hellénistes furent les premiers à agir ainsi, et plus tard Paul fut évidemment le plus grand promoteur de cette pratique. Mais comme Paul présente Pierre (ou Céphas) fréquentant les « gentils » à Antioche (Ga 2, 11-12) et peut-être à Corinthe (1 Co 1, 12 ; 9, 5), il se pourrait qu'à l'arrière-plan des Actes figure le souvenir que, parmi les chefs de Jérusalem, Pierre avait été le premier à manifester cette ouverture, d'où la capacité de Pierre ou de son image à séduire les deux camps de la communauté chrétienne[597]. En tout cas Ac 10, 44-48 décrit l'accueil de Corneille comme un pas décisif, accompagné d'une effusion de l'Esprit qui se traduit par un parler en langues, semblable à la Pentecôte : le commencement de l'Église des « gentils » est comparable au commencement de l'Église du nouvel Israël[598].

Le caractère radical de ce que Pierre avait fait et proclamé est contesté en 11, 2-3 par des compatriotes de l'Église de Jérusalem : « Pourquoi es-tu entré chez des incirconcis et as-tu mangé avec eux ? » On ne sait pas clairement si ce parti chrétien de la circoncision était en fait totalement opposé à la conversion des « gentils » à la foi au Christ, ou s'il soulignait

simplement que les « gentils » ne pourraient être convertis qu'après être devenus juifs. Pierre répond à ce parti en racontant ses visions et la venue de l'Esprit sur la maison de Corneille. Cet argument existentiel fait taire le parti de la circoncision (pour le moment) et mène à l'acceptation des « gentils » dans les groupes judéo-chrétiens existants (11, 18). Mais le problème n'est pas totalement résolu, comme Ac 15 le montrera après avoir rapporté une mission chez les « gentils ».

L'attention se tourne maintenant de l'Église de Jérusalem vers *l'Église d'Antioche (11, 19-26),* où les disciples de Jésus furent appelés chrétiens pour la première fois, nom par lequel ils seront dorénavant connus. Mettant en œuvre sa technique de la simultanéité, l'auteur reprend ici l'histoire des hellénistes interrompue au chapitre 8 quand ils avaient été dispersés de Jérusalem vers la Samarie. On nous dit (tardivement) qu'ils étaient allés également en Phénicie, à Chypre et à Antioche (en Syrie), prêchant d'abord aux seuls juifs, puis progressivement aussi aux « gentils ». Bien qu'un chrétien hébreu comme Pierre ait accepté une famille de « gentils » dans la communauté, apparemment l'effort le plus vigoureux pour convertir les « gentils » fut d'abord celui des hellénistes. Quand Jérusalem l'apprit, Barnabé fut envoyé à Antioche pour apprécier la situation ; il l'approuva (11, 22-23). Il alla à Tarse chercher Saul, dont on n'avait plus entendu parler depuis 9, 30, et le ramena à Antioche. Ainsi, si l'Église de Jérusalem en la personne de Pierre avait fait le premier pas pour admettre quelques « gentils », Antioche se développait comme le deuxième grand centre chrétien, plus fermement engagé dans la mission[599].

Le développement de la base d'Antioche fut une grâce, car à ce moment précis Jérusalem et la Judée étaient durement frappés par *une famine annoncée par Agabus (11, 27-30)* et par un changement de la situation politique, le gouvernement direct de Rome ayant été remplacé en 41-44 par un royaume juif, avec pour conséquence *la persécution des chrétiens sous Hérode Agrippa I (12, 1-23).* La famine offrait aux croyants d'Antioche l'occasion de manifester la *koinonia* par l'envoi de secours aux frères de Judée dans le besoin ; la persécution offrait aux chrétiens de Jérusalem celle de témoigner par le martyre : Jacques, fils de Zébédée, frère de Jean et l'un des Douze, fut mis à mort[600]. Alors que jusqu'ici il y avait en Lc-Ac une tendance à distinguer le peuple juif (plus favorable à Jésus) de ses

dirigeants, 12, 3.11 associe le peuple juif à l'hostilité antichrétienne d'Hérode. En fait, les lecteurs étaient préparés à une situation où judaïsme et christianisme n'étaient plus seulement distincts, mais hostiles.

L'arrestation de Pierre constitue une grave menace ; mais Dieu intervient en envoyant un ange le libérer, tout comme il était intervenu par l'intermédiaire d'un ange pour le délivrer quand il fut arrêté par le Sanhédrin (5, 19). Plus tard un séisme libérera Paul quand il sera en prison à Philippes (16, 26). Ces interventions divines montrent l'attention de Dieu aux grands hérauts de l'Évangile[601]. Le fait que Pierre, après avoir échappé à Hérode, « s'en alla dans un autre endroit » (12,17) a donné naissance à la tradition sans doute fausse, selon laquelle Pierre serait alors allé à Rome et y aurait fondé l'Église. Et le fait qu'en quittant Jérusalem il ait envoyé prévenir Jacques (le « frère » de Jésus mais pas un des Douze) a été interprété, faussement aussi, comme une transmission du pouvoir sur l'Église (et même de la primauté) à Jacques. Il faut pourtant distinguer les rôles des deux hommes : Pierre, le premier des Douze à avoir vu Jésus ressuscité, est toujours nommé en tête et joue dans l'ensemble de l'Église un rôle unique de ce fait, mais il n'y a aucun indice que Pierre ait jamais été administrateur local de l'Église de Jérusalem - fonction rejetée par les Douze en 6, 2. Dès qu'un rôle administratif fut instauré pour le groupe des hébreux de l'Église de Jérusalem, Jacques l'occupa probablement, et logiquement, puisqu'il était lié à Jésus par des liens de parenté[602]. En tout cas, le départ de Pierre de Jérusalem ne fut pas définitif puisqu'il était de retour dans cette ville à l'époque de la rencontre décrite en Ac 15 (vers 49). Ac conclut le récit coloré de la persécution manquée en décrivant (12, 23) la mort horrible, en 44, du roi Hérode Agrippa rongé par les vers. Le rapprochement est évident avec la mort du grand ennemi d'Israël, Antiochus Épiphane, en 2 M 9, 9. Les deux récits sont des interprétations théologiques de la mort soudaine : ceux qui osent lever la main sur le peuple de Dieu connaissent le châtiment divin.

Les récits de *la famine et de la persécution à Jérusalem s'achèvent sur une note triomphale (12, 24-25)* : le persécuteur est tombé ; la parole de Dieu croît et se multiplie ; Bamabé et Saul ramènent Jean-Marc (l'évangéliste ? - p. 200-202 ci-dessus) à Antioche.

Missions de Barnabe et Saul pour la conversion des « gentils » ; APPROBATION À JÉRUSALEM (13, 1-15, 35) [603]

1. *L'Église d'Antioche envoie Barnabé et Saul ; mission à Chypre et en Asie Mineure du Sud-Est (13, 1-14, 28)*

Cette section commence par *une brève description de l'Église d'Antioche (13,1-3).*

Si Jérusalem avait les apôtres (c'est-à-dire les Douze), Antioche a des prophètes et des docteurs, parmi lesquels Ac situe Bamabé et Saul[604]. Bamabé est nommé le premier, Saul le dernier ; c'est durant cette mission que le nom de Paul commence à être utilisé régulièrement à la place de Saul, en même temps que l'ordre entre Paul et Bamabé est inversé (par exemple 13, 13.43). En d'autres termes, le grand héraut de l'Évangile va trouver son identité et son statut durant cette mission.

On nous dit que les prophètes et les docteurs antiochiens « célébraient le culte *[leitourgein]* du Seigneur et jeûnaient ». Comme annoncé en Le 5, 34-35, le temps est venu où l'époux a été enlevé et où le jeûne est devenu un trait de l'Église primitive. En quoi consistait le culte liturgique ? Était-ce l'eucharistie[605] ? Dans ce contexte de prière et de jeûne, on impose les mains à Bamabé et à Saul. Ne commettons pas l'anachronisme de parler d'ordination ; c'est un mandat de l'Église d'Antioche pour une mission souvent considérée comme le premier voyage de Paul, et datée de 46-49.

Avec Jean-Marc, *Barnabé et Saul vont à Chypre (13, 4-12),* terre natale de Bamabé ; et ils prêchent dans les synagogues. Comme Paul, dans ses écrits, parle de la conversion des « gentils », les exégètes doutent de l'exactitude des Actes ici. En fait, les lettres de Paul sont adressées à des Églises évangélisées lors de voyages missionnaires postérieurs, à une époque où Paul avait choisi de convertir les « gentils » - peut-être (comme l'indiquent les Actes) parce que l'expérience lui avait montré qu'il avait plus de succès avec eux[606]. À Chypre, la rencontre et la victoire de Paul sur le faux prophète et magicien Bar-Jésus (Élymas) établissent un parallèle avec la rencontre de Pierre et de Simon le magicien en Samarie. C'est le signe que les ennemis de l'Évangile ne sont pas simplement les forces terrestres (comme Paul l'affirmera clairement dans ses lettres).

Le départ de Chypre *pour Antioche de Pisidie en Asie Mineure (13, 13-50)* dut représenter un prolongement de la mission plus aventureux que Ac

ne l'insinue, d'où peut-être la raison du départ de Jean-Marc et de son retour à Jérusalem (13,13). Plus loin, 15, 37-39 montrera que ce départ avait laissé à Paul un souvenir amer. De manière générale, c'est comme si l'auteur faisait de ce qui se passe à Antioche de Pisidie un modèle de la mission paulinienne. Paul (désormais nommé ainsi) prêche à la synagogue (13, 16-41) : par son appel à l'AT et son résumé de ce que Dieu a accompli en Jésus, sa prédication n'est pas très différente de celles de Pierre[607]. Nous avons ainsi l'image d'un enseignement cohérent prêché par les deux grands personnages qui dominent l'histoire de l'Église primitive, Pierre et Paul[608]. Ac 13, 42-43 rapporte une réaction globalement favorable chez les juifs et leurs sympathisants, mais 13,44-49 montre que le sabbat suivant il y eut de l'hostilité de la part « des juifs », si bien que Paul et Barnabé se tournèrent vers les « gentils ».

L'hostilité juive à Antioche de Pisidie contraint Paul et Barnabé à *se rendre à Iconium (13, 51-14, 5),* rebuffade qui à l'évidence ne les décourage pas, car ils sont « remplis de joie et de l'Esprit saint » (13, 52). À Iconium, où ils passent un temps considérable, action et réaction sont pratiquement les mêmes ; et une fois encore il leur faut *partir - cette fois-ci vers les villes de Lycaonie, Lystres et Derbé (14, 6-21a).* A Lystres on nous montre Paul guérissant un paralytique de naissance tout comme Pierre en avait guéri un en 3, 1-10 : le pouvoir de guérison de Jésus transmis à Pierre pour les juifs de Jérusalem a donc été transmis également à Paul pour les « gentils ». L'étonnante réaction des « gentils », saluant en Barnabé et Paul les dieux Zeus et Hermès [609], révèle un monde différent, où le message du Dieu unique (14, 15-18) ne s'est pas vraiment enraciné, ce qui rend bien difficile la prédication sur le Christ. L'hostilité soulevée par les juifs dans les villes précédentes poursuit Paul ; il est lapidé et laissé pour mort. (Dans ses propres écrits, Paul parlera avec éloquence de ses souffrances pour le Christ, dont la lapidation, par exemple 2 Co 11, 23-27.) Mais Paul se remet et part avec Barnabé pour Derbé. *Les deux disciples reviennent sur leurs pas à travers l'Asie Mineure, puis rentrent par mer à Antioche (14, 21b-28).* Ac 14, 23 nous informe en passant qu'ils désignent des presbytres (ou anciens) dans chaque Église. Beaucoup doutent que cette structure ait existé si tôt[610]. Nous pouvons au moins en déduire que durant le dernier tiers du I^{er} siècle, quand le livre des Actes fut rédigé, les presbytres existaient dans

ces Églises, et que leur statut était considéré comme faisant partie de l'héritage pauli- nien. Le voyage s'achève par un rapport à l'Église d'Antioche qui avait envoyé Paul et Barnabé en mission : « Dieu a ouvert aux païens la porte de la foi » (14, 26-27).

2. *Assemblée de Jérusalem et approbation ; retour à Antioche (15, 1-35)*

Ce que Paul avait fait déplaît au *parti de la circoncision à Jérusalem, qui envoie des émissaires à Antioche (15, 1)* pour contester l'accueil de « gentils » sans la circoncision. On aurait pu penser que la question avait été déjà réglée (Ac 11) quand Pierre avait justifié son accueil de Corneille sans qu'il soit circoncis. Une chose était cependant d'incorporer quelques « gentils » dans une communauté largement judéo-chrétienne ; une autre d'être confronté à des Églises entièrement constituées de « gentils », comme celles que Paul avait fondées - des Églises qui n'avaient pas grand-chose à voir avec le judaïsme, à part la vénération des Écritures. On peut voir en Rm 11, 13-26 la manière dont Paul interprétait ce qui, pensait-il, arriverait avec sa mission auprès des « gentils » : ils sont une branche d'olivier sauvage greffée sur l'arbre d'Israël ; mais finalement, par jalousie, tout Israël viendra à la foi au Christ et sera sauvé. Le parti de la circoncision était sans doute beaucoup plus réaliste dans sa crainte que Paul ait entamé un processus par lequel le christianisme deviendrait presque totalement une religion de « gentils », ce qui, bien sûr, arriva. (Les ultra-conservateurs, quelle que soit la faiblesse de leur théologie, pressentent souvent mieux l'orientation inévitable des changements que les modérés qui les proposent.) De fait, loin d'être greffés sur l'arbre d'Israël, les chrétiens issus du paganisme deviendront l'arbre. Pour stopper cette catastrophe annoncée, les opposants à Paul attaquent le principe selon lequel les « gentils » peuvent être admis sans devenir juifs (c'est-à-dire sans être circoncis). Ils causent tant d'agitation que *Paul et Bamabé doivent se rendre à Jérusalem (15, 2-3)* pour débattre du problème. Suit alors le récit de ce qui peut être considéré comme la rencontre[611] la plus importante jamais tenue dans l'histoire du christianisme, car, implicitement, *l'assemblée de Jérusalem (15, 4-29)* décida que le mouvement de Jésus irait bientôt au-delà du judaïsme, pour devenir une religion séparée s'étendant jusqu'aux extrémités de la terre.

Nous avons la chance d'en posséder deux comptes rendus, l'un en Ac 15, l'autre en Ga 2 ; et cette double perspective nous en dit long sur les grandes personnalités du christianisme primitif. Les exégètes tendent à préférer le témoignage oculaire de Paul et à considérer le récit des Actes comme postérieurement expurgé. Sans aucun doute, les Actes présentent un rapport simplifié et moins acrimonieux ; mais pour ce qui concerne Ga, il faut reconnaître que ce compte rendu personnel rédigé pour sa propre défense répond à une optique particulière, qui l'éloigne de la pure objectivité. Par exemple, en Ga 2, 1 Paul dit : « Je montai de nouveau à Jérusalem avec Bamabé et Tite que je pris avec moi » ; Ac 15, 2 dit : « Il fut décidé que Paul et Bamabé et quelques autres des leurs monteraient à Jérusalem. » Qu'ils aient reçu mandat de l'Église d'Antioche pourrait être le tableau le plus exact, même si (dans son plaidoyer *pro domo* de Ga) Paul met en valeur sa propre initiative.

Ac indique que ceux de Jérusalem avaient un pouvoir de décision sur cette question. Paul parle de façon peu aimable de « ces notables, ces colonnes » dont la réputation ne signifiait rien pour lui ; mais ce titre même implique que leur renommée était importante pour d'autres, et qu'à long terme Paul ne pouvait rester seul. Bien qu'il ait reçu son Évangile (de la grâce librement accordée aux « gentils ») par une révélation de Jésus Christ, et qu'il n'en changerait pas même si un ange lui disait de le faire (Ga 1, 8.11-12), il mentionne la possibilité d'avoir « couru pour rien » (2, 2). Plus qu'une touche oratoire, on peut voir ici la reconnaissance du pouvoir des « colonnes » : en déniant à ses Églises de « gentils » la *koinonia* avec l'Église mère de Jérusalem, ils pouvaient provoquer une division qui nierait la nature même de l'Église. Ainsi, en dépit de la certitude de Paul sur la justesse de son évangélisation, le résultat de la rencontre de Jérusalem pour les communautés qu'il avait évangélisées était loin d'être certain.

Avoir amené avec lui Tite, un « gentil » incirconcis (Ga 2, 3), était une manœuvre habile. Probablement quelques-uns des « pharisiens devenus croyants », défenseurs de la circoncision[612], n'avaient-ils jamais vu de leurs yeux aucun de ces « gentils » incirconcis qu'ils niaient être de vrais chrétiens ; et il est toujours difficile d'affronter des gens qui croient manifestement au Christ et de leur dire en face : « Vous n'êtes pas chrétiens parce que vous n'êtes pas d'accord avec moi. » Avec prudence aussi Paul

(Ga 2, 2) a d'abord exposé ses arguments en privé avant d'affronter les chefs de Jérusalem, hommes de grande réputation. La réaction première des autorités est souvent défensive ; exprimée en privé, elle peut changer sans perdre la face. Se confronter publiquement aux autorités, « les yeux dans les yeux », c'est généralement agir à courte vue.

La discussion publique à Jérusalem est le noyau de l'histoire. Quatre participants y sont impliqués, deux prévisibles (de part et d'autre : les défenseurs de la circoncision et Paul), l'un moins prévisible (Pierre) et un imprévisible (Jacques). On le comprend, étant donné l'objet de Ga, le récit de Paul est centré sur son propre rôle : il refuse de se soumettre fût-ce un instant, et convainc les fameuses « colonnes » de la vérité de son Évangile. Ac donne pourtant une place minime à Bamabé et Paul (15, 12), leur rapport étant mis en sandwich entre les paroles de Pierre (15, 7-11) et celles de Jacques (15, 13-21) - disposition qui donne l'impression que ce dernier remporta la victoire. Il faut lire entre les lignes des deux comptes rendus. Le débat portait sur ce que Paul et Bamabé avaient fait durant leur activité missionnaire, et en ce sens la conférence était centrée sur Paul. Mais le suspense portait en réalité sans doute sur ce que Jacques allait dire, car il avait derrière lui l'Église de Jérusalem. Ga 2, 9 sous-entend cela en mettant Jacques en tête des « colonnes » de l'Église, devant Céphas (Pierre) et Jean.

Quel fut le raisonnement avancé par les participants ? Paul narre des faits survenus chez les « gentils » (Ac) et l'Évangile qu'il leur prêche (Ga), ce qui implique certainement un compte rendu de la façon dont ces gens étaient parvenus à la foi sans la circoncision. L'argument de Pierre est, lui aussi, fondé sur l'expérience (Ac) : Dieu a envoyé l'Esprit saint sur Corneille l'incirconcis. L'argument de Jacques est fondé sur la raison (Ac) et, comme on pouvait s'y attendre de la part d'un hébreu conservateur, il s'appuie sur l'Écriture. Les prophètes ont prédit que les « gentils » viendraient, et la Loi de Moïse a autorisé des « gentils » incirconcis à vivre au milieu du peuple de Dieu à la condition qu'ils s'abstiennent de certaines souillures dont la liste est dressée. Nous n'avons pas, hélas, les arguments avancés par le parti de la circoncision, à part le simple rappel en Ac 15, 5 que la Loi de Moïse exigeait la circoncision.

Plus significatif est le silence sur Jésus. Aucun de ceux qui défendent l'admission des « gentils » sans circoncision ne mentionne l'exemple de Jésus en affirmant : « Jésus nous a dit de faire ainsi. » La raison en est, bien

sûr, qu'il ne leur en avait jamais parlé. En réalité, on peut imaginer que seuls les partisans de la circoncision auraient pu mentionner Jésus, précisément pour proclamer que Jésus n'avait jamais autorisé un tel écart par rapport à la Loi. Même Paul rappellera que Jésus est « né sous la Loi » (Ga 4, 4). C'est peut-être le premier des nombreux cas où ceux qui résistent au changement dans l'Église s'appuient sur le fait que Jésus n'a jamais fait ceci ou cela, alors que ceux qui soutiennent le changement en appellent à la signification du Christ pour une situation que le Jésus historique n'a jamais connue[613]. En tout cas, Ac et Ga s'accordent pour dire que Pierre (et Jean) et Jacques maintinrent la *koinonia* avec Paul et ses Églises de « gentils ». La route était désormais ouverte pour une évangélisation, libre et efficace, jusqu'aux extrémités de la terre. En fait cette route prendrait ses distances avec le judaïsme. Bien que le Sauveur des « gentils » soit un juif né sous la Loi, le christianisme serait bientôt considéré comme une religion de « gentils », tout à fait étrangère au judaïsme, en particulier à un judaïsme pour lequel la Loi allait devenir plus importante encore après la destruction du Temple.

Paul et Barnabé retournent à Antioche (15, 30-35), porteurs d'une lettre précisant que la circoncision n'était pas exigée des « gentils » convertis. Ils étaient cependant tenus de s'abstenir des quatre choses proscrites par Lv 17-18 aux étrangers vivant en Israël : la viande offerte aux idoles ; la consommation du sang ; la consommation des animaux étouffés (c'est-à-dire non rituellement abattus) ; et les unions incestueuses *(porneia,* « impureté », mais ici avec la parenté). C'était la position de Jacques à l'assemblée de Jérusalem (15, 20). Quand on compare avec l'exposé de Paul en Ga 2, 1 Iss, on réalise que l'histoire fut certainement plus complexe.

On pourrait imaginer ainsi la combinaison possible des deux sources d'information : Paul et Bamabé retournent à Antioche avec la bonne nouvelle qu'on les a libérés de l'obligation de la circoncision. Mais des disputes naissent autour d'une question : les « gentils » sont-ils liés aux lois alimentaires auxquelles obéissent les judéo-chrétiens qui constituent eux aussi l'Église ? Paul soutient qu'ils n'y sont pas tenus, et Pierre partage cette attitude jusqu'à ce que des hommes de Jacques viennent exiger l'observance des lois alimentaires[614]. Pierre cède, à la grande colère de Paul. La perte d'un tel soutien est sans doute l'une des raisons de son départ

pour sa mission suivante. Les lettres de Paul montrent que dans les Églises qu'il évangélise (où les « gentils » devaient être la majorité) ses convertis ne sont pas liés aux lois alimentaires juives. Mais dans la zone d'influence de Jacques de Jérusalem (Ac 15, 23 : Antioche, Syrie et Cilicie, où les judéo-chrétiens sont probablement la majorité), les « gentils » sont liés. La conférence de Jérusalem a préservé la *koinonia* sur l'essentiel de la conversion : les « gentils » n'ont pas à devenir juifs. Cependant, cela ne garantissait pas l'uniformité du style de vie. Paul juge la liberté par rapport aux lois alimentaires si importante qu'il l'appelle une « vérité de l'Évangile » (Ga 2, 14) ; apparemment les autres ne la considèrent pas tellement décisive.

Mission de Paul aux extrémités de la terre (15, 36-28, 31)

La seconde moitié des Actes est désormais presque exclusivement consacrée à l'histoire de Paul. La dispute à propos des lois alimentaires n'y figure pas. Nous entendons parler au contraire d'une série de voyages, qui vont entraîner Paul par deux fois jusqu'à Corinthe, et couvrent les années 50-58. Il est très probable que c'est pendant cette période que Paul rédigea la plus grande partie des lettres incontestées parvenues jusqu'à nous. La combinaison de la décision de Jérusalem qui autorisait les Églises à accepter librement des « gentils » et la dispute d'Antioche qui livra Paul à lui-même semble avoir marqué l'époque la plus créative de la vie de Paul.

1. *D'Antioche en Grèce via l'Asie Mineure et retour (15, 36-18, 22)*

Dans la dispute d'Antioche, Bamabé et Jean-Marc acceptèrent, semble-t-il, la position exigée par les hommes de Jacques ; car Ac, silencieux sur le conflit entre Paul et Pierre, rapporte la *querelle avec Bamabé et Marc (15, 36-39),* si bien qu'ils ne voyagèrent plus ensemble. *Paul prend Silas avec lui pour une nouvelle mission (15, 40-41*)[615], dont la première partie le mène à travers la Syrie et sa Cilicie natale. Ensuite *Paul revisite Lystres et Derbé (16, 1-5).* Cette visite est l'occasion de la circoncision de Timothée, événement dont l'historicité est contestée par les exégètes, qui jugent inconcevable que Paul ait pu changer de position sur la circoncision, même pour gagner des convertis. Toutefois, si Timothée était considéré comme un

juif, il n'est pas sûr que Paul ait souhaité que les judéo-chrétiens renoncent à la circoncision (n. 55 ci-dessus).

Par la Phrygie et la Galatie Paul se rend à Troas (16, 6-10). C'est là que Paul a la vision d'un Macédonien qui demande du secours, et décide de faire voile vers la Grèce. L'auteur des Actes interprète ce moment comme inspiré par Dieu. (Lc « nous » apparaît dans le récit à Troas et continue jusqu'à Philippes ; aussi la participation personnelle de l'auteur peut-elle avoir influencé son appréciation du moment - voir *Problème de l'auteur* ci-dessous). L'extension de la foi chrétienne à la Macédoine (et donc à l'Europe, bien que les Actes ne parlent pas du continent) est présentée comme appartenant de manière évidente au dessein de Dieu ; rétrospectivement l'extraordinaire contribution de deux mille ans de christianisme européen pourrait justifier cette vision des choses. Plus encore que ne le rêvait l'auteur des Actes, l'appel du Macédonien conduisit le christianisme jusqu'à des extrémités de la Terre dont le I^er^ siècle ne percevait même pas l'existence[616].

L'évangélisation à Philippes (16, 11-40) nous montre le pire et le meilleur d'une mission chez les « gentils ». L'accueil généreux et le soutien de Lydie[617], une « adorant-Dieu », païenne sympathisante du culte juif, est un modèle pour le foyer chrétien. D'autre part, les problèmes légaux et financiers de « la servante qui avait un esprit divinateur » rappellent que Paul travaillait dans un monde différent, superstitieux. Dans la suite du récit, l'ouverture miraculeuse des portes de la prison évoque la délivrance miraculeuse de Pierre et montre que Dieu accompagne son apôtre auprès des « gentils ». La complexité du procès de Paul, citoyen romain, montre bien que, pour survivre, les premiers chrétiens durent user de tous les moyens à leur disposition, y compris la loi romaine. Le « nous » dans le récit s'arrête quand Paul quitte Philippes, et il est donc possible que le compagnon anonyme y soit demeuré sept ans, jusqu'à ce que Paul revienne à Philippes (20, 6 ; années 51-58).

À *Thessalonique (17, 1-9)* Paul rencontre le genre d'opposition juive qui avait perturbé sa mission en Asie Mineure avant la rencontre de Jérusalem. La liste des accusations contre Paul et ses partisans en 17, 6-7 ressemble à celle des accusations contre Jésus devant Pilate en Le 23, 2 - liste qu'on ne trouve que chez Le. Nous verrons d'autres ressemblances entre le traitement

de Jésus et celui de Paul, parallélisme conforme à la théologie de Lc-Ac. Contraint par l'opposition juive, *Paul part pour Bérée (17, 10-14),* où de manière impartiale l'auteur nous dit que les juifs « avaient l'âme plus noble » et moins querelleuse.

Mais les juifs de Thessalonique le poursuivent, et *Paul pousse vers Athènes (17, 15-34)*. De même que l'auteur des Actes a fait preuve d'une certaine vision du destin quand Paul passa en Europe, il fait preuve d'une juste appréciation de ce qu'Athènes signifiait pour la culture grecque en racontant le séjour de Paul. Dans sa mise en scène il fait appel à un groupe de philosophes épicuriens et stoïciens (17, 18)[618] qui s'efforcent d'intégrer cette nouvelle doctrine dans leurs catégories. L'auteur connaît l'agora, ou forum (17, 17), et la colline de l'Aréopage (17, 19) ; il formule en bon grec le discours que Paul y prononce et son texte montre qu'il est au courant des nombreux temples et statues de la ville. L'allusion à l'autel au dieu inconnu et les citations de philosophies et de poètes confèrent une dimension « savante » au message sur le Christ, dimension tout à fait différente des procédés des autres discours des Actes. Le coup de maître dans la scène est sans doute la réaction de l'auditoire cosmopolite à cette éloquence : les uns se moquent ; d'autres le renvoient à ses chères études ; mais certains croient[619]. Paul part directement de là à Corinthe, et en 1 Co 2, 1-2 il montre que la leçon a porté : « Je ne suis pas venu vous annoncer le mystère de Dieu avec le prestige de la parole ou de la sagesse. Non, je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié. »

Le séjour de Paul à Corinthe (18, 1-18) a un autre intérêt : c'est là que Paul écrit 1 Th, notre plus ancien écrit chrétien ; et il correspondra plus tard avec Corinthe, de sorte que nous en savons beaucoup plus sur cette Eglise paulinienne que sur toute autre. Aquilas et Priscille (Prisca), qu'il y rencontre, figureront dans la correspondance et dans la carrière de Paul. (Ac emploie constamment le nom de Priscille ; Paul, celui de Prisca.) Ils viennent de Rome (probablement déjà chrétiens) et y retourneront à la fin ; ils y feront partie des contacts de Paul (« collaborateurs en Jésus Christ ») avec Rome avant même qu'il y arrive (Rm 16, 3). On voit aussi Paul se constituer un cercle de collègues et d'amis qui seront en lien avec lui durant toute sa vie (chapitre 17 C ci-dessous). L'évocation de la fabrication de tentes au début du séjour de Paul à Corinthe nous rappelle l'indication de

ses lettres selon laquelle il subvenait habituellement à ses besoins et ne demandait pas d'aide financière à ses auditeurs (également Ac 20,33-35). Une fois encore nous rencontrons l'hostilité juive, de sorte que Paul est amené devant le tribunal du proconsul romain Gallion - personnage dont la présence à Corinthe permet de dater la mission de Paul en 51-52 (p. 475 ci-dessous). La répugnance du fonctionnaire romain à se laisser entraîner dans les questions religieuses juives correspond au tableau d'ensemble de la période antérieure à Néron, quand Rome n'était pas encore hostile aux chrétiens comme tels. Le *retour de Corinthe à Antioche (18, 19-22)* est rassemblé en un compte rendu bref (et quelque peu confus), Paul passant par Éphèse, Césarée et Jérusalem (« l'Église » de 18, 22 ?).

2. *D'Antioche à Éphèse et en Grèce, retour à Césarée (18, 23- 21, 14)*

Peu après *Paul quitte Antioche via la Galatie et la Phrygie (18, 23).* Paul est en route quand on signale *la présence à Éphèse dApollos dAlexandrie (18, 24-28)* puis, au début du *séjour de Paul à Éphèse (19, l-40[41]),* de personnes qui croient en Jésus mais n'ont reçu que le baptême de Jean et ne connaissent rien de l'Esprit saint. On ne nous dit pas grand-chose sur la raison d'une telle situation - ces gens avaient-ils été évangélisés par des hommes qui avaient connu Jésus durant son ministère mais avaient quitté la Palestine avant la crucifixion et la résurrection ?

Paul reste à Éphèse environ trois ans[620]. Ac 19, 11-19 pique notre curiosité avec le portrait de Paul en thaumaturge et celui d'exorcistes juifs s'efforçant de chasser de mauvais esprits en usant du nom de Jésus *(cf.* Le 9, 49-50). La lutte entre ceux qui en appelaient à Jésus occupe une bonne place dans la plupart des lettres écrites à Éphèse (Ga ? Ph ? Phm ? 1 Co). Le refrain « La parole de Dieu croissait » (Ac 19, 20 ; *cf.* 6, 7 ; 12, 24) signale comment, à côté de Jérusalem et d'Antioche, le christianisme a désormais un autre centre, Éphèse, et manifeste que le ministère de Paul a été béni comme le fut celui des Douze. Ac 19, 21 est la première indication du dessein final de Paul d'aller à Rome par la Grèce et Jérusalem, importante anticipation de la façon dont le livre se terminera. Notons le récit coloré de l'émeute des orfèvres à propos d'Artémis, la Diane des Éphésiens (19, 23-40 [41]) qui conclut le séjour de Paul.

Les Actes nous racontent brièvement *les voyages de Paul, via la Macédoine, vers la Grèce (20, l-3a),* c'est-à-dire vers Corinthe, où il réside

trois mois. (Durant cette période, 57-58, il rédige 2 Co avant d'aller à Corinthe, et Rm à Corinthe.) Puis *il repasse par la Macédoine et Philippes (20, 3b-6).* Lc « nous » revient dans le récit quand Paul passe de Philippes *à Troas où il ressuscite un mort (20, 7-12),* tout comme Pierre avait ressuscité Tabitha à Joppé (9, 36-42). Il serait intéressant de savoir si la fraction du pain en 20, 11 signifie que Paul présida l'eucharistie. Se hâtant pour arriver à Jérusalem à la Pentecôte (58), *Paul navigue le long de la côte d'Asie Mineure vers Milet, en faisant l'impasse sur Éphèse (20, 13-16).*

A Milet il prononce *un éloquent discours d'adieu aux anciens (presbytres) de l'Église d'Éphèse (20, 17-38).* Le grand intérêt de ce discours est de nous montrer comment l'auteur des Actes concevait les presbytres *(cf* 14, 23 ci-dessus), qui héritent de Paul la charge de l'Église. Dans les épîtres pastorales il est suggéré que (probablement après être allé à Rome et avoir été libéré) Paul revint en Asie Mineure au milieu des années 60. Ac n'a aucune connaissance de cela, de sorte que ce discours constitue le testament de Paul pour ceux qu'il ne reverra jamais (20, 25. 38)[621]. Il commence par une *apologia pro vita sua* (20, 18-21), où il réfléchit sur la manière dont il a servi le Seigneur ; suit l'annonce de l'emprisonnement et des souffrances qu'il doit maintenant subir. Cet homme qui, quelque vingt ans plus tôt lors du procès et de la lapidation d'Étienne, a été témoin de la confession du Christ à Jérusalem est conduit par l'Esprit à retourner dans cette ville où il sera jugé au milieu de cris de mort (voir 22, 22). Dans ce contexte sinistre Paul appelle les presbytres qu'il laisse derrière lui à être les pasteurs du troupeau dont le Saint Esprit les a fait surveillants[622]. Comme on peut le voir en 1 P 5, 1-4, la comparaison des presbytres avec les bergers du troupeau était bien établie à la fin du I^{er} siècle. Bien que cette image évoque l'autorité, l'accent réel porte sur l'obligation de prendre soin du troupeau et de ne pas le laisser dévaster - bref, ce que nous appelons le « souci *pastoral »,* terminologie dérivée de l'activité du berger. Le danger le plus imminent, tout comme dans les Pastorales, vient des fausses doctrines : « des hommes tenant des discours pervers dans le but d'entraîner les disciples à leur suite » (Ac 20, 30). Paul souligne qu'il a pourvu à ses besoins, ne convoitant ni l'or ni l'argent (20, 33-35) ; notons que le NT mettra ailleurs en garde les presbytres contre l'amour corrupteur de l'argent

(1 P 5, 2 ; Tt 1,7 ; 1 Tm 3, 3), tentation durable puisque les presbytres géraient les fonds communs.

Après ces adieux à Milet, le voyage de retour en Palestine se poursuit, amenant *Paul à Tyr (Ac 21, 1-6),* pour d'autres adieux dramatiques, puis *à Césarée (21, 7-14).*

Là, dans la demeure de Philippe l'helléniste et de ses quatre filles prophétesses, le prophète Agabus annonce de manière symbolique la captivité de Paul. Ainsi la route de Jérusalem et la souffrance à venir font-elles écho au voyage de Jésus vers Jérusalem où il devait être arrêté et mis à mort (Le 9, 51 ; 13, 33).

3. *Arrestation à Jérusalem : captivité et procès à Césarée (Ac 21, 15-26, 32)*

Un sommet est manifestement atteint quand *Paul monte à Jérusalem (21, 15-17),* où la description au « nous » s'arrête (21, 18), pour ne reprendre que six chapitres et deux ans plus tard. *Paul est reçu par Jacques et les anciens (21, 18-25)* et rapporte ses succès auprès des « gentils ». Ils lui répondent par leur propre exposé de leurs succès chez les juifs. Ac ne peut cacher les sentiments négatifs suscités chez les autorités chrétiennes de Jérusalem par les (fausses) rumeurs à propos de l'enseignement de Paul[623]. Le projet bien intentionné de faire démontrer à Paul sa loyauté envers le judaïsme en allant se purifier au Temple (21, 24) échoue quand *des fanatiques fomentent une émeute, prétendant qu'il avait profané le saint lieu (21, 26-30)* en y introduisant des « gentils ». Paul n'est sauvé de la foule que par *T intervention d'un tribun romain accompagné de soldats (21, 31-40)* ; mais après avoir été arrêté, Paul proteste en grec qu'il est citoyen romain. Il est autorisé à parler à la foule en araméen.

Le plaidoyer de Paul (22, 1-21) raconte sa conversion et ses suites, avec quelques variantes par rapport au récit original en 9, 1-30, *cf* par exemple 9, 7 et 22, 9. *Le discours relance l'émeute (22, 22-29) :* la foule réagit avec violence, mais la citoyenneté romaine de Paul lui assure la protection du tribun. Le lendemain *Paul est amené devant un Sanhédrin (22, 30-23, 11).* Il provoque une dissension entre sadducéens et pharisiens au sujet de la résurrection. (On trouve ici des échos de la comparution de Jésus devant le Sanhédrin ainsi que de son débat avec les sadducéens sur la résurrection [Le 20, 27].) Bien que le tribun le tire de la mêlée, une vision du Seigneur

avertit Paul qu'il aura à rendre témoignage à Rome. Le neveu de Paul prévient le *complot juif pour assassiner Paul (23, 12-22),* et *Paul est envoyé à Césarée auprès du préfet romain Félix (23, 23-35).* Le *procès de Paul devant Félix (24, 1-27),* procurateur en Palestine entre 52 et 60, est parallèle à celui de Jésus devant Pilate. Le grand prêtre et les anciens présentent à Félix une liste d'accusations (24, 5-6) ressemblant à celle présentée par le Sanhédrin des grands prêtres et des anciens contre Jésus (Le 23, 1-2). Ce que Paul dit de lui- même en Ac 24, 14 est remarquable : « Je t'avoue pourtant ceci : c'est suivant la Voie, qualifiée par eux de parti, que je sers le Dieu de mes pères, gardant ma foi à tout ce qu'il y a dans la Loi et à ce qui est écrit dans les Prophètes[624]. » Il est à noter que Félix était informé de ce qui concernait la Voie (24, 22). Paul dit qu'il est venu apporter des aumônes à Jérusalem (24,17), confirmant indirectement les nombreuses références de ses lettres à la collecte pour Jérusalem (en particulier Rm 15, 25-28). Félix espère toucher un pot-de-vin - Josèphe confirme sa vénalité - et Paul est maintenu en prison[625] à Césarée pendant deux ans (58-60) jusqu'à la fin du mandat de Félix.

Paul est interrogé par Festus (25, 1-12), le nouveau procurateur qui exerça sa charge en 60-62 ; mais le prisonnier refuse l'offre d'être jugé à Jérusalem et en appelle à César. Le sens du drame, caractéristique de l'auteur, s'exprime dans la réponse lapidaire du Romain : « Tu en appelles à César, tu iras devant César. » Le parallélisme avec le procès de Jésus chez Luc s'accentue, car *Festus envoie Paul au roi hérodien Agrippa 11 (25, 13-26, 32)* pour être entendu[626], tout comme Pilate avait envoyé Jésus à Hérode (Le 23, 7). Une nouvelle fois le roi hérodien juge le prisonnier non coupable. Pour la troisième fois la conversion de Paul sur le chemin de Damas nous est racontée (Ac 26, 9-20).

4. *Voyage à Rome de Paul prisonnier (27, 1-28, 14a)*

Employant à nouveau la forme « nous », Ac raconte maintenant un long périple maritime vers la côte syrienne, Chypre, le long de la côte méridionale d'Asie Mineure, la traversée vers la côte méridionale de Crète, puis, au cours d'une grande tempête, vers Malte, la Sicile, la côte occidentale de l'Italie, jusqu'au débarquement à Pouzzoles, près de Naples. Ce voyage commença probablement vers la fin de l'été 60 et se termina en 61. Paul survécut à la tempête et à la morsure d'un serpent, ce qui illustre le

soin que Dieu avait de lui ; et le souci de Paul pour ses compagnons de bord ainsi que les guérisons effectuées à Malte montrent que son sens missionnaire ne l'avait pas abandonné. Des détails pittoresques sur la navigation et les divers bateaux donnent de la vraisemblance au récit, encore que certains spécialistes rejettent le tout comme non historique.

5. *Paul à Rome (28, 14b-31)*

L'arrivée de Paul après sa longue et dangereuse traversée est décrite en une extraordinaire litote : « Et c'est ainsi que nous arrivâmes à Rome » (28, 14b). C'est la dernière étape annoncée par Jésus ressuscité en 1, 8 : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et *jusqu'aux extrémités de la terre. »* À cette époque, au début des années 60, des communautés chrétiennes existaient à Rome depuis une vingtaine d'années. Mais dans le cours du récit, centré sur Pierre et Paul, nous atteignons un point culminant avec l'arrivée dans la capitale du grand missionnaire. Non sans ironie, les autorités romaines l'y ont envoyé à cause de son appel à l'empereur, et sont ainsi responsables de l'évangélisation de leur propre empire. Tout à la fin des Actes, Paul en appelle aux juifs de Rome en insistant sur le fait qu'il « n'a rien fait contre notre peuple ni contre les coutumes de nos pères ». Ac 28, 21 est important : l'auteur dépeint la communauté juive de Jérusalem comme en étroit contact avec la communauté juive romaine (ce qui est sans doute vrai)[627]. La prédication de Paul sur Jésus n'a aucun succès ; et les derniers mots qui lui sont attribués dans le livre montrent qu'il n'espère plus être entendu des juifs, et qu'il se tourne résolument vers les « gentils » : « Ils écouteront[628]. » Le résumé qui conclut les Actes nous dit que Paul prêcha à Rome avec succès pendant deux ans.

Sources et traits de composition

Sous ce titre, nous examinerons les divers éléments dont se compose le livre des Actes : traditions et/ou sources ; discours ; résumés.

Traditions et/ou sources

Au chapitre 9, sous le titre *Sources,* nous avons vu que l'évangéliste de Le, non seulement reconnaissait les sources auxquelles il avait emprunté ses traditions sur Jésus (« les premiers témoins oculaires et serviteurs de la parole »), mais qu'il utilisait aussi de manière assez fidèle des sources écrites (Mc, Q). Certains soutiennent que l'auteur n'avait pas pour les Actes les mêmes références sur lesquelles s'appuyer, et qu'il y est beaucoup plus inventif et donc plus proche de la fiction. Ils argumentent notamment que, si des récits sur Jésus se devaient d'être conservés, l'intérêt des chrétiens pour les apôtres ou les Églises n'était pas suffisant pour que l'on conserve des récits *primitifs* à leur sujet qui aient une chance d'être authentiquement historiques. (Ils acceptent que l'auteur ait pu utiliser les traditions postérieures de l'Église de son temps, où foisonnaient les légendes ; voir Haenchen, *Acts* 81-89.) En fait, on peut penser qu'il y a de sérieux indices en sens opposé dans les écrits incontestés de Paul[629]. De plus, comme l'auteur manifeste un réel souci de cohérence en dédiant ses deux volumes de Lc-Ac à Théophile, il n'y a pas de raison de penser que la recherche attentive de tout ce qui s'est passé depuis le commencement, annoncée par Le 1, 3 s'est arrêté avec l'évangile. Aussi est-il bon de se poser les questions suivantes : de quelles sources l'évangéliste disposait-il pour les traditions qu'il inclut et développe dans les Actes ? Avait-il pour Ac des sources écrites ou, au moins, déjà formées ?

En débattant sur l'évangile de Le, nous avons vu que l'auteur, pour certains matériaux qui lui sont propres (L), peut avoir eu comme source des personnages apparaissant dans les Actes, par exemple Manaën pour la tradition d'Hérode Antipas en Ac 13, I. En admettant que l'auteur ait été le compagnon de Paul dans les passages qui utilisent le « nous » (voir *Problème de l'auteur* ci-dessous), le passage en Ac 21, 8-11, où « descendus chez Philippe l'Évangéliste, nous demeurâmes chez lui... un prophète du nom d'Agabus... vint nous trouver », suggère que l'on doit à l'un de ces deux personnages, ou aux deux, les histoires concernant Philippe, les hellénistes et Agabus en Ac 6, 5 ; 8, 5-40 ; 11, 27-28. Si la tradition selon laquelle l'auteur était Luc, d'Antioche, est correcte, on peut aussi se demander s'il n'a pas eu là des contacts avec Barnabé, qui lui parla du « premier voyage missionnaire » de Paul entrepris avec lui-même et Marc (cousin de Barnabé : Col 4, 10)[630].

À côté de ces sources d'information personnelles, des sources fixes ont été proposées. Deux facteurs ont contribué aux diverses suggestions.

1. Le contenu des Actes couvre, selon un déroulement chronologique (avec certains hiatus) les activités de trois agents différents dans trois zones géographiques, à savoir : les *apôtres* à Jérusalem ; les *hellénistes* qui furent finalement chassés de Jérusalem et contribuèrent à développer l'Église d'Antioche ; et enfin *Paul,* dont les missions commencent à Antioche et s'étendent vers l'Ouest, vers « les extrémités de la terre ».
2. Des doublets (par exemple chapitres 4 et 5) ont été repérés dans la première moitié des Actes et expliqués comme le fruit de la combinaison de deux sources. Ainsi une proposition originale[631] repère-t-elle les sources suivantes (les deux premières étant entremêlées) :

Source de Jérusalem (Césarée, Palestine) : 1, 6-2, 40 ; 3, 1-4, 31 ; 4, 36-5, 11 ; 5, 17-42 ; 8, 5-40 ; 9, 32-11, 18 ; 12, 1-23.
Source antiochienne (helléniste) : 6, 1-6 ; 6, 8-8, 4 ; 11, 19-30 ; 15, 3-33.
Source paulinienne : 9, 1-30 ; 13, 3-14, 28 ; 15, 35-28, 31, y compris les passages au « nous » (n. 98 ci-dessous).

Il y a peu d'indices que l'auteur des Actes ait participé à une bonne partie de ce qu'il raconte (sauf les passages au « nous »), mais il est peu probable qu'il ait inventé tout cela ; aussi doit-il avoir eu à sa disposition des informations ou des traditions. Mais ces traditions avaient-elles déjà été façonnées en sources structurées ? L'argument du style entre en ligne de compte, mais ne résout guère le problème. Certains décèlent un style fortement sémitique dans la première moitié des Actes et y voient une preuve de la source de Jérusalem[632]. Mais les arguments stylistiques ne sont pas totalement convaincants, parce que cet auteur est capable d'archaïsmes quand il décrit une scène dont le cadre est nettement juif[633] - la Palestine étant opposée dans ce cas aux régions païennes de l'Ouest qui seront le cadre de la suite du récit. En outre, d'autres exégètes trouvent des indices de style et de vocabulaire lucaniens dans les diverses parties des Actes : qu'il ait utilisé des traditions non structurées ou des sources fixées, il a récrit le matériel emprunté. En résumé, on peut faire cette observation : *rien qui ressemble au large accord sur l'usage dans l'évangile des sources Mc et Q*

n'existe pour l'usage des sources des Actes. Que les Actes aient puisé dans des traditions ou des sources, une question fondamentale demeure : quelle est la valeur historique du récit écrit ? Cela sera discuté plus loin sous la rubrique *« Luc » l'historien.*

Discours

Environ un tiers des Actes est constitué de discours, principalement prononcés par Pierre, Étienne, Paul et Jacques[634]. Au lieu de décrire à la troisième personne la signification de ce qui est en train de se passer, Ac opte plutôt pour un discours où l'un des principaux personnages rend compte de cette signification. Pourquoi le livre des Actes adopte-t-il cette technique ? Certains la considèrent comme un simple procédé littéraire hellénistique pour rendre le récit plus intéressant et vivant. De façon plus précise, on y a vu un trait des anciens historiographes, qui composaient des discours susceptibles de servir de commentaires opportuns, qu'ils mettaient sur les lèvres d'hommes célèbres. Thucydide *(Histoire* 1, 22, 1) dit que, tout en restant aussi près que possible du sens général des mots prononcés, il fait dire aux orateurs ce qu'exige à ses yeux la situation[635]. Cela laisse-t-il supposer la combinaison possible du souvenir de ce qui a été dit et de la propre imagination interprétative de l'historien ? Dans le cas des Actes, il faut reconnaître une fois de plus que (si l'on peut en juger par les limites des passages au « nous ») l'auteur des Actes lui-même n'était pas présent quand nombre de ces discours sont supposés avoir été prononcés.

Des interprètes plus conservateurs ont suggéré que les discours importants avaient été mémorisés par les disciples de l'orateur qui *étaient* présents, de sorte que nous avons en substance ce qui fut dit. D'autres pensent qu'il n'y a aucun souvenir et que les discours sont pratiquement une pure création lucanienne. D'autres encore optent pour des approches différentes selon les discours des Actes. Par exemple, les discours de Paul prononcés à des occasions précises [636] pourraient être de libres compositions de l'auteur des Actes qui interprète l'esprit du grand missionnaire. Par ailleurs, les discours kérygmatiques quelque peu stéréotypés de Pierre (2,14-36 ; 3, 12-26 ; 4, 8-12 ; 5, 29-32 ; 10, 34-43), et de Paul (13, 16-41), qui parle de la même façon que Pierre, pouvaient être inspirés par des souvenirs d'un style primitif de la prédication apostolique. Comme on l'a vu, le discours

d'Étienne est quasiment unique dans sa perspective et ses accents, et certains y ont vu la preuve que les Actes auraient puisé dans une tradition, même pour les discours non kérygmatiques. Quelle que soit l'origine du matériau des discours, aucun appel à des conventions purement littéraires et historiographiques ne rend suffisamment justice à la manière dont les discours servent à développer la pointe théologique des Actes. Le progrès de l'intelligence chrétienne du dessein de Dieu sur l'histoire y trouve son expression ; j'en ai fait le centre de *V Analyse générale* ci-dessus.

Résumés

Dans l'évangile, Luc utilisait et développait quelques-uns des résumés ou sommaires de Mc, en y ajoutant les siens. Dans les Actes, l'exposé des activités à Jérusalem utilise des sommaires (2, 42-47 ; 4, 32-35 ; 5, 11-16 ; 6, 7) pour montrer la croissance et la sainteté de la communauté en son âge d'or, et marquer les étapes du déroulement de l'action. Plus tard dans le livre, cette dernière fonction est assurée par des sommaires d'une seule phrase (9, 31 ; 12, 24 ; 16, 5 ; 19, 20 ; 28, 30-31).

Cet effort pour établir des transitions favorise la lisibilité des Actes comme un récit au cours régulier. Certains de ces résumés impliquent la connaissance par l'auteur des premiers chrétiens de Jérusalem. Tentons de voir maintenant dans quelle mesure cette connaissance était précise.

« Luc » l'historien

Notre brève analyse des traits de composition a montré les talents de l'auteur comme théologien et narrateur, mais a laissé sans réponse la question très disputée de son rôle en tant qu'historien. Puisqu'il ouvre son livre en deux volumes en parlant d'exposé suivi, fondé sur une parole transmise à partir des témoins oculaires, et qu'il entend s'informer sur tout depuis les débuts (Le 1, 1-3), la question de l'histoire est effectivement posée. Cependant, quoi qu'il ait appris d'autrui au sujet de Jésus, dans quelle mesure l'auteur connaissait-il l'Église primitive de Jérusalem, l'expansion du christianisme, Paul ? Les estimations de cette connaissance

conduisent à une évaluation des Actes qui va de la fiction quasi pure à une remarquable exactitude [637].

Avant d'entrer dans le détail de la discussion, nous devons tous reconnaître et admettre que les récits des Actes sont chronologiquement et géographiquement extrêmement sélectifs. Selon une estimation raisonnable, les chapitres 1 à 8 couvrent une période d'environ trois ans, et les chapitres 9 à 28 presque vingt-cinq. Les événements racontés durant cette période sont vraiment peu nombreux. En se concentrant sur les chrétiens de Jérusalem et sur la transition vers Antioche, Ac ne nous dit pas quand et comment les disciples de Jésus se sont répandus jusqu'à Damas (9, 2). L'auteur est informé sur les voyages de Paul vers l'Ouest ; mais il ne rapporte rien des missions en Syrie orientale ou en Afrique du Nord, ni de l'évangélisation initiale de Rome même (voir pourtant n. 12 ci-dessus). Ainsi, même si tout ce qu'il rapporte est peut-être historiquement exact, c'est un compte rendu bien squelettique.

Dans quelle mesure l'auteur des Actes connaissait-il les premières Églises de Jérusalem et d'Antioche ? Comme nous n'avons pas d'autre source détaillée pour cette période, une bonne partie de ce qu'il rapporte ne pourra jamais être vérifié, par exemple le harcèlement de Pierre et de Jean par les autorités sacerdotales, l'existence et le martyre d'Étienne, l'exécution de Jacques, fils de Zébédée, par Hérode Agrippa. (Il faudrait pourtant être un sceptique endurci pour décider que tous ces événements sont de la pure fiction.) Deux éléments peuvent contribuer à une évaluation intelligente de l'historicité : la détermination de la *vraisemblance* à partir de ce que nous connaissons par ailleurs des situations juive et chrétienne, et la détection des *erreurs démontrables* dans ce qui est affirmé. Pour ce qui est de la vraisemblance, nous devons tenir compte du désir de l'auteur d'affermir la foi de Théophile. Il ne fait pas de doute, par exemple, qu'il embellit le tableau de l'Église primitive à Jérusalem quant à la rapidité et au nombre des conversions, à la sainteté de la vie, à la générosité du partage, à l'unité des cœurs. Il admet implicitement cette simplification quand par mode d'exception il nous raconte les histoires des fraudeurs Ananie et Sapphire, et la division entre hébreux et hellénistes. Une fois admis ces embellissements et simplifications, toutefois, la présentation des valeurs, des actions et de l'organisation d'une communauté judéo-chrétienne

primitive d'esprit apocalyptique est tout à fait plausible, si l'on en juge par les éléments comparables des manuscrits de la communauté de la mer Morte. S'agissant de parallèles dans le NT, l'importance accordée à Pierre et Jean parmi les Douze est confirmée par Ga 2, 9, tout comme celle de Pierre en tant qu'évangélisateur missionnaire en chef, en Ga 2, 7 ; 1 Co 9, 5. Comme on l'a vu, beaucoup d'exégètes analysent la dispute entre hébreux et hellénistes en Ac 6 en fonction de leurs attitudes respectives vis-à-vis du Temple. S'il en est ainsi, quand nous lisons que ce ne sont pas les Douze qui évangélisèrent la Samarie, mais ceux qui refusaient d'être fidèles au Temple, nous en trouvons une certaine confirmation en Jn 4, 23.37-38.

Quant aux erreurs démontrables, les plus évidentes concernent l'histoire palestinienne plutôt que l'histoire chrétienne. Que Gamaliel l'ancien ait ou non demandé (peut-être pour s'opposer aux sadducéens) une certaine tolérance à l'égard des premiers disciples de Jésus (Ac 5, 34-39), nous l'ignorons, mais son discours est sans doute, pour la plus grande partie, une création lucanienne. De même Le 2, 2 combiné avec 1, 5 était inexact quant à la date du recensement de Quirinius ; or, une inexactitude semblable se trouve en Ac 5, 37 à propos de la révolte de Judas le Galiléen contre ce recensement (n. 33 ci-dessus). Enfin, à l'époque de la rédaction des Actes, la cohorte romaine Italica était bien en Syrie et pouvait être utilisée si besoin à Césarée ; mais il n'est pas impossible qu'il y ait quelque anachronisme à postuler sa présence vers 39 (10, 1). Ces inexactitudes mineures ne signifient pas pourtant qu'il faille refuser l'historicité globale du tableau du christianisme primitif des Actes, pas plus que les inexactitudes de Josèphe et les divergences entre ses *Antiquités* et sa *Guerre* ne nous autorisent à écarter son historicité globale.

Dans quelle mesure l'auteur des Actes connaissait-il les voyages missionnaires de Paul ? Une bonne partie de cette question sera traitée plus bas sous *Problème de l'auteur,* puisqu'elle est liée au fait que l'auteur ait été ou non un compagnon de Paul pour un temps, ce qui est l'objet des passages où il emploie le « nous ». (La description par l'auteur des relations de Paul avec Jérusalem et sa connaissance de la théologie paulinienne seront comparés avec les expressions de Paul dans ses lettres.) Ici nous nous intéressons aux voyages de Paul. Il y a déjà longtemps, les exégètes britanniques J. B. Lightfoot et W. M. Ramsay avaient fait remarquer l'extraordinaire précision de la connaissance des Actes quant aux nombreux

titres des fonctionnaires municipaux ou impériaux rencontrés dans les diverses villes visitées (par exemple 13, 12 ; 17, 6 ; 18, 12 ; 19, 31.35) - exactitude souvent confirmée par des inscriptions découvertes dans les sites respectifs. Globalement, le livre est exact aussi quant aux frontières et aux rapports entre districts et provinces dans les années 50. Ces observations permettent de contester la thèse selon laquelle les Actes seraient une fiction rédigée au milieu du II^{e} siècle, parce qu'à une date aussi tardive, même un chercheur méticuleux aurait eu du mal à être précis sur ce genre de détails. De plus, une bonne partie de ce que nous dit le livre des Actes correspond parfaitement à ce que nous pouvons déduire des lettres de Paul (tableau 5 au chapitre 16 ci-dessous).

Étant donné qu'il n'avait pas été le témoin oculaire de ce qu'il raconte et qu'il est hautement sélectif, l'auteur des Actes ne mérite pas une appréciation négative quant à l'exactitude historique des diverses parties de son ouvrage. S'il n'avait pas écrit dans un style plus biblique que classique, il n'est pas ridicule de penser qu'il aurait fait un parfait candidat pour la confrérie des historiens hellénistiques, même si on ne l'aurait jamais élu président. Mais en évaluant Luc l'historien il est bon de se rappeler que cet auteur, qui n'a jamais appelé évangile son Évangile, ne dit jamais non plus des Actes que c'est « de l'histoire ». Il considérait ses deux tomes comme *diégésis,* « récit » [638]. Dans les Actes, son récit a pour objectif premier de confirmer aux croyants la sûreté de l'enseignement reçu (Le 1, 4) et de les affermir par une compréhension théologique. Voilà pourquoi la part d'histoire contenue dans les Actes est mise au service de la théologie et de la prédication pastorale.

Problème de l'auteur

Dans la sous-section sur le *Problème de l'auteur* du chapitre 9, nous avons vu qu'il était raisonnablement possible que l'évangéliste de Le ait été un « gentil » (Syrien d'Antioche?) converti ou séduit par le judaïsme quelques années avant d'être évangélisé par des prédicateurs chrétiens. A la suite des Actes la précision selon laquelle il aurait été un compagnon de Paul fut ajoutée à la fois par la tradition chrétienne primitive et l'analyse interne. Tout cela dépend de plusieurs hypothèses complémentaires : les passages en « nous » [639] sont historiques ; seules deux personnes sont

identifiables au « nous » (Paul et un compagnon anonyme) ; l'auteur des Actes est ce compagnon inclus dans le « nous ». Regardons de plus près ces hypothèses.

Il n'y a aucune raison majeure de douter que les passages comportant le « nous » soient historiques, en ce sens que Paul accomplit bien les voyages évoqués. Mais y eut-il auprès de lui un compagnon précis (et qui connut donc les détails), ou ce « nous » est-il simple convention littéraire dans les voyages par mer ? Dans un article souvent cité, V. K. Robbins [640] donne des exemples de « nous » utilisés dans ce genre de périples maritimes dans la littérature gréco-romaine d'alors. Toutefois, Fitzmyer a examiné ces exemples et les a trouvés déficients[641] ; et il n'est pas évident qu'ils expliquent de manière satisfaisante l'usage des Actes. Si « nous » est purement conventionnel, pourquoi cet usage pronominal n'apparaît-il pas dans toutes les traversées des Actes, et seulement dans quelques sections du récit séparées par des années ? De plus, dans le premier passage au « nous » (Ac 16, 10-17), Paul est sur la terre ferme, à Philippes, dans tous les versets sauf deux. (Voir aussi 20, 7-12 ; 21, 15-18 dans le deuxième et le troisième passages comportant le « nous ».) On peut donc soutenir que le « nous » des Actes est relié au « nous » de Le 1, 1-2, qui n'a rien à voir avec un voyage maritime.

Une explication plus simple considère le « nous » comme autobiographique, de sorte que les passages en « nous » constituent une sorte de journal décrivant les moments où l'écrivain était aux côtés de Paul. Dans ce cas, il s'ensuivrait normalement que l'auteur du journal était l'auteur de tout le livre des Actes, d'autant plus que le style global et les centres d'intérêt des passages comportant le « nous » correspondent à ceux que l'on trouve ailleurs dans le livre. Néanmoins, des exégètes qui ne peuvent concilier l'image du Paul des Actes avec le Paul « réel » révélé par ses propres lettres ont proposé que l'auteur ait reçu le journal d'un véritable compagnon de Paul, et en ait inséré des passages à des moments appropriés du récit qu'il bâtit autour d'eux. Avant d'en appeler à une hypothèse aussi compliquée, il faut examiner si les Actes et les lettres pauliniennes sont réellement inconciliables.

Ac donne une information sur *les origines de Paul.* Il était de Tarse et son nom était Saul. Il fut élevé et étudia à Jérusalem où apparemment il ne vint

pas seul, puisqu'en 23, 16 nous y rencontrons un de ses neveux. Ac raconte qu'après sa conversion Paul retourna à Tarse (9, 30) et ne vint qu'ensuite à Antioche (11, 25-26), mais ne dit rien de la vie ou des activités de Paul en ce lieu. La plus grande partie de ces informations va au-delà de celles des lettres, sans les contredire, bien que l'éducation de Paul à Jérusalem plutôt qu'à Tarse soit discutée (chapitre 16 ci- dessous).

La connaissance de *la théologie de Paul et de sa carrière missionnaire pour le Christ* est un réel défi pour l'identification de l'auteur à l'un des compagnons du « nous ». Dans la sous-section précédente sur *« Luc » T historien,* nous avons vu que les Actes se situaient de manière tout à fait correcte dans le contexte de l'historiographie ancienne. Néanmoins, se fondant sur le fait qu'un véritable compagnon aurait été très précis, ceux qui contestent l'identité de l'auteur soulignent les divergences repérables entre Ac et les lettres pauliniennes. Il leur arrive même de grossir une divergence en contradiction. Par exemple, Conzelmann *(Acts* XIV) nie l'évidence : « Luc dénie le titre apostolique même à Paul. » Or, Ac 14, 14 parle des « apôtres Bamabé et Paul ». Cette référence (également 14, 4) est souvent écartée sur la base (indémontrable) qu'Ac veut dire ici apôtres de l'Église d'Antioche, titre de moindre envergure. (Le lecteur est-il amené par le récit des Actes à soupçonner cela?) Mais même si c'était le cas, le « déni » de Conzelmann est incorrect, car dans l'usage de Lc-Ac le terme « apôtres » signifie habituellement les Douze (c'était probablement l'usage commun dans la dernière partie du I^{er} siècle, par exemple Mt 10, 2 ; Ap 21, 14). Il n'y a aucun signe que ce soit là un rejet conscient de l'usage de Paul lui-même - il ne s'agit nullement de dénigrer Paul, qui est exalté en héros dans toute la seconde moitié des Actes.

Néanmoins, si nous oublions ces exagérations, restent des divergences significatives. Les principaux exemples concernent le récit par les Actes du retour de Paul à Jérusalem après sa conversion vers 36, et son acceptation des règles de pureté alimentaire après la réunion de Jérusalem en 49 (voir p. 339-340, 349-350 ci-dessus). De même l'auteur des Actes ne semble pas connaître les lettres pauliniennes[642] et reste silencieux sur nombre des principaux thèmes théologiques soulignés dans ces lettres. Dans un article célèbre, P. Vielhauer[643] soutint que la théologie naturelle de Lc-Ac, sa conception de l'obéissance à la Loi mosaïque, sa christologie (pas de Christ

préexistant ou cosmique), et son eschatologie (pas imminente) étaient différentes de celles de Paul. D'autres le contestent cependant et ne trouvent pas de contradictions[644]. Au moins ne faudrait-il pas oublier les ressemblances. La formule eucharistique en Le 22, 19-20 est très proche de celle de 1 Co 11, 23-25. Que le Christ ressuscité soit apparu d'abord à Simon Pierre est suggéré à la fois par Le 24, 34 et 1 Co 15, 5. L'image de Paul thaumaturge dans les Actes est confirmée par 2 Co 12, 12 ; Rm 12, 18-19. Quant aux différences, même si en général les Actes ne soulignent pas le thème de la justification et préfèrent le pardon des péchés, 13, 38-39 parle des deux et maintient que la justification vient de la foi au Christ plutôt que de l'observance de la Loi (voir aussi 15, 8-9). La christologie fondamentale de Jésus Fils de Dieu telle qu'elle est énoncée en Ac 13, 33 n'est pas éloignée de Rm 1, 3-4. La théologie naturelle de la reconnaissance de Dieu dans sa création est partagée par Ac 17, 24-30 et Rm 1, 19-21 ; 2, 15. Le livre des Actes accentue certainement la continuité du Christ avec l'histoire du salut d'Israël, ce qu'il est difficile de concilier avec la conception radicale, apocalyptique de la nouveauté du Christ exprimée en Ga[645], mais non avec le tableau de Rm 9-11.

Pour Fitzmyer, selon qui les Actes ont été probablement rédigés par Luc, le compagnon qui dit « nous » ne fut avec Paul qu'à certaines périodes [646]. Lc « nous » apparaît à Troas lors du « deuxième voyage missionnaire » vers 50 ; ce compagnon peut donc n'avoir eu qu'une connaissance imprécise des événements antérieurs. Le premier passage au « nous » s'arrête après que le compagnon et Paul se sont rendus de Troas à Philippes, et le suivant s'ouvre quand Paul s'embarque à Philippes (20,5) pour revenir en Palestine en 58. Nous sommes donc conduits à supposer que le compagnon qui dit « nous » demeura à Philippes pendant toute la période intermédiaire d'environ sept ans (pendant que Paul allait à Corinthe, revenait en Palestine et à Antioche, se rendait à Ephèse et y demeurait assez longtemps, puis retournait à nouveau à Corinthe). Si les choses se passèrent ainsi, il n'était pas avec Paul quand celui-ci envoya 1 Th, Ga, Ph, Phm, 1 et 2 Co, et Rm (selon la datation la plus probable - voir tableau 6 au chapitre 16 ci-dessous). Cela pourrait expliquer pourquoi, si ce compagnon est bien l'auteur des Actes, il ne semble connaître ni les lettres ni la théologie qui s'y exprime en fonction des situations auxquelles Paul était confronté.

Il y aurait beaucoup à dire en faveur de cet argument ; mais comme le reconnaît Fitzmyer, des problèmes demeurent. Le *premier* concerne la lettre de Paul aux Philippiens, rédigée quand il était en prison - le compagnon-qui-dit- » nous » n'aurait- il pas dû connaître cette lettre ? Trois propositions ont été faites pour sa datation : *Éphèse* en 54-56 ; *Césarée* de Palestine en 58-60 ; et *Rome* en 61-63. Le compagnon- qui-dit- « nous » était avec Paul en Palestine en 58-60 (mais était-il à Césarée ou résidait-il à Jérusalem ?) ; il alla avec Paul à Rome en 60-61 (mais comme les passages au « nous » s'achèvent avec Ac 28, 16, resta-t-il avec Paul durant les deux années évoquées en 28, 30 ?). En fait, l'option la meilleure suppose la rédaction de la lettre à Éphèse en 54-56 (chapitre 20 ci-dessous) ; mais alors, si le compagnon était à Philippes de 50 à 58, il s'y serait trouvé quand la lettre y parvint. Si c'est Luc, pourquoi n'est-il pas mentionné dans la lettre[647] ? Par ailleurs, de toutes les communautés pauliniennes, les Philippiens sont les plus soucieux du bien-être de Paul, n'oubliant jamais de lui envoyer des secours dans ses activités (Ph 4, 14-18) et sa captivité. Est-ce dû au fait qu'un compagnon de Paul était demeuré à Philippes, guidant cette communauté et s'assurant qu'elle n'oubliait pas l'apôtre qui l'avait évangélisée ? Pourrait-il être le « vrai compagnon » de Ph 4, 3 ?

Second problème : on a dit que, le compagnon n'étant pas avec Paul entre 50 et 58, il aurait pu ne pas connaître, ou au moins ne pas être touché par la théologie des grands débats qu'évoquent les lettres de cette période. Pourtant ce compagnon-qui- dit- » nous » voyagea longuement avec Paul après 58 et dut certainement être informé par lui de ces controverses et de la théologie élaborée en réaction. Cette objection perd cependant une partie de sa force si le livre des Actes a été rédigé plusieurs décennies après la mort de Paul, quand ses combats avec les judaïsants n'étaient plus qu'un lointain souvenir et n'avaient plus d'impact sur l'actualité. Quand on examine les Actes, certaines différences par rapport aux lettres de Paul peuvent provenir, non de l'ignorance de l'auteur quant aux idées de Paul, mais du poids qu'il accorde à ce qui lui semble le plus important pour une autre génération. A-t-il connu, par exemple, les difficultés de Paul avec les chrétiens de Corinthe (reflétées dans au moins quatre lettres et une visite de réprimande), et a-t-il choisi de se taire pour ne pas scandaliser ses lecteurs ? Ou encore, s'il était familier de la confiance qu'avait Paul dans le salut de

tout Israël par son retour au Christ (exprimée en Rm 11, 25-26 en 57/58), ne pouvait-il, vingt-cinq ans plus tard, conclure que cet optimisme n'était plus de saison (Ac 28, 25-28) ? Est-ce malhonnête d'avoir, dans les Actes, adapté Paul à une situation postérieure en mettant sur ses lèvres une perspective différente ? Cette interrogation suppose que Paul n'avait qu'une seule réponse à une question - hypothèse rendue suspecte par la variété des positions attestées dans les lettres incontestées. Paul fut-il toujours optimiste quant à l'avenir de l'Évangile chez les juifs, ou n'est-ce pas plutôt Rm qui fut rédigé avec soin pour une communauté loyale envers le judaïsme ? L'auteur des Actes peut-il avoir souligné une veine plus pessimiste de la pensée paulinienne (peut-être mineure) avec laquelle il était d'accord ? On peut imaginer que les anciens auteurs seraient souvent abasourdis par les contradictions que les analystes modernes découvrent dans leurs écrits.

En résumé, *il n'est pas impossible* qu'un personnage secondaire qui avait voyagé avec Paul pendant de brèves parties de son ministère ait rédigé les Actes après la mort de l'apôtre, si l'on admet qu'il ait ignoré certains détails sur la jeunesse de Paul, qu'il ait simplifié et réaménagé les informations (tout comme il le fit dans l'évangile avec le matériel emprunté à Mc), et qu'en vrai théologien il ait repensé certains accents de Paul devenus hors de propos. Rien ne nous permet de savoir s'il s'agissait de Luc, comme l'affirme la tradition du II^{e} siècle ; mais il n'y a pas de raison sérieuse de proposer un candidat différent. Luc n'est mentionné qu'une seule fois dans les lettres incontestées (Phm 24), et deux fois dans les deutéropauliniennes (Col 4, 14 ; 2 Tm 4, 11) : il n'est donc pas le personnage paulinien idéal pour qu'on en fasse un auteur imaginaire[648]. Rien n'empêche que Luc ait été avec Paul aux lieux et moments indiqués par les passages en « nous », ce qui correspondrait au profil d'un personnage secondaire. Cette proposition quant à l'auteur est sans doute plus plausible que d'autres théories, mais « pas impossible » est tout ce que l'on peut affirmer.

Questions ouvertes

(1) Ac présente un problème textuel plus aigu que tout autre livre du NT. Nous avons vu en étudiant Le (chapitre 9, *Question* 1) que la famille occidentale de témoins textuels a une version plus courte dans au moins

huit versets. En Ac, cependant, les témoins textuels occidentaux ont un texte grec de 10% *plus long* que la tradition textuelle égyptienne ou alexandrine [649] ! (La séparation qui fit d'Ac un livre autonome par rapport à Le peut avoir conduit à une histoire textuelle différente.) Le matériel en plus comprend des phrases, des clauses et des versets entiers ; voir 13, 27 ; 15, 29 ; 18, 27 ; 19, 1 ; 28, 31 (Fitzmyer, *JBC* 45, 7). À partir des seuls manuscrits et témoignages patristiques, on ne peut décider ce qui est le plus ancien. La majorité considère le texte oriental comme plus originel, et le texte occidental comme paraphrasé, reflétant l'addition par des copistes de gloses riches du point de vue religieux (comme en 6, 8 ; 7,55), de clarifications (comme en 15, 34 ; 16, 35-40), et d'accentuations des idées [650]. Il y a cependant des motifs de désaccord : les données supplémentaires dans le texte occidental correspondent au style du reste du texte, sont souvent neutres, et semblent parfois indiquer un supplément de connaissance (voir 12, 10 ; 19, 9 ; 20, 15 ; 28, 16). Pour résoudre le problème, beaucoup ont recours à la théorie de deux éditions différentes des Actes (plutôt qu'à de simples retouches de copistes). Les variantes de la théorie des deux éditions sont les suivantes :

a) Luc les rédigea toutes deux, soit que le texte oriental corresponde à un deuxième travail, plus poli, ou que ce deuxième travail ait été l'occidental, plus développé ;

b) un deuxième scribe produisit le texte occidental en glosant le premier avec des notes que Luc avait laissées de côté ;

c) le texte occidental était l'édition originale, et une édition abrégée fut produite au II^{e} siècle pour une plus large diffusion, ou pour proposer un ouvrage plus achevé ;

d) la version originale des Actes est perdue ; elle peut être reconstituée à partir du texte occidental, que l'auteur utilisa comme sa source principale ; un autre auteur produisit le texte oriental en révisant le texte occidental à la lumière du texte original auquel il avait un accès indépendant^{H0}. Quelle que soit la solution, la plupart des commentaires se fondent sur le texte oriental, plus court.

(2) S'agissant de l'établissement définitif du royaume de Dieu (et du second avènement de Jésus), la réponse de Ac 1, 7 : « Il ne vous appartient pas

de connaître les temps et moments que le Père a fixés de sa seule autorité », est devenue celle de l'Église tout entière : on croit que ces choses arriveront, mais on ignore quand et comment. Souvent en conflit aigu avec cette position, les esprits sensibles à l'apocalyptique font d'incessants efforts de calcul et de prédictions. Jusqu'ici ils se sont toujours trompés, et les chrétiens de la grande Église tendent à mépriser ces spéculations sur l'avenir. Pourtant, un christianisme vigoureusement apocalyptique peut rendre service. Car si ceux qui professent ignorer le jour et l'heure commencent à négliger l'article du credo sur le retour de Jésus pour juger les vivants et les morts, ils courent le risque de croire qu'ils sont capables de bâtir par eux-mêmes le royaume de Dieu. Les esprits apocalyptiques sont absolument certains que la fin des temps dépend de l'établissement du royaume *par Dieu,* parce que les êtres humains laissés à eux-mêmes construisent généralement une Tour de Babel. Les chrétiens ont peut-être besoin de confesser avec une égale ferveur qu'ils ignorent le jour et l'heure, et qu'un jour, d'une manière qui sera probablement une surprise pour tous, Dieu établira son royaume.

(3) Nombre de prédications ou discours des Actes commencent par évoquer l'histoire de l'AT avant d'en venir à celle de Jésus. On pourrait souligner l'intérêt [651] de ce schéma pour notre prédication aujourd'hui[652]. De longs siècles après que Dieu eut appelé les esclaves hébreux et eut fait d'eux le peuple d'Israël, ils furent amenés à se demander si quelque chose avait changé à partir de cet appel, en particulier quand ils perdirent la Terre promise et furent emmenés en exil. En d'autres termes, ils vécurent avant la lettre ce qui fut souvent l'expérience chrétienne dans les siècles suivant Jésus. Juifs et chrétiens ont eu tous deux besoin de la foi pour discerner les réalités divines dans une longue histoire où Dieu semblait parfois absent. Le NT seul couvre une période de temps trop courte et est trop rempli de succès pour donner aux chrétiens de telles leçons. À titre d'exemple, pendant des siècles l'AT (sauf certains versets des psaumes) ne fut jamais lu le dimanche dans les églises catholiques, négligence qui laissa le peuple étranger à ce qui y était si bien enseigné. Au lendemain de Vatican II ce défaut a été corrigé, mais il est décevant de voir à quel point les lectures de l'AT font rarement l'objet de l'homélie. Les prédicateurs se tournent trop aisément et trop vite vers les lectures du

NT, même quand ce qui pourrait le mieux secouer leur auditoire se trouve dans le passage de l'AT !

(4) Pour quelqu'un que l'on pourrait finalement comparer, à tort ou à raison, à d'autres fondateurs de religions, Jésus fut remarquablement indifférent à toute organisation. Certes, il appela quelques hommes (en particulier les Douze) à quitter leur travail pour le suivre, mais il semble par ailleurs s'être contenté de laisser à eux-mêmes ceux qui le rencontraient et étaient visiblement touchés de ce qu'il faisait et disait. Les évangiles nous disent vaguement qu'ils retournaient dans leurs villages et rapportaient avec enthousiasme ce qu'ils avaient vu et entendu, mais on ne les voit nulle part former des « groupes de Jésus » de son vivant. Après la résurrection, toutefois, ses disciples tendent d'instinct à rassembler et à maintenir ensemble ceux qu'ils conduisent à adhérer à Jésus ; et leur exigence d'un signe d'identification comme le baptême est le premier pas dans ce processus. En réalité, nous avons peu de signes qu'il y ait eu dans la première entreprise missionnaire chrétienne des personnes libres de dire « Je crois en Jésus », puis laissées à elles-mêmes. Elles étaient au contraire intégrées dans une communauté. Elles étaient justifiées et pouvaient être sauvées, mais pas simplement en tant qu'individus. Aujourd'hui, comme tout le monde le sait, il y a des divisions doctrinales entre les Eglises chrétiennes. Il y a pourtant une division plus fondamentale encore : entre ceux pour qui « l'Église » est importante, et ceux pour qui le christianisme est une affaire entre « Jésus et moi », sans nulle conception du salut en tant que partie intégrante d'un peuple ou d'une Église.

(5) Dans la première description du baptême des nouveaux croyants en Jésus (2, 38-41), Ac parle du baptême « au nom de Jésus ». Dès le commencement l'identité des disciples de Jésus se constitua à partir de ce qu'ils croyaient et professaient à son sujet. (Les credos postérieurs sont une expression élargie de la foi exprimée au baptême.) C'était une différence considérable par rapport au judaïsme ; car si l'on pouvait appeler les juifs des « disciples de Moïse » (Jn 9, 28), nul n'aurait eu l'idée de les définir en fonction de ce qu'ils croyaient de l'identité personnelle de Moïse. Le besoin d'exprimer le caractère central de Jésus dans la nouvelle alliance fit du christianisme une religion du credo différente du judaïsme. Ce serait un exercice passionnant de demander,

un dimanche, à tous les gens présents dans une église d'écrire sur un morceau de papier une phrase expliquant ce qu'est un chrétien. Beaucoup de réponses consisteraient certainement en des descriptions de comportements, par exemple, un chrétien est quelqu'un qui pratique l'amour du prochain. Certes, on ne peut guère être chrétien sans se comporter comme le fit Jésus, mais le comportement n'est pas une définition suffisante : les chrétiens ne sont pas les seuls à manifester de l'amour pour autrui. Combien de réponses refléteraient la définition la plus ancienne et la plus fondamentale : un chrétien est quelqu'un qui croit que Jésus est le Christ ?

(6) Comme pour d'autres aspects du tableau de l'Église primitive dans les Actes, la notion de *koinonia* (« communion », introduite en 2, 42) doit être aujourd'hui soulignée. Il est scandaleux que les Églises chrétiennes aient rompu la *koinonia* entre elles ; et l'objet de l'œcuménisme est de voir si elles peuvent retrouver cette communion. Après la Réforme du xvi^{e} siècle les Églises protestantes semblèrent se diviser et se subdiviser sans cesse ; et bien qu'il y ait eu une certaine réunification dans les dénominations, de nouvelles divisions naissent à l'occasion de problèmes sensibles. Les catholiques se vantaient d'être unis ; mais aujourd'hui après la réforme interne de Vatican II, les catholiques se sont divisés. Les ultra- conservateurs sont convaincus que l'Église s'est trop éloignée du « bon vieux temps » ; les progressistes sont persuadés que l'Église n'avance pas assez vite ; et les uns comme les autres critiquent vigoureusement le pape de ne pas être de leur côté. Il faut rappeler à tous les chrétiens que rompre la *koinonia,* c'est rompre avec les valeurs de l'Église primitive.

(7) *L'Analyse générale* ci-dessus a révélé la présence de beaucoup de traits juifs dans la vie et la pratique des premiers chrétiens telles qu'elles sont décrites au début des Actes. Un modèle juif peut être intervenu aussi dans le choix chrétien de l'heure du repas eucharistique. La découverte du tombeau vide, le dimanche au petit matin, contribua à fixer l'attention des chrétiens sur ce qu'on appellera à la fin du I^{er} siècle le « Jour du Seigneur ». Mais le choix du dimanche peut avoir été facilité également par le modèle du sabbat juif, qui s'arrêtait au coucher du soleil le samedi. Avant ce moment, les juifs qui croyaient en Jésus étaient limités dans

leurs mouvements ; mais une fois le sabbat levé (le samedi soir) ils étaient libres de venir de loin se réunir dans la maison d'un autre croyant pour y rompre le pain eucharistique. Cela peut expliquer l'antique souvenir chrétien d'une célébration nocturne entre le samedi et le dimanche.

(8) L'examen d'Ac 6, 1-6 ci-dessus a permis de voir dans le développement de la structure ecclésiale le résultat non seulement d'un besoin sociologique mais aussi de l'œuvre de l'Esprit. C'est pourquoi certains aspects fondamentaux de cette structure sont jugés immuables par beaucoup de chrétiens. En d'autres termes, par analogie avec l'incarnation, il peut y avoir à la fois de l'humain et du divin dans l'Église et sa structure. Reconnaître ce fait devrait permettre certaines adaptations de la structure ecclésiale aux besoins d'aujourd'hui sans donner l'impression que chaque génération est libre de réinventer l'Église. La tâche difficile est de décider quels sont les points modifiables : il appartient à l'Esprit à l'œuvre dans l'Église et au milieu des chrétiens de jouer un rôle dans cette décision.

(9) Un grand problème en Ac 10, 11 et 15 est l'admission de « gentils » sans circoncision dans la *koinonia* chrétienne. C'est un problème qui ne pouvait être résolu du vivant de Jésus, car celui-ci s'intéressait peu aux « gentils » [653]. Il y a aujourd'hui aux deux extrémités du spectre ecclésial ceux qui pensent pouvoir en appeler aux paroles ou aux actes de Jésus pour faire face à toutes les questions dans l'Église (paroissiale, régionale ou universelle). Si Jésus n'a pas résolu la question la plus fondamentale de la mission, on peut douter que ses paroles apportent une solution à des problèmes débattus beaucoup plus tard dans l'Église. Comment le problème de la circoncision fut-il abordé selon les Actes ? Pierre n'a pas agi de sa propre initiative ou par sa propre sagesse ; Dieu lui a montré qu'il ne devait considérer personne comme impur (Ac 10, 28). Puisque Corneille avait reçu une vision de Dieu, Dieu ne manifesta aucune partialité (10, 34). Le Corneille incirconcis put être baptisé parce que l'Esprit saint était descendu sur lui (10, 47). En d'autres termes, nous avons l'exemple de chrétiens affrontant un problème nouveau et le résolvant, non en faisant appel à un projet dessiné par Jésus pour

l'Église[654], mais par intuition (reçue de l'Esprit) de ce que le Christ voulait pour l'Église.

Bibliographie

COMMENTAIRES

Ph. BOSSUYT et J. RADERMAKERS, *Témoins de la Parole de la Grâce, Les Actes des Apôtres,* 2 volumes, Bruxelles, I.E.T, 1995.

M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Le texte occidental des Actes des Apôtres : reconstitution et réhabilitation,* Paris, Recherches sur les civilisations, 1984.

M.-E. BOISMARD et A. LAMOUILLE, *Les Actes des deux Apôtres, 2* volumes, Paris, Gabalda, EtB, Paris, 1990.

Collectif, « Une lecture des Actes des Apôtres », *CEv* 21, 1977.

E. DELEBECQUE, *Les Actes des Apôtres,* Paris, Belles Lettres, 1983.

E. DELEBECQUE, *Les deux Actes des Apôtres,* Paris, Gabalda, EtB, 1986.

M. GOURGUES, « Mission et communauté » (Ac 1-12), « L'Évangile aux païens » (Ac 13-28), *CEv* 60 et 67, 1987 et 1989.

E. HAULOTTE, *Actes des Apôtres. Un guide de lecture,* Suppl. Vie chrétienne 212, Paris, 1977.

J. KREMER (éd.), *Les Actes des Apôtres. Tradition, Rédaction, Théologie,* Gembloux, Duculot, Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 48, 1979.

Ch. L'EPLATTENIER, *Les Actes des Apôtres,* Genève, Labor et Fides, 1992[2].

Ch. L'EPLATTENIER, *Le Livre des Actes,* Paris, Bayard Éditions-Centurion, 1994.

J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres,* Paris, Gabalda, EtB, 1994.

ÉTUDES

R. BROWN et J.-P. MEIER, *Antioche et Rome, berceaux du christianisme,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv, 1988.

J. CLAYTON LENTZ, *Le portrait de Paul selon Luc dans les Actes des Apôtres,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 172, 1988.

M. DUMAIS, « Les Actes des Apôtres. Bilan et orientations », dans M. Gourgues et

L. Laberge (éds), *De bien des manières : la recherche biblique aux abords du xxi^e siècle : actes du cinquantenaire de I ACEBAC* (1943-

1993), Montréal-Paris, Fides-Éd. du Cerf, 1995, 307-364.
J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 45, 1967.
J. Dupont, *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 118, 1984.
J. Dupont, « Pierre et Paul dans les Actes », dans *Études sur les Actes des apôtres,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 45, 1967, 173-184.
J. Dupont, *Le discours de Milet : testament pastoral de saint Paul,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 32, 1962.
M. Gourgues, « Esprit des commencements et Esprit des prolongements dans les Actes. Note sur la « pentecôte des Samaritains » (Ac 8,5-25), *RB* 93, 1986, 376-385.
M. Gourgues, *Les deux livres de Luc. Clés de lecture du troisième évangile et des Actes,* Bruxelles, Lumen Vitae, Connaître la Bible 7-8, 1998.
D. Juel, *Luc-Actes. La promesse de l'histoire,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 80, 1987.
S. Légasse, « Le discours de Paul à Lystre (Actes 14,15-17) », dans J. Dore et C. T. Heobald (éd.), *Penser la foi. Mélanges offerts à J. Moingt,* Paris, Éd. du Cerf- Assas, 1993, 127-136.
S. Légasse, *Stephanos. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 147, 1992.
G. Lohfink, *La Conversion de saint Paul,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 11, 1967.
O. Mainville, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc,* Montréal, Fides, 1991.
D. Marguerat, La *première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres,* Paris- Genève, Éd. du Cerf-Labor et Fides, LeDiv 180, 1999.
Ch. Perrot, « Ananie et Saphire. Le jugement ecclésial et la justice divine », *L'année canonique* 25, 1981, 109-124.
J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte,* 2 volumes, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 65, 1971.
M. Quesnel, *Baptisés dans l'Esprit. Baptême et Esprit dans les Actes des Apôtres,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 120, 1985.
P. Tavardon, *Sens et enjeux d'un conflit textuel. Le texte occidental et le texte alexandrin des Actes des Apôtres,* Paris, Gabalda, Cahiers de la Revue Biblique 44, 1999.
E. Trocmé, *L'enfance du christianisme,* Paris, Noésis, 1997.

Pour les catégories ci-dessous, voir aussi la *Bibliographie* du chapitre 9, sur Luc, en particulier les livres marqués d'un astérisque. Pour la présentation de Paul dans les Actes, voir la *Bibliographie* du chapitre 16, sur la vie de Paul.

Commentaires et études dans des collections

Barrett, C. K. (2 vols. ; ICC, 1994, 1998) ; Bruce, F. F. (NICNT, 2d ed., 1988) ; Couzelmann, H. (Hermeneia, 1987) ; Hanson, R.RC. (NClarBC, 1967) ; Johnson, L. T. (SP, 1992) ; Krodel, G. A. (AugC, 1986) ; Liefeld, W. L. (GNTE, 1995) ; Marshall, I. H. (TNTC, 1980 ; NTG, 1992) ; Munck, J. (AB, 1967) ; Neil, W. (NCBC, 1973) ; Ringe, S. H. (WBComp, 1995) ; Williams, D. J. (NIBC, 1990) ; Williams, R. R. (TBC, 1965) ; Willimon, W. H. (IBC, 1988).

Bibliographies

Mattill, A. J., Jr., and M. B., *A Classified Bibliography of Literature on the Acts ofthe Apostles* (Leiden : Brill, 1966) ; Wagner, G., EBNT (1985) ; Mills, W. E., *A Bibliography of the Perio- dical Literature on the Acts ofthe Apostles : 1962-1984* (Leiden : Brill, 1986) ; BBR (1996).

Études sur la recherche

Dupont, J., *The Sources of the Acts : The Present Position* (New York : Herder and Herder, 1964) ; Gasque, W., *A History ofthe Criticism ofthe Acts ofthe Apostles* (Tübingen : Mohr- Siebeck, 1975).

The Book of Acts in Its First Century Setting, eds. B. W. Winter *et al.* (6 vols. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1993-1997). Contributions couvrant pratiquement tous les aspects de Ac. Abréviation : TBAFC.

Brown, R. E., *A Once and Coming Spirit at Pentecost* (Collegeville : Liturgical, 1993). Un commentaire bref.

Bruce, F. E, *Commentary on the Book ofActs* (Grand Rapids : Eerdmans, 1980).

Cadbury, H. J., *The Book ofActs in History* (New York : Harper, 1955).

Cassidy, R. J., *Society and Politics in the Acts ofthe Apostles* (Maryknoll : Orbis, 1987).

Dibelius, M., *Studies in the Acts ofthe Apostles* (London : SCM, 1956). Articles très importants. Easton, B. S., *Early Christianity : The Purpose*

ofActs and Other Papers (Greenwich, CT : Seabury, 1954).
Foakes Jackson, F. J., and K. Lake, eds., *The Beginnings of Christianity : The Acts ofthe Apostles* (5 vols. ; London : Macmillan, 1920-1933). Une mine d'informations utiles ; le vol. 4 est une traduction avec commentaire.
Gaventa, B. R., « Towards a Theology of Acts », *Interpretation* 42 (1988), 146-57.
Goulder, M. D., *Type and History in Acts* (London : SPCK, 1964).
Haenchen, E., *The Acts of the Apostles* (Philadelphia : Westminster, 1971).
Harnack, A. (von), *New Testament Studies III : The Acts ofthe Apostles* (London : Williams and Newgate, 1909). Études classiques.
Hemer, C. J., *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (WUNT 49 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1989).
Hengel, M., *Acts and the History ofEarliest Christianity* (Philadelphia : Fortress, 1979).
Karris, R. J., *Invitation to Acts* (Garden City, NY : Doubleday, 1978).
Knox, W., *The Acts of the Apostles* (Cambridge Univ., 1948).
Levinsohn, S. H., *Textual Connections in Acts* (SBLMS 31 ; Atlanta : Scholars, 1987).
Lüdemann, G., *Early Christianity According to the Traditions in Acts : A Commentary* (Philadelphia : Fortress, 1989).
Mattill, A. J., Jr., « The Date and Purpose of Acts : Rackham Reconsidered », CBQ 40 (1978), 335-50.
O'Neill, J. C., *The Theology ofActs in Its Historical Setting* (2d ed. ; London : SPCK, 1970).
Pervo, R. L, *Profit with Delight : The Literary Genre ofthe Acts ofthe Apostles* (Philadelphia : Fortress, 1987).
-, *Luke's Story ofPaul* (Minneapolis : A/F, 1990).
Reimer, J. R., *Women in the Acts ofthe Apostles* (Minneapolis : A/F, 1993).
Rosenblatt, M.-E., *Paul the Accused : His Portrait in the Acts of the Apostles* (Collegeville : Liturgical, 1995).
Taylor, J., « The Making of Acts : A New Account », RB 97 (1990), 504-24.
van Unnik, W. C., « Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography », in *Les Actes des Apôtres,* ed. J. Kremer (Gembloux : Duculot, 1979).

Walker, W. O., « Acts and the Pauline Corpus Reconsidered », JSNT 24 (1985), 3-23.

Wilcox, M., *The Semitisms ofActs* (Oxford : Clarendon, 1965).

Chapitre 11 : L'ÉVANGILE SELON JEAN

Résumé des informations essentielles

Date : 80-110. Ceux pour qui l'évangile a été rédigé (edited au sens américain = révisé, mis en forme) par une seconde main après sa composition par l'auteur situent le corps de l'évangile dans les années 90 et les additions du rédacteur vers 100-110, à peu près en même temps que 3 Jn.

Auteur :
Attribution selon la tradition (IIe siècle) : À Jean, fils de Zébédée, l'un des Douze.
Auteur d'après le contenu : Un homme qui se considère comme appartenant à la tradition du « disciple que Jésus aimait ». Si l'on postule un rédacteur après lui, ce dernier peut avoir appartenu à la même tradition. Il est possible qu'il y ait eu une école d'écrivains johanniques.

Lieu de rédaction : Traditionnellement et vraisemblablement la région d'Éphèse, mais certains optent pour la Syrie.

Unité : Pour certains, des sources (collection de « signes » ; collection de discours ; récit de passion) ont été combinées ; d'autres pensent à un processus de plusieurs « éditions ». En tout cas, le corps de l'évangile fut vraisemblablement achevé par un écrivain, et un rédacteur y fit ensuite des additions (chapitre 21 ; peut-être 1,1-18) ; mais aucun texte de l'évangile n'a été conservé sans ces « additions ».

Intégrité : L'histoire de la femme adultère (7, 53-8, 11) est une insertion qui manque dans beaucoup de manuscrits ; voir Question 1 ci-dessous.

Division :
1-18 : Prologue : le parcours du Verbe incarné, introduction et résumé.
1, 19-12, 50 : Première partie : le Livre des Signes
- Le Verbe se révèle au monde et aux siens, mais ils ne l'acceptent pas.

1. Premiers jours de la révélation de Jésus à ses disciples sous divers titres (1, 19-2, 11).

2. Du premier au second miracle de Cana ; thèmes de la substitution et des réactions à Jésus (chapitres 2-4) : l'eau changée en vin, purification du Temple, Nicodème, la Samaritaine au puits ; guérison du fils d'un fonctionnaire royal.

3. Jeûnes de l'AT et leur remplacement ; thèmes de la vie et de la lumière (chapitres 5-10):

Sabbat - Jésus, nouveau Moïse, remplace le commandement du repos du sabbat (5, 1-47);

Pâques - le Pain de Vie (sagesse « révélatoire » et eucharistie) remplace la manne (6, 1-71);

Tentes - la Source de l'eau vive et la Lumière du monde remplacent les cérémonies de l'eau et de la lumière (7, 1-10, 21) ;

Consécration - Jésus est consacré à la place de l'autel du Temple (10,22-42).

4. La résurrection de Lazare et ses suites (chapitres 11-12) : Lazare rendu à la vie, Jésus condamné à mort par le Sanhédrin, la sœur de Lazare oint Jésus en vue de sa mise au tombeau, entrée à Jérusalem, fin du ministère public et avènement de l'heure signalée par l'arrivée des « gentils ».

13,1-20, 31 : Deuxième partie : le Livre de la Gloire

-À ceux qui l'acceptent, le Verbe montre sa gloire en retournant vers le Père par sa mort, sa résurrection et son ascension. Pleinement glorifié, il communique l'Esprit de vie.

1. La dernière Cène et le dernier discours de Jésus (chapitres 13-17) :

a) La dernière Cène (chapitre 13) : le repas, le lavement des pieds, la trahison de Judas, l'introduction au discours (commandement de l'amour, annonce des reniements de Pierre) ;

b) Dernier discours de Jésus (chapitres 14-17) :

première partie (chapitre 14) : départ de Jésus, habitation divine, le Paraclet ;

deuxième partie (chapitres 15-16): la vigne et les sarments, la haine du monde, le témoignage du Paraclet, répétition des thèmes de la première partie ;

troisième partie (chapitre 17) : prière « sacerdotale».

2. Passion et mort de Jésus (chapitres 18-19: arrestation, interrogatoire devant Anne et reniements de Pierre, procès devant Pilate, crucifixion, mort et ensevelissement.
3. La résurrection (20, 1-29): quatre scènes à Jérusalem (deux au tombeau, deux dans une chambre).

Conclusion de l'évangile (20, 30-31) : déclaration sur l'objet de cet écrit.

21, 1-25 : Épilogue : apparitions du ressuscité en Galilée ; deuxième conclusion.

Jn comporte certains traits stylistiques importants que le lecteur doit connaître dès maintenant. Ensuite, comme pour les chapitres précédents, dans *l'Analyse générale* nous parcourrons le quatrième évangile sous sa forme actuelle, repérant ses schémas de pensée avant d'émettre des théories sur les origines de cet évangile. Cette théorisation se fera à travers des subdivisions consacrées aux sujets suivants : *Jn est-il un authentique évangile ? ; Sources combinées ou développement d'une tradition ? ; Comparaison de Jn avec les évangiles synoptiques ; Unité et cohérence ; Problème de l'auteur et du disciple bien-aimé ; Influences sur la pensée johannique ; Histoire de la communauté johannique ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Traits stylistiques[655]

Jn est un évangile où style et théologie sont étroitement mêlés, comme nous le verrons dans les traits ci-dessous.

1. *Forme poétique*

Dans quelques passages de Jn beaucoup d'exégètes reconnaissent un style poétique formel, allant jusqu'au strophique, comme le Prologue et peut-être Jn 17. Mais le problème posé ici est beaucoup plus vaste : il s'agit d'un modèle solennel unique, que certains appellent semi-poétique. Le trait caractéristique de cette poésie n'est ni le parallélisme des lignes (comme

dans l'AT) ni la rime, mais le rythme, c'est-à- dire des lignes d'une longueur approximativement égale, constituant chacune une clause. Que les discours soient ou non imprimés sous forme poétique[656], le fait que Jésus parle avec plus de solennité en Jn que dans les synoptiques est évident. Une explication possible s'appuie sur l'AT : le discours divin (Dieu parlant par les prophètes ou la Sagesse divine personnifiée) y est poétique, et diffère de la communication humaine, plus prosaïque. Le Jésus de Jn vient de Dieu, et il est donc normal que ses paroles soient plus solennelles et sacrales.

2.Incompréhension[657]

Bien qu'il vienne d'en haut et nous parle de ce qui est « vrai » et « réel » (c'est- à-dire de la réalité divine), Jésus, le Verbe fait chair, doit utiliser le langage d'ici- bas pour transmettre son message. Pour venir à bout de cette difficulté, il emploie fréquemment un langage figuratif ou des métaphores afin de se décrire lui-même ou de présenter son message[658]. Dans le dialogue qui s'ensuit l'interlocuteur comprend de travers la figure ou métaphore, et n'en retient qu'un sens matériel. Cela permet à Jésus d'expliquer de manière plus complète sa pensée et donc de déployer sa doctrine. Issue de la théologie johannique de l'incarnation, cette incompréhension est devenue une technique littéraire étudiée. (Voir Jn 2, 19-21 ; 3, 3-4 ; 4, 10-11 ; 6, 26-27 ; 8, 33-35 ; 11, 11-13.)

3.Doubles sens[659]

Faisant parfois le jeu de l'incompréhension, ou manifestant simplement l'aspect multiforme de la révélation, un double sens est souvent repérable dans ce que dit Jésus.

a) On joue aussi sur la pluralité des sens de tel mot employé par Jésus, sens fondés soit sur l'hébreu, soit sur le grec ; l'interlocuteur saisit parfois un sens, alors que Jésus en entend un autre. (Divers termes en 3, 3.8 [n. 20 ci-dessous]) ; « éleva, élevé » en 3, 14 ; 8, 28 ; 12, 34 (crucifixion et retour à Dieu) ; « eau vive » en 4, 10 (eau courante et eau qui donne la vie) ; « mourir pour » en 11, 50-52 (à la place ou au nom de).

b) Dans le quatrième évangile, l'auteur entend fréquemment proposer au lecteur plusieurs niveaux de sens dans le même récit ou dans la même métaphore. Cela est compréhensible si nous nous souvenons des

circonstances dans lesquelles l'évangile a été composé, soit plusieurs périodes ou niveaux de temps [660] [661]. Il y a un sens propre au contexte historique du ministère public de Jésus ; il peut cependant y avoir un deuxième sens qui reflète la situation de la communauté des croyants chrétiens. Par exemple, l'annonce par Jésus de la destruction et du remplacement du Temple en 2, 19-22 est réinterprétée pour renvoyer à la crucifixion et à la résurrection du corps de Jésus. Le discours du Pain de Vie renvoie, semble-t-il, à la fois à la révélation et à la sagesse divines en 6, 35-5la et à l'eucharistie en 6, 5 lb-58. Il peut y avoir jusqu'à trois sens dans l'image de l'Agneau de Dieu (1, 29.36 : agneau apocalyptique, agneau pascal, serviteur souffrant qui va à l'abattoir comme un agneau).

c) Doubles discours. Dans certains cas, un discours de Jésus semble dire pratiquement la même chose qu'un autre discours déjà rapporté, parfois mot pour mot. La p. 409 ci-dessous suggère une solution possible : un rédacteur (réviseur qui travailla sur l'évangile après que l'évangéliste eut terminé le travail de base) trouva dans la tradition d'autres versions du discours, matériel doublant en partie les versions que l'évangéliste avait introduites, et il les ajouta à un endroit approprié de peur qu'elles ne se perdent. (Comparer *3, 31-36* à 3,7-18 ; 5, *26-30* à 5, 19-25 ; *10, 9* à 10, 7-8 ; *10, 14* à 10, 11 ; *16, 4b-33* au chapitre 14). Il y a parfois un ton différent dans ce matériel répété.

1. *Ironie*[1]

On trouve parfois une combinaison particulière de double sens et d'interprétation erronée quand les opposants à Jésus font à son sujet des déclarations désobligeantes, sarcastiques, incrédules, ou, au moins, inadéquates à leur objet. Et pourtant, par voie d'ironie, ces déclarations sont souvent vraies ou porteuses de signification, en un sens que ne peuvent réaliser ceux qui les prononcent. (3, 2 ; 4, 12 ; 6, 42 ; 7, 35 ; 9, 40-41 ; 11,50.)

2. *Inclusions et transitions*

La structure élaborée de l'évangile apparaît à travers certaines techniques. Par inclusion nous entendons le fait que Jn mentionne à la fin d'une section un détail (ou fait une allusion) qui correspond à un détail semblable au début de la section. C'est une manière de boucler les sections en liant le début et la fin. Les grandes inclusions sont : 1, 1 avec 20, 28 ; 1, 28 avec 10,

40 ; les petites inclusions : 1, 19 avec 1, 28 ; 2, 11 avec 4, 54 ; 9, 2-3 avec 9, 41 ; 11,4 avec 11, 40. Comme transition d'une partie de l'évangile à l'autre, l'évangéliste aime utiliser un motif, une section « pivot » ou « charnière » - qui conclut ce qui précède et introduit ce qui suit. Par exemple, le miracle de Cana conclut l'appel des disciples au chapitre 1, et accomplit la promesse en 1, 50, mais il ouvre aussi la partie suivante (2, 1-4, 54) qui va du premier miracle de Cana au second. Le second miracle de Cana conclut cette partie, mais en soulignant le pouvoir de Jésus de donner la vie (4, 50), il prépare à la subdivision suivante (5, 1-10, 42) où l'autorité de Jésus sur la vie sera contestée.

3. *Parenthèses ou notes*[662]

Jean fournit souvent des remarques qui s'apparentent à des parenthèses, pour expliquer le sens de termes ou de noms sémitiques (par exemple, « Messie », « Céphas », « Siloé », « Thomas » en 1, 41.42 ; 9, 7 ; 11, 16), en proposant un arrière-plan à des développements du récit et des précisions géographiques (par exemple, 2, 9 ; 3, 24 ; 4, 8 ; 6, 71 ; 9, 14.22-23 ; 11, 5.13), voire en fournissant des perspectives théologiques (par exemple, des allusions à un point de vue postérieur qui éclairent le présent en 2, 21-22 ; 7, 39 ; 11, 51-52 ; 12, 16.33 ; ou protègent la divinité de Jésus en 6, 6.64). Certaines d'entre elles peuvent refléter une situation où une tradition, transmise d'abord dans un contexte donné (palestinien ou juif), est désormais proclamée dans un autre contexte (diaspora ou « gentils »).

Analyse générale du message

Une attention particulière au canevas détaillé en tête de ce chapitre sera utile ; car, comme l'indique le § 5 ci-dessus, l'évangile a été soigneusement aménagé pour illustrer les thèmes choisis par l'évangéliste[663].

Prologue (1, 1-18)

Servant de préface à l'évangile, le Prologue[664] [665] est un hymne qui résume la conception johannique du Christ. Un être divin (le Verbe de Dieu [1, 1.14], qui est aussi la lumière [1, 5.9] et le Fils unique de Dieu [1, 14.18]), vient en ce monde et se fait chair. Bien que rejeté par les siens, il donne à tous ceux qui l'acceptent pouvoir de devenir enfants de Dieu, de

sorte qu'ils partagent la plénitude de Dieu : ce don, qui reflète l'amour éternel de Dieu [!1], va bien au-delà du don par amour de la Loi dont Moïse fut l'intermédiaire. La source de cette description poétique de la descente du Verbe dans le monde et du retour final du Fils à la droite du Père (1, 18) se trouve dans le tableau vétéro-testamentaire de la Sagesse personnifiée (en particulier Si 24 et Sg 9), qui était au commencement avec Dieu à la création du monde et vint habiter chez les hommes quand la Loi fut révélée à Moïse. En accord avec la tradition selon laquelle le ministère de Jean Baptiste est lié aux débuts de celui de Jésus, le Prologue s'interrompt deux fois, la première pour mentionner Jean Baptiste avant que la lumière ne vienne dans le monde (1, 6-8), et la seconde pour rappeler le témoignage de Jean Baptiste vis-à-vis de Jésus après que le Verbe se fût fait chair (1, 15). Ce témoignage sera repris dans la première partie qui suit.

Première partie : le Livre des Signes (1, 19-12, 50)

Cette partie de l'évangile montre Jésus amenant diverses sortes de gens à croire en lui, tout en provoquant l'hostilité de beaucoup chez « les juifs ». À la fin (12, 39- 40) l'évangile cite Is 6, 10, où il est dit que Dieu les a aveuglés et a endurci leur cœur afin qu'ils ne voient pas. Ainsi ce « Livre » illustre-t-il le thème du Prologue (Jn 1, 11) : « Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas accueilli. »

1. Premiers jours de la révélation de Jésus à ses disciples sous divers titres (1,19-2,11)

Dans un schéma qui s'étale sur plusieurs journées (1, 29.35.43 ; 2, 1)[666] Jn déploie la reconnaissance progressive de l'identité de Jésus. *Le premier jour (1, 19-28) Jean Baptiste explique son propre rôle,* rejetant les identifications louangeuses et annonçant la venue de quelqu'un dont il est indigne. *Le jour suivant (1, 29-34) Jean Baptiste explique le rôle de Jésus.* Comme il convient à « un homme envoyé de Dieu » (1,6), Jean Baptiste reconnaît avec perspicacité en Jésus l'Agneau de Dieu, quelqu'un qui existait avant lui, l'élu de Dieu (ou le Fils - lecture disputée de 1, 34). *Le jour suivant (1, 35-42) Jésus est suivi par André et un autre disciple de Jean Baptiste* (celui qui dans la deuxième partie de l'évangile deviendra le disciple que Jésus aimait ?). André salue Jésus par les titres de maître et de Messie, et Simon (frère d'André) est conduit à Jésus, qui le nomme «

Céphas » (c'est-à-dire rocher = Pierre ; *cf.* Mc 3, 16 ; Mt 16, 18). *Le jour suivant (1, 43-51) il (André, Pierre ou Jésus ?) trouve Philippe,* qui à son tour rencontre Nathanaël : Jésus est identifié successivement comme celui dont parlent la Loi mosaïque et les prophètes, et comme le Fils de Dieu et le roi d'Israël. Mais Jésus leur promet qu'ils verront mieux encore, et de lui-même il dit ceci : « Vous verrez le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre au-dessus du Fils de l'homme. » Ils vont commencer à voir « mieux encore » à Cana, le troisième jour (2, 1-11), quand Jésus changera l'eau en vin ; et ses disciples croiront en lui.

Certains thèmes théologiques de Jean apparaissent déjà dans cette première sous-section. Une ambiance de prétoire colore le récit : ainsi, quand Jean Baptiste, interrogé par « les juifs »[667], « confessa et ne nia pas » - cela peut indiquer qu'une partie de la tradition johannique fut élaborée dans un contexte judiciaire, peut-être dans une synagogue où les chrétiens étaient interrogés sur leur foi en Jésus. Quant à la christologie, ce n'est certainement pas par hasard si Jn situe dès ces premiers jours des confessions de Jésus sous nombre de titres traditionnels que nous trouvons dispersés dans les autres évangiles, et le plus souvent assez tard dans le ministère (voir Mt 16, 16). On dirait presque que l'évangéliste veut signaler comme élémentaire la tradition christologique connue des autres évangiles, de manière à commencer son évangile là où les autres s'arrêtent. Pour les autres évangiles, en effet, la vision du Fils de l'homme accompagné par les anges est réservée à la fin des temps ; pour Jn elle se produit durant le ministère parce que le Fils de l'homme est déjà descendu du ciel[668]. Cette sous-section dépeint aussi la condition du dis-

1, 39 par « Venez et voyez. » Mais c'est seulement quand ils restent avec lui que les premiers disciples deviennent des croyants. Alors, selon un schéma logique, les premiers disciples s'en vont proclamer Jésus avec une conscience christologique accrue par cette action même, comme l'illustrent les titres éminents donnés à Jésus jour après jour.

2. *Du premier au second miracle de Cana (2-4)*

La scène de Cana est « le commencement des signes »[669] (2, 11) ; comme un épisode charnière *(Trait stylistique, § 5* ci-dessus), elle clôt la révélation initiale et ouvre la grande subdivision suivante qui s'achève en 4, 54 : la guérison du fils du fonctionnaire royal, annoncée à Cana, « fut le deuxième

signe que fit Jésus à son retour de Judée en Galilée ». Le thème de la substitution court à travers les actes et les paroles de Jésus dans les trois chapitres ainsi délimités.

Dans le premier miracle de Cana (2, 1-11), que Jn appelle « signe », Jésus remplace l'eau prescrite pour les purifications juives (dans des jarres de pierre contenant plus de 400 litres) par un vin si bon que le maître du repas se demande pourquoi on a gardé le meilleur pour la fin. L'image que nous avons ici est celle de la révélation et de la sagesse de Dieu (Pr 9, 4-5 ; Si 24, 20[21]) que Jésus apporte, accomplissant ainsi les promesses vétéro-testamentaires d'abondance de vin aux jours messianiques (Am 9, 13-14 ; Gn 49, 10-11). Un motif intercalé fait intervenir la mère de Jésus, dont la requête familière au nom des jeunes mariés (« Ils n'ont plus de vin ») est repoussée par Jésus au motif que son heure n'est pas encore venue[670]. Pourtant, l'insistance de sa mère, qui dit sa confiance en lui (« Faites ce qu'il vous dira »), le conduit à accéder à sa requête - de même, dans le deuxième signe de Cana, l'insistance du fonctionnaire royal lui vaudra d'être exaucé après un premier refus (Jn 4, 47-50 ; *cf.* Mc 7, 26-29). La mère de Jésus réapparaîtra au pied de la croix (Jn 19, 25-27), et son incorporation au groupe des disciples sera complète quand elle deviendra la mère du disciple bien-aimé. En attendant, dans *un verset de transition (2, 12),* nous voyons qu'elle et les « frères » de Jésus le suivent à Capharnaüm, mais pas plus loin, quand il inaugure son ministère public en partant pour Jérusalem.

Située à Jérusalem, à l'approche de la fête de la Pâque [671], *la sous-section suivante (2, 13-22) aborde l'attitude de Jésus envers le Temple.* Elle a des parallèles dans deux scènes synoptiques : la purification du Temple (Mc 11, 15-19.27-28 et par.), qui prend place peu avant la mise à mort de Jésus ; et les témoins au procès du Sanhédrin, la nuit précédant la crucifixion, qui témoignent faussement que Jésus a dit qu'il détruirait le sanctuaire du Temple (Mc 14, 58 ; Mt 26, 61 ; *cf.* Ac 6, 14). En Jn les scènes sont combinées et situées au début du ministère ; la déclaration sur le sanctuaire est mise sur les lèvres de Jésus (mais formulée ainsi : « Détruisez ce sanctuaire », et non : « Je vais détruire ») ; et le sanctuaire n'est pas remplacé par un autre mais par le même, « relevé ». Laissant de côté l'insoluble problème de savoir quelle tradition est la plus historique, notons

deux accents théologiques johan- niques particuliers. En montrant l'hostilité des « juifs » depuis le début, Jn illustre l'incompatibilité absolue entre Jésus et les siens qui ne le reçoivent pas (voir Jn 1,11). Dans l'interprétation de Jn, le sanctuaire est aussi le corps de Jésus « détruit » par « les juifs » mais relevé par Jésus [672]. Ainsi le Temple de Jérusalem, devenu une foire, a-t-il été remplacé par le corps de Jésus comme véritable lieu saint. *Selon 2, 23-25 beaucoup à Jérusalem crurent en Jésus à cause des signes qu'il faisait,* mais il ne fit pas confiance à leur foi, car elle s'arrêtait à l'aspect miraculeux du signe et n'en percevait pas la signification. Cette observation prépare l'entrée en scène dans la sous-section suivante de l'un de ces candidats à la foi en Jésus.

La scène de Nicodème (3, 1-21) nous offre le premier des importants dialogues johanniques. Ce pharisien, membre du Sanhédrin, vient voir Jésus « de nuit » (autrement dit, parce qu'il n'appartient pas encore à la lumière) et reconnaît en lui un « maître qui vient de la part de Dieu ». Par cette désignation Nicodème veut seulement dire « élevé par Dieu », alors que Jésus vient effectivement de Dieu. Nicodème est ainsi le représentant d'une foi incomplète[673] : cela devient évident quand Jésus explique que seul le fait d'avoir été engendré d'en haut (c'est-à-dire d'avoir été engendré de l'eau et de l'Esprit[674]) permet d'entrer dans le royaume de Dieu. Le Jésus de Jn parle de la vie même de Dieu, acquise seulement lorsqu'on est engendré par Dieu (« d'en haut »), et cela a lieu quand on est baptisé dans l'eau et qu'on reçoit l'Esprit de Dieu. De son côté, Nicodème pense à la naissance naturelle à partir d'une mère juive qui fait de vous un membre du peuple élu, peuple que l'AT considère comme l'enfant de Dieu (Ex 4, 22 ; Dt 32, 6 ; Os 11, 1). Un tel pedigree est rejeté en Jn 3, 6, parce que la seule chose que la chair puisse engendrer, c'est la chair. Le Jésus de Jn remplace donc radicalement ce qui vous fait enfant de Dieu, contestant tout statut privilégié à la parenté naturelle. L'ironie typique de Jn apparaît en 3, 9-11 : à Nicodème qui était arrivé en disant « Nous savons » mais qui ne pouvait comprendre, Jésus, parlant au nom de ceux qui croient, réplique : « Nous parlons de ce que nous savons et nous attestons ce que nous avons vu. » Jésus affirme la nécessité d'être engendré d'en haut parce que lui-même vient d'en haut. Le dialogue devient alors un monologue et Nicodème se fond dans l'obscurité d'où il était sorti (avant de réapparaître, encore un peu

flou, comme un disciple clandestin en 7, 50-52, et enfin publiquement en 19, 39-42). En 3, 15-21 Jésus proclame pour la première fois la théologie johannique fondamentale de l'incarnation salvi- fique : il est Fils de Dieu venu en ce monde apporter la vie même de Dieu, afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle et soit donc déjà jugé [675].

Le témoignage final de Jean Baptiste en faveur de Jésus (3, 22-30), résumant 1, 15.19-34, se situe dans un contexte où Jésus lui-même baptise[676] (ce qui renforce la référence au baptême dans « l'eau et l'Esprit » de 3, 5). L'opposition à Jésus d'une partie des disciples de Jean Baptiste permet une fois de plus à ce dernier de clarifier ce qu'il n'est pas et la grandeur de celui dont il a préparé le chemin. L'image est celle du meilleur ami de l'époux veillant sur la maison de l'épouse (Israël), en attendant que l'époux (Jésus) vienne la chercher pour l'emmener chez lui.

Le style du *curieux discours en 3, 31-36* est celui du Jésus de Jn ; il semble répéter des choses dites en 3, 7.11-13.15-18, appuyant ainsi la thèse de ceux pour qui le rédacteur alourdit l'ouvrage de l'évangéliste en ajoutant d'autres variantes d'un matériel déjà présent. Cependant, le contexte suggère que l'orateur est Jean Baptiste. Comme Jésus il a été envoyé par Dieu : est-ce pour cela qu'il parle comme Jésus ? Ensuite, *4, 1-3 fournit une transition géographique,* de la Judée vers la Galilée.

Durant ce voyage, Jésus s'arrête en Samarie au puits de Sichem/Sychar. Le *dialogue avec la Samaritaine et ses suites (4, 4-42)* est le premier exemple achevé du talent de dramaturge de Jean. Un personnage, plus qu'une silhouette, y est façonné pour servir de porte-parole à un type particulier de rencontre de foi avec Jésus [677]. Le thème du tableau est celui-ci : comment on rencontre la foi et quels sont les obstacles qui encombrent la voie. Indignée par l'attitude des juifs à l'égard des femmes de Samarie, la Samaritaine rabroue Jésus qui lui demande à boire. Jésus ne réagit pas, mais répond en fonction de ce qu'il peut lui donner, c'est-à-dire l'eau vive, qu'elle interprète de travers comme une eau courante, lui demandant avec dédain s'il serait plus grand que Jacob : ironie johannique, puisque Jésus est bien plus grand. Mais une fois de plus il refuse de se laisser écarter de son sujet et explique que l'eau dont il parle jaillit en vie éternelle ; c'est une eau qui éteint toute soif pour toujours. De manière magistrale, Jn décrit la femme séduite par l'idée de ne plus avoir à venir au puits. Alors, dans ce

style qui est propre à Jn, Jésus déplace l'accent sur son mari afin d'avancer par une autre piste. La réponse de la femme est une demi-vérité et l'omniscient Jésus montre qu'il est parfaitement au courant de ses cinq maris et de sa cohabitation avec un homme auquel elle n'est pas mariée[678]. Le fait même que l'histoire continue montre que l'effort de Jésus pour l'amener à la foi ne sera pas entravé par l'obstacle d'une existence fort éloignée de la perfection, que la Samaritaine doit pourtant bien avouer. Confrontée à une si surprenante connaissance de sa situation, la femme déplace la conversation sur le plan religieux, cherchant à mettre fin à l'examen en ouvrant une discussion théologique entre juifs et Samaritains à propos du culte divin à rendre au Temple de Jérusalem ou sur le mont Garizim. De nouveau, Jésus refuse de se laisser écarter de son sujet : bien que le salut vienne des juifs, le temps vient - et il est déjà là - où un tel problème n'aura plus de sens, parce que le culte dans ces deux lieux saints sera remplacé par le culte en esprit et en vérité. Prestement la femme cherche une fois encore à éviter toute question personnelle en changeant de perspective, évoquant le lointain avenir de l'avènement du Messie[679] ; mais Jésus ne la laisse pas s'échapper : son « C'est Moi » la met face à l'exigence de la foi.

Puis Jn (4, 27-39) adopte la technique théâtrale du double plateau : au centre nous voyons la réaction des disciples qui arrivent au puits, au fond la femme qui s'en retourne au village. Bien que les disciples aient vécu avec Jésus, leur incompréhension à propos de la nourriture dont il leur parle est aussi totale que celle de la femme à propos de l'eau. Le propos hésitant de la femme « Ne serait-il pas le Christ ? » signifie qu'elle cherche une sécurité, que les villageois samaritains lui apportent en croyant en lui lorsqu'ils le rencontrent (4, 40-42). Les mots qu'ils ont pour elle : « Ce n'est plus sur tes dires que nous croyons ; nous l'avons nous-mêmes entendu et nous savons que c'est vraiment lui le sauveur du monde », reflètent la théologie johannique selon laquelle chacun doit entrer en contact personnel avec Jésus. Ce récit reflète vraisemblablement l'histoire johannique, où des Samaritains étaient entrés dans la communauté aux côtés des juifs, mais cela est sous-entendu. Plus évident est le thème permanent du remplacement (ici du culte au Temple) et le contraste entre la foi plus

ouverte des Samaritains et la foi moins satisfaisante de ceux de Jérusalem (2, 23-25) et de Nicodème.

Le second signe à Cana (4, 43-54) clôt cette subdivision. Il ressemble au premier récit de Cana en ceci que le demandeur est repoussé mais insiste, et est exaucé. L'histoire du fils *(huios)* du fonctionnaire royal est probablement une troisième variante de l'histoire du serviteur *(pais)* du centurion, dont on trouve deux formes légèrement différentes en Mt 8, 5-13 et Le 7, 1-10. Les variantes sont de celles qui peuvent naître de la transmission orale, par exemple « garçon » (traduction de *pais)* peut signifier à la fois fils et serviteur. Dans la séquence des thèmes johanniques, les versets de transition 4, 43-45 évoquent cette foi insatisfaisante où il est démontré que nul n'est prophète en son pays *(cf.* Mc 6, 4 ; Le 4, 24)[680]. Cela crée un contraste avec la foi du fonctionnaire royal : celui-ci croit que ce que Jésus a dit arrivera, il retourne chez lui confiant, et finalement « il crut, lui avec sa maison tout entière » *(cf.* Ac 10, 2 ; 11, 14 ; 16, 15, 34). À Nicodème Jésus avait parlé d'une naissance d'en haut ; à la Samaritaine d'une eau jaillissant en vie éternelle ; maintenant il rend la vie au fils du fonctionnaire royal. Cet épisode prépare l'affirmation importante que nous trouverons dans la subdivision suivante : le Fils donne la vie à qui il veut (5, 21).

3. *Les fêtes de l'AT et leur remplacement (5-10)*

Ce thème de la vie, qui sera développé aux chapitres 5-7, cédera la place au thème de la lumière aux chapitres 8-10 - tous deux annoncés dans le Prologue. Un fait domine cependant : la série de fêtes juives qui ponctue cette subdivision (Sabbat, Pâque, Tentes, Dédicace) ; ce que Jésus fait ou dit touche un aspect significatif de chacune d'entre elles, et dans une certaine mesure le remplace.

Lors du sabbat Jésus guérit et donne donc la vie, provoquant un dialogue hostile (5, 1-47). La combinaison d'un miracle et d'un discours/dialogue qui donne au miracle sa valeur de signe est une technique johannique (voir aussi chapitre 6). Ici, à l'occasion d'une « fête des juifs » non nommée, en tout cas un sabbat (5, 9), Jésus guérit un infirme qui attendait d'être guéri à la piscine de Bethesda[681]. L'ordre donné à l'infirme de prendre son grabat viole la loi du sabbat (on le vérifiera plus tard dans les directives codifiées de la Mishna). L'explication offerte par Jésus « aux juifs » ne fait pas appel

à des motifs humanitaires, comme en Le 13, 15-16 ; 14, 5, mais à son autorité suprême, comme en Mc 2, 28 et parallèles. La logique semble être celle-ci : si les gens ne doivent pas travailler pendant le sabbat, Dieu, lui, continue[682]. Dieu est le Père de Jésus, et le Père a donné au Fils pouvoir sur la vie et la mort. « Les juifs » comprennent fort bien : « Ils n'en cherchaient que davantage à le tuer, puisque, non content de violer le sabbat, il appelait encore Dieu son propre Père, se faisant égal à Dieu » (5, 18). Ainsi, en Jn plus que dans les autres évangiles, une antipathie meurtrière envers Jésus apparaît très tôt, et elle ne cessera pas ; en même temps sa prétention à la divinité se manifeste clairement. On comprend que beaucoup d'exégètes aient vu ici une double exposition : des souvenirs d'hostilité à l'égard de Jésus durant son ministère sur lesquels ont été surimposées les expériences postérieures de ses disciples, accusés de « dithéisme » par les autorités juives, c'est-à-dire de faire de Jésus un Dieu, violant ainsi le principe fondamental d'Israël : le Seigneur notre Dieu est un. La réponse en 5, 19-30 est subtile : le Fils ne fait rien de lui-même, mais le Père lui a tout donné. En 5, 31-47 cinq arguments sont avancés, comme s'il s'agissait de témoigner lors de débats à la synagogue : Dieu (« un autre ») a témoigné pour Jésus ; de même Jean Baptiste, les œuvres que Jésus accomplit, l'Écriture, et finalement Moïse, qui a écrit au sujet de Jésus.

Au temps de Pâques Jésus multiplie les pains et les poissons et donne un discours sur le Pain de Vie (6, 1-71). Il y a deux récits synoptiques de la multiplication des pains (suivi dans le premier cas par la marche sur les eaux) ; et les tableaux en *BGJ* 1, 239-44 montrent comment sur certains détails l'exposé de Jn semble plus proche du premier récit évangélique, et sur d'autres plus proche du second[683]. L'introduction des personnages de Philippe et André qui préparent la réponse de Jésus est typiquement johannique (1, 40.43-44 ; 12, 22) ; se trouvent également ici des traits particuliers susceptibles de valoriser le symbolisme eucharistique de la multiplication[684]. La combinaison d'une nourriture fournie miraculeusement et de la marche sur les eaux fait écho aux miracles de Moïse durant l'exode, après la première Pâque (manne, mer Rouge), tout comme les murmures de 6, 41 correspondent à ceux d'Israël durant l'errance au désert (Ex 16, 2.8). Aussi une comparaison entre Jésus et Moïse s'impose-t-elle : Moïse n'a pas donné le vrai pain du ciel, puisque

ceux qui ont mangé la manne sont morts (Jn 6, 32.49.58). Si le récit des synoptiques ne nous dit rien de la réaction des gens pour qui les pains et les poissons ont été multipliés, en Jn ceux-ci retrouvent Jésus le lendemain, et lui posent des questions prouvant qu'ils n'ont pas vraiment saisi, au-delà du merveilleux, la signification de l'événement. Jésus n'est pas venu simplement satisfaire une faim terrestre mais donner un pain qui nourrira pour la vie éternelle ; le discours qui suit[685] donne, semble-t-il, deux interprétations de la manière dont cela se produira.

Premièrement, en Jn 6, 35-5la Jésus est le Pain de Vie en ce sens que sa révélation constitue l'enseignement donné par Dieu (« ils seront tous enseignés par Dieu », 6,45), de sorte qu'il faut croire au Fils pour avoir la vie éternelle. « Qui vient à moi n'aura jamais faim ; qui croit en moi n'aura jamais soif » (6, 35), fait écho à la promesse de la Sagesse divine[686] en Si 24, 21 (20). Deuxièmement, en Jn 6, 5lb-58 Jésus est nourriture en un autre sens, car il faut se nourrir de sa chair et de son sang pour avoir la vie éternelle. Les thèmes de 6, 35-5la sont répétés, mais cette fois en un langage qui évoque l'eucharistie. En réalité, « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde » (6, 51b) pourrait bien être la formule eucharistique johannique, comparable à « Ceci est mon corps livré pour vous » de Le 22, 19 ; 1 Co 11, 24. Prises comme un ensemble, les deux parties du discours de Jn 6 révèlent que Jésus nourrit ses disciples à la fois par sa révélation et par son corps et son sang eucharistiques. Certains disciples de Jésus murmurent alors à propos de cet enseignement (6, 60-61) tout comme le faisaient « les juifs » (6, 41-43.52). Dans le cadre du ministère de Jésus, cette réaction défavorable correspond à ses affirmations sur les origines célestes du Fils de l'homme ; dans celui de la vie de la communauté, elle peut refléter le rejet par certains chrétiens d'une conception de l'eucharistie théologiquement plus riche[687]. Simon Pierre et les Douze sont parmi ceux qui ne le quittent pas, car ils reconnaissent qu'il a les paroles de la vie éternelle. (Ainsi, bien qu'il ne parle pas d' » apôtres » et ne donne pas la liste des Douze, l'évangile de Jn inculque le respect à leur égard.) Dans les synoptiques la scène de la profession de foi traite Pierre de « Satan » (Mc 8, 33 ; Mt 16, 23), mais pour Jn 6, 70-71 le démon qui, Jésus le sait déjà, le livrera, est Judas.

La fête juive suivante, les Tentes (Tabernacles, Cabanes), semble couvrir 7, 1 à 10, 21, avant la mention de la fête de la Dédicace en 10, 22. Cette fête de pèlerinage d'une durée de huit jours pour laquelle Jésus monta à Jérusalem, outre qu'elle célébrait la vendange de septembre/octobre, était marquée par des prières pour la pluie. Une procession quotidienne partant de la piscine de Siloé apportait de l'eau au Temple pour la libation, et la cour des femmes était éclairée d'immenses torches -d'où les thèmes de l'eau et de la lumière. Refusant une requête de « ses frères » trop marquée d'incrédulité, Jésus, de sa propre initiative et en secret, monte à Jérusalem (7, 1-10). Les opinions à son sujet suscitent la division (7, 11-15), ce qui illustre le thème de Jn selon lequel Jésus provoque les gens à se juger eux-mêmes. Le dialogue de Jésus avec « les juifs » en 17, 16-36, rappelle leur hostilité antérieure à propos des violations de la Loi de Moïse, et culmine sur cette annonce : « Pour un peu de temps encore je suis avec vous, et je m'en vais vers celui qui m'a envoyé[688]. » Le thème de l'eau de la fête vient au premier plan le dernier jour des Tentes, en 7, 37-39, quand Jésus annonce que de son sein (lecture la plus probable) jailliront des fleuves d'eau vive, allusion à l'Esprit qui sera reçu lorsqu'il sera glorifié (voir 19, 34). La division au sujet de Jésus, ayant provoqué une tentative manquée d'arrestation (7,40-49), ramène Nicodème sur le devant de la scène, où il défend Jésus sans se dire encore croyant (7, 50-52).

La suite[689] en 8, 12-59, quand Jésus se proclame la « lumière du monde », introduit le thème de la lumière de la fête. L'atmosphère juridique revient avec une plaidoirie de la défense contre les accusations juives[690], et la situation devient particulièrement hostile : Jésus suggère par exemple l'illégitimité de ses opposants, les accuse d'avoir pour père le démon. Le passage s'achève par l'une des déclarations les plus impressionnantes attribuées à Jésus dans le NT, « Avant qu'Abraham fût, Je suis » (8, 58), qui pousse ses adversaires à tenter de le lapider (implicitement pour blasphème).

Le chapitre 9, qui décrit comment l'aveugle-né a recouvré la vue, est le chef- d'œuvre du récit dramatique de Jn, tissé avec tant de soin qu'aucun mot n'est de trop. Le motif de « la lumière du monde » (9, 5) et la référence à la piscine de Siloé (9, 7.11) fournissent un lien assez lâche avec la fête des Tentes qui a évidemment retenu Jésus à Jérusalem. L'aveugle-né est plus

qu'un individu[691] ; il est conçu comme le représentant d'un type particulier de rencontre de foi avec Jésus. La Samaritaine illustrait les obstacles lors d'une première rencontre sur la voie de la foi en Jésus. L'aveugle, s'étant lavé les yeux dans les eaux de Siloé (le nom est interprété comme « l'envoyé », désignation johannique pour Jésus), représente l'homme « illuminé » dès la première rencontre ; mais pour voir réellement qui est Jésus il lui faudra attendre encore d'avoir subi des épreuves et d'avoir été expulsé de la synagogue[692]. On pourrait voir là un message aux chrétiens johanniques qui avaient connu une expérience semblable : il leur est dit, à titre d'encouragement, que leur épreuve est une occasion d'accéder à une foi plus profonde que celle de leur première rencontre avec le Christ. Les séries de questions de plus en plus serrées auxquelles l'aveugle est soumis, l'hostilité croissante et l'aveuglement de ses interlocuteurs qui l'expulsent de la synagogue, son intuition grandissante de ce qu'est Jésus au cours de l'interrogatoire[693], la crainte de ses parents de prendre position pour ou contre Jésus - tout cela est magistralement développé en un drame qu'il serait facile de mettre en une scène pour illustrer comment, avec la venue de Jésus, ceux qui prétendaient voir sont devenus aveugles et ceux qui étaient aveugles ont recouvré la vue (9, 39).

Dans la séquence narrative, le discours métaphorique sur le Bon Pasteur (10,1-21), bien qu'il ait une certaine autonomie, est dirigé contre les pharisiens que Jésus accusait d'aveuglement en 9, 40-41. Ce discours, ainsi que le passage sur la vigne en 15, 1-17 sont ce qu'il y a chez Jn de plus proche des paraboles si communes dans les synoptiques[694]. En Jn il y a une combinaison de métaphores proposant diverses façons de regarder la même réalité : Jésus est la porte par laquelle le berger va vers ses brebis, la porte par laquelle les brebis rentrent au bercail ou sortent au pré ; Jésus est le berger-modèle qui à la fois connaît ses brebis par leur nom et est prêt à donner sa vie pour elles. Dans le cadre du ministère de Jésus cela visait son auditoire, les pharisiens ; dans celui de la vie ecclésiale johannique cela pouvait être une critique d'autres chrétiens qui avaient introduit des bergers (pasteurs) humains apparemment désireux de rivaliser avec le Christ. Le célèbre passage en 10, 16 où Jésus, évoquant d'autres brebis qui ne sont pas de cet enclos, exprime son objectif : un seul troupeau et un seul pasteur,

laisse supposer que, à l'heure où l'évangile fut rédigé, la division entre les disciples de Jésus faisait problème.

La fête juive suivante est celle de la Dédicace (Hanukkah : 10, 22-42), qui célèbre la dédicace de l'autel et la reconstruction du Temple de Jérusalem par les Maccabées (164 av. J. C.) après plusieurs années de profanation sous les souverains syriens. Ce thème festif disparaît lorsque, sous le portique du Temple, Jésus déclare être celui que le Père a consacré et envoyé dans le monde (10, 36). Les accusations portées contre Jésus parce qu'il se prétend le Messie et qu'il blasphème en se disant le Fils de Dieu ressemblent, en substance, à l'interrogatoire du Sanhédrin raconté par les évangiles synoptiques juste avant la mort de Jésus *(cf.* Jn 10, 24-25, 36 et Le 22, 66-71). Face aux menaces d'arrestation et de lapidation, Jésus proclame, comme dans un défi : « Le Père est en moi et moi dans le Père. » Une inclusion présente maintenant Jésus qui traverse le Jourdain où tout avait commencé en 1, 28, et le témoignage de Jean Baptiste en est encore l'écho (10, 40-42).

4. La résurrection de Lazare et ses suites (11-12)

Cette subdivision sert de transition entre le Livre des Signes et le Livre de la Gloire. *Jésus donne la vie à Lazare (11, 1-44),* tout comme il avait donné la lumière à l'aveugle (voir 11, 37) et il accomplit ainsi le plus grand de ses signes ; mais paradoxalement le don de la vie conduit à la décision du Sanhédrin que Jésus doit mourir (11, 45-53), décision qui va amener son retour en gloire vers le Père. Dans le récit de l'aveugle-né un dialogue expliquant le sens du signe suivait la guérison ; dans la résurrection de Lazare le dialogue expliquant ce signe précède - de sorte que la conversation après la sortie de Lazare du tombeau en est un écho. Dans le dialogue Marthe croit déjà que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu (comparable à la confession de Pierre en Mt 16, 16), et que son frère ressuscitera au dernier jour ; mais Jésus la conduit à une foi plus profonde encore. Jésus n'est pas seulement la résurrection, il est aussi la vie, de sorte que qui croit en lui ne mourra jamais. Le retour miraculeux de Lazare à la vie comble l'attente de Marthe, mais ce n'est qu'un signe, car Lazare mourra de nouveau[695] - c'est pourquoi il émerge du tombeau encore enveloppé du suaire. Jésus donne une vie éternelle inaccessible à la mort,

comme il le symbolisera en sortant du tombeau, laissant derrière lui les linges et le suaire (20, 6-7).

Une session du Sanhédrin (11, 45-53) est devenue nécessaire devant l'importance de l'auditoire gagné à Jésus et la crainte que les Romains n'interviennent, au détriment de la nation et du Temple (du « Lieu Saint »). Caïphe, grand prêtre en cette année décisive, est autorisé à émettre une prophétie. Il laisse entendre que Jésus devrait mourir pour la nation, mais Jn comprend que Jésus mourra avant tout « pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés ». Le sort de Jésus est scellé par le Sanhédrin qui décide sa mise à mort, et *les versets intermédiaires (11, 54-57) préparent à son arrestation aux jours de la Pâque.*

Les deux scènes qui suivent ont des parallèles dans les synoptiques, mais dans un ordre inverse. *À Béthanie, six jours avant la Pâque, Marie, sœur de Lazare, oint les pieds de Jésus (Jn 12, 1-11).* Cette action est étroitement parallèle à celles de Mc 14, 3-9 et Mt 26, 6-13 où, à Béthanie, deux jours avant la Pâque, une femme anonyme verse de l'huile sur la tête de Jésus[696]. Sous ses deux formes le récit a pour but de préparer Jésus à sa mise au tombeau. La scène du lendemain, quand *Jésus entre triomphalement à Jérusalem (Jn 12, 12-19)* est très proche de l'entrée à Jérusalem, très antérieure, de Mc 11, 1-10, Mt 21, 1-9 et Le 19, 28-40. Seul Jn mentionne les palmes, et le choix d'un âne par Jésus semble presque évoquer par réaction le roi promis en Zacharie qui doit apporter la paix et le salut (Za 9, 9-10).

La fln du ministère public est signalée par l'arrivée de « gentils » (12, 20-50), qui conduit Jésus à s'exclamer : « Voici venue l'heure » et à parler du grain de blé qui meurt afin de porter beaucoup de fruit. L'atmosphère ressemble à celle de la prière de Gethsémani la nuit avant la mort de Jésus en Mc 14, 34-36 et parallèles. Dans les deux scènes Jésus est troublé et plein de tristesse. En Mc il prie le Père que cette heure s'éloigne de lui ; en Jn il refuse de prier le Père pour que cette heure lui soit épargnée, car c'est pour cela qu'il est venu - des réactions différentes qui reflètent ce qu'on appellera plus tard l'humanité et la divinité de Jésus. En Mc il prie pour que la volonté de Dieu soit faite ; en Jn il prie pour que le nom de Dieu soit glorifié - deux demandes reprises du « Notre Père » et donc deux reflets de la manière de prier de Jésus. Une partie de l'auditoire prend la voix céleste

de Jn 12, 28-29 pour celle d'un ange ; cela ressemble à l'apparition d'un ange en Le 22, 43 et à l'affirmation de Jésus en Mt 26, 53 selon laquelle, s'il le voulait, son Père lui enverrait plus de douze légions d'anges - exemples intéressants de différences au sein des diverses versions de la tradition sur Jésus. L'impuissance des foules à accepter la proclamation du Fils de l'homme devient en Jn 12, 37-41 un accomplissement de la prophétie d'Isaïe : ils ne croiront jamais[697]. Sans doute, certains, au Sanhédrin, croient en Jésus ; mais craignant les pharisiens et peu désireux de confesser leur foi, ils ne proclament pas la gloire de Dieu (12, 42-43). Une fois de plus nous soupçonnons que l'évangéliste vise aussi ceux des synagogues de son temps qui n'ont pas le courage de confesser le Christ. Le dernier mot du ministère de Jésus, qui résume le message johannique (12, 44-50) s'apparente au résumé d'ouverture adressé à Nicodème en 3, 16-21 : la lumière est venue dans le monde, occasion de jugement entre ceux qui croient en lui et sont délivrés des ténèbres, et ceux qui le rejettent et sont condamnés.

Deuxième partie : le Livre de la Gloire (13, 1-20, 31)

Le thème des chapitres 13-20 est exposé en 13, 1 par cette annonce : Jésus sait que l'heure est venue pour lui de passer de ce monde à son Père, de montrer jusqu'au bout son amour pour les siens en ce monde. Dans les cinq chapitres qui décrivent la dernière Cène, seuls « les siens » sont présents pour entendre Jésus parler de ses plans pour eux, puis dans les trois chapitres qui décrivent la passion, la mort et la résurrection, Jésus est glorifié et monte vers son Père qui devient désormais leur Père (20, 17). Ainsi ce « Livre » illustre-t-il le thème du Prologue (1, 12- 13) : « A tous ceux qui l'ont accueilli il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu », c'est-à-dire que « les siens » sont désormais « ceux qui croient en son nom », et non ceux qui étaient son peuple par naissance.

1. *La dernière Cène et le dernier discours de Jésus (13—17)*

Dans tous les évangiles Jésus parle lors de ce repas à la veille de sa mort, mais en Jn le discours dure beaucoup plus longtemps.

a) Dans une section initiale de la *dernière Cène (chapitre 13),* on trouve dans le récit de Jn des parallèles avec le matériel synoptique, quand Jésus,

à table, parle de Judas [698] et (là ou plus tard) prévient que Pierre le reniera trois fois. Mais à la place des paroles de Jésus sur le pain et le vin, on trouve en Jn le lavement des pieds, acte d'humiliation par amour qui sert d'exemple aux disciples[699]. Seul Jn signale aussi la présence du « disciple que Jésus aimait ». Servant d'intermédiaire à Simon Pierre, qui est placé plus loin à table, ce disciple bien-aimé se penche sur la poitrine de Jésus pour lui demander quel est celui qui le livrera. Mentionné seulement dans le Livre de la Gloire, le disciple bien-aimé, de façon caractéristique, est proche de Jésus et mis en contraste avec Pierre (voir p. 411-412 ci-dessous).

Après le départ de Judas dans la nuit (symbole des ténèbres sataniques), Jn introduit brièvement (13, 31-38) le dernier discours, où, une fois de plus, Jésus parle de sa proche glorification et énonce son commandement nouveau : « comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres. » En fait, il y a « nouveauté » non parce que l'AT aurait manqué d'amour, mais parce que cet amour comporte désormais deux modalités (chrétiennes) particulières : il doit être qualifié et modelé sur la manière dont Jésus manifesta son amour pour ses disciples en mourant et en ressuscitant pour eux (voir aussi Rm 5, 8) ; il doit être étendu à tous les frères chrétiens.

b) Dans le corps du *dernier discours (14-17)* Jésus s'adresse « aux siens » sous la forme d'une méditation sur son départ. Ce discours est une composition unique, comparable au Sermon sur la Montagne de Mt ou à la collection lucanienne de paroles de Jésus prononcées sur la route de Galilée à Jérusalem. Le discours de Jn présente, comme discours ultime, des éléments variés, que l'on trouve dans les synoptiques non seulement à la dernière Cène, mais dispersés tout au long du ministère public. Suspendu entre ciel et terre et déjà tendu vers la gloire, le Jésus de Jn s'exprime à la fois comme s'il était encore du monde et comme s'il l'avait déjà quitté (16, 5 ; 17, 11). Ce caractère intemporel, non spatial, donne sa pérennité au discours en tant que message de Jésus aux croyants de tous les temps (17,20). Quant à la forme et au contenu, il ressemble à un « testament » ou à un discours d'adieu[700] dans lequel un personnage (parfois un père à ses enfants) annonce l'imminence de son départ (voir Jn 13, 33 ; 14, 2-3 ; 16, 16), en provoquant souvent le chagrin (14, 1.27 ; 16, 6.22) ; il rappelle sa vie passée, ses paroles et ses actes (13, 33 ; 14,

10 ; 15, 3.20 ; 17, 4-8), en incitant ses auditeurs à les égaler, voire à les surpasser (14, 12), à garder ses commandements (14, 15.21.23 ; 15, 10.14) et à demeurer unis (17, 11.21-23). Il leur souhaite la paix et la joie (14, 27 ; 16, 22.33), prie pour eux (17, 9), annonce qu'ils seront persécutés (15, 18.20 ; 16, 2-3), et choisit un successeur (passages sur le Paraclet).

Première division du dernier discours (chapitre 14). Jésus parle avec insistance de son départ, mais console ses disciples en leur promettant de revenir les chercher pour qu'ils demeurent avec lui. Tout au long, le développement du discours est infléchi par les questions des Douze qui manifestent leur incompréhension : ainsi la question de Thomas (14, 5) amène-t-elle l'une des plus célèbres proclamations de l'évangile : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie », et la question de Philippe (14, 8) conduit à ces mots de Jésus : « Qui m'a vu a vu le Père... Je suis dans le Père et le Père est en moi. » Cette habitation divine réciproque amène, à son tour, le thème suivant : l'Esprit (14, 15-17), Jésus (14, 18-22) et le Père (14, 23-24) habiteront le chrétien [701].

La désignation de l'Esprit en tant que Paraclet est d'un intérêt particulier[702]. À la différence du mot neutre *(pneuma)* pour l'Esprit, le terme *parakletos,* littéralement « celui qui est appelé à côté », désigne de façon personnelle un Esprit appelé après le départ de Jésus comme un « avocat » [703] pour défendre les chrétiens et un « consolateur » pour les conforter. De même que Jésus a tout reçu du Père et qu'il est ici-bas le chemin pour connaître le Père, quand il rejoindra le monde céleste, le Paraclet qui a tout reçu de Jésus sera le chemin pour connaître celui-ci[704]. Jésus, cependant, est le Verbe incarné en un être humain, dont le séjour en ce monde avec ses disciples est provisoire ; le Paraclet, lui, ne s'incarnera pas, mais demeurera en tous ceux qui aimeront Jésus et garderont ses commandements, et il sera avec eux pour toujours (14, 15-16). Il comporte deux traits caractéristiques : il est en relation hostile avec ce monde qui ne peut ni le voir ni le reconnaître (14, 17) et il joue le rôle du maître : « Lui, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. »

Ce dernier trait apparaît dans le deuxième passage sur le Paraclet du chapitre 14 (v. 26), puis Jésus donne sa paix, en les avertissant qu'« il vient, le Prince de ce monde » (14, 27-31b). Les derniers mots de Jésus dans ce

chapitre (14, 31c), « Levez-vous ! Partons d'ici », semblent signaler la fin du dernier discours et pourraient introduire parfaitement à 18, 1 : « Ayant dit cela, Jésus s'en alla avec ses disciples de l'autre côté du torrent du Cédron. »

Deuxième partie du dernier discours (15-16). Le fait qu'après 14, 31c, il y ait encore trois chapitres de discours est très surprenant, et il a conduit à postuler une insertion, ajoutée postérieurement à l'ouvrage original de l'évangéliste par un rédacteur (voir p. 409 ci-dessous). Les vv. 16, 4b-33 semblent traiter nombre de thèmes de la première partie, en faisant comme si l'auditoire ignorait tout de ceux- ci : d'où l'hypothèse que cette insertion consisterait en une alternative au dernier discours, que le rédacteur n'aurait pas voulu voir disparaître. Quoi qu'il en soit, regardons les diverses sous-sections.

15, 1-17 : la vigne et les sarments[705]. Avec la parabole du berger au chapitre 10, nous avons ici le deuxième cas typique d'un langage johannique parabolique/allégorique. Dans l'AT Israël était fréquemment représenté comme la vigne de Dieu, entretenue avec grand soin mais qui ne portait que des fruits amers. Nous avions déjà vu Jésus remplacer les institutions et fêtes juives ; maintenant il se décrit lui- même comme la vigne du Nouvel Israël. Comme des sarments greffés sur lui, les chrétiens porteront du fruit qui plaira à Dieu, le vigneron. La vigne ne dépérira pas, mais des sarments se dessécheront, il faudra alors les couper et les brûler. Certains comparent cette image de la communauté chrétienne à celle, paulinienne, du corps du Christ (1 Co 12, 12-31) ; mais alors que Paul emploie cette image pour structurer les liens des chrétiens entre eux, celle de Jn ne s'intéresse qu'à leur vie en Jésus. Parmi les commentaires de cette image, Jésus proclame à nouveau son commandement : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (15,7-17 ; en part. 12 ; *cf.* 13, 34-35). Cet amour inclut donc que l'on soit prêt à donner sa vie pour autrui.

15, 18-16, 4a : la haine du monde ; le témoignage du Paraclet. L'insistance de Jésus sur la nécessité de l'amour entre disciples est en rapport avec ce qu'il perçoit de la haine que le monde lui porte, ainsi qu'à ceux qu'il a choisis pour les retirer du monde. Si au début de l'évangile on nous disait que Dieu aime le monde (3, 16), « le monde » est désormais synonyme de ceux qui ont rejeté le Fils que Dieu avait envoyé pour le

sauver. Le fait que Jésus soit venu et ait parlé rend ce rejet peccamineux (15, 22). Mais le Paraclet viendra et continuera de témoigner en faveur de Jésus, et ceux qui ont été avec Jésus depuis le début devront porter témoignage (15, 26-27). Ils devront accepter, cependant, d'être expulsés de la synagogue, voire mis à mort à cause d'un tel témoignage. Cette section du dernier discours johannique ressemble en partie au discours final de Jésus avant la Cène en Mc 13, 9-13 (voir aussi Mt 10, 17-22).

16, 4b-33 : thèmes proches de ceux de la première partie (chapitre 14). En 16, 4b-7, Jésus réitère ce qu'il avait dit au commencement du discours (14, 1-5) : il annonce son départ, leur dit où il va[706], et observe que les cœurs de ses disciples sont troublés. Une fois de plus on trouve deux passages sur le Paraclet : le premier en 16, 7-11, correspondant à celui de 14, 15-17 sur le thème de son conflit avec le monde (et le Prince de ce monde : *cf.* 14, 30)[707] ; le deuxième en 16, 13-15, correspond à celui de 14, 25-26 sur le thème de son enseignement qui reprend celui de Jésus. Là où, en 14, 16.26, le Père donnait ou envoyait le Paraclet, en 16, 7 c'est Jésus qui l'envoie - illustration de l'affirmation de Jésus sur l'unité entre lui et son Père (10, 30).

Bien que, plus tôt durant le repas (13, 33 ; voir 7, 33 ; 12, 35), Jésus ait dit qu'il ne resterait avec ses disciples que peu de temps encore, le développement de ce thème en 16, 16-22 n'a pas d'équivalent ailleurs dans le dernier discours[708]. La mort cruelle de Jésus et son retour sont comparés aux douleurs de l'enfantement et à la naissance qui suit (voir l'image semblable de la naissance du Messie en Ap 12,

2. 5). En 16, 23-24, pourtant, nous retrouvons un thème, donner et recevoir, présent dans la première partie du discours (14, 13-14). La section 16, 25-33 reprend aussi certains thèmes entendus auparavant (« Le Père lui-même vous aime parce que vous m'aimez » en 16, 27 et 14, 21.23 ; « Je vais vers le Père » en 16, 28 et 14, 12 ; la promesse de la paix en 16, 33 et 14, 27) ; mais l'opposition entre le langage explicite et le langage figuré ainsi que l'annonce de la dispersion des disciples sont nouvelles[709]. Bien qu'en concluant la première partie du discours Jésus ait dit du Prince de ce monde qu'il n'avait aucun pouvoir sur lui (14, 30), la formule simplifiée « J'ai vaincu le monde » est une conclusion plus éclatante pour cette deuxième partie[710].

Troisième partie du dernier discours (chapitre 17). Cette sublime conclusion du dernier discours est souvent appelée prière « sacerdotale » de Jésus, qui se consacre lui-même pour ceux qu'il envoie dans le monde (17, 18-19). Dans la première section (17, 1-8) Jésus prie pour sa glorification (c'est-à-dire la gloire qu'il avait avant la création) parce qu'il a accompli tout ce que le Père lui avait donné à faire et qu'il a révélé le nom de Dieu. Ce n'est pas une prière égoïste, puisque le but de la glorification est que le Fils puisse glorifier dignement le Père. Dans la deuxième section (17, 9-19) Jésus prie pour ceux que le Père lui a donnés : « Garde-les dans ton Nom que tu m'as donné[711]. » Il refuse de prier pour le monde (qui en rejetant Jésus est devenu le royaume du mal), parce que ses disciples ne sont pas du monde. À la différence d'un sauveur gnostique, Jésus ne demande pas que ses disciples soient retirés du monde, mais seulement qu'ils soient protégés du Mauvais (du Prince de ce monde). En demandant qu'ils soient consacrés comme lui s'est consacré lui- même, Jésus les envoie dans le monde pour qu'ils portent témoignage à la vérité. Dans la troisième section (17, 20-26) Jésus prie pour ceux qui croiront en lui grâce au témoignage des disciples - il demande qu'ils soient un comme le Père et Jésus sont un. (Comme en 10, 16, nous avons l'impression que, du temps de Jn, déjà les chrétiens n'étaient plus un.) Pourtant, l'unité des croyants portée à la perfection pourrait convaincre le monde. De magnifiques déclarations sur ces croyants sont adressées au Père : « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée » ; « Tu les as aimés comme je les ai aimés » ; et enfin (17, 26) : « Je leur ai fait connaître ton nom et je le leur ferai connaître, pour que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux et moi en eux. » Après cette promesse, le Jésus de Jn va être élevé sur la croix, chemin du retour vers le Père.

2. *Passion et mort de Jésus (18-19)*[712]

Jn est ici plus proche qu'ailleurs de la perspective globale synoptique (marcienne). Même si d'importants détails diffèrent, le même schéma en quatre « actes » peut être repéré dans les deux récits : arrestation, interrogatoire par le grand prêtre juif, procès devant Pilate, crucifixion/mise au tombeau.

Arrestation dans le jardin au-delà du Cédron (18, 1-12). La désignation synoptique de l'endroit où Jésus et ses disciples se rendent après la dernière

Cène est Gethsémani et/ou le mont des Oliviers. Jn dit de Jésus qu'il traversa le Cédron[713], grossi par l'hiver, vers un jardin. La prière au Père pour qu'il le délivre de cette heure, mise dans ce contexte en Mc 14, 35, est apparue plus tôt en Jn (12, 27-28), de sorte que toute la scène johannique est centrée sur l'arrestation, avec Jésus qui est prêt à boire la coupe que le Père lui a donnée *(cf.* Mc 14, 36)[714]. Certains traits sont propres à Jn : Jésus, sachant que Judas vient, va à sa rencontre ; et quand il s'identifie par ces mots : « C'est moi », ceux qui venaient l'arrêter, gardes juifs et cohorte de soldats romains, reculent et tombent à terre. Cela correspond à l'image d'un Jésus maître de lui qui, chez Jn, dirige les événements de la passion : « Ma vie, nul ne me l'enlève, je la dépose de moi-même. J'ai pouvoir de la déposer et j'ai pouvoir de la reprendre » (10, 18).

Interrogatoire par Anne ; reniements de Pierre (18, 13-27). Dans tous les évangiles Jésus est amené à la cour ou palais des grands prêtres juifs pour y être interrogé par ces autorités - un interrogatoire qui est accompagné du récit des insultes et des mauvais traitements subis par Jésus, ainsi que celui des trois reniements de Pierre. En Jn seul il n'y a pas de session du Sanhédrin pour décider de la mort de Jésus (elle a eu lieu plus tôt : 11, 45-53) ; et bien que Caïphe soit mentionné, c'est Anne qui mène l'interrogatoire[715]. Les reniements de Pierre sont introduits par la présence d'un autre disciple connu du grand prêtre - probablement le disciple bien-aimé, qui n'apparaît que chez Jn.

Procès devant Pilate (18, 28-19, 16). Dans tous les évangiles Jésus est amené par le grand prêtre pour être jugé par le gouverneur romain, mais en Jn ce procès a un caractère dramatique beaucoup plus accusé que chez les synoptiques. Le cadre de la scène est aussi beaucoup plus soigneusement dessiné, avec « les juifs » hors du prétoire, et Jésus à l'intérieur. Sept épisodes décrivent les tergiversations de Pilate pour tenter de concilier les deux adversaires intransigeants (diagramme en *BGJ* 2, 859). Seul Jn explique clairement pourquoi Jésus a été amené à Pilate (18, 31 : les juifs n'étaient pas autorisés à mettre quiconque à mort)[716] et pourquoi Pilate a rendu une sentence de mort alors qu'il savait que Jésus ne méritait pas ce châtiment (19, 12 : il serait dénoncé à l'empereur pour n'avoir pas été diligent en punissant quelqu'un qui se disait roi). Jésus, qui ne parle pratiquement pas à Pilate dans les autres évangiles, explique que sa royauté

n'est pas politique ; en outre « les juifs » admettent que le vrai problème ne réside pas dans le fait qu'on l'accuse d'être « le roi des juifs », mais dans sa prétention à être le Fils de Dieu (19, 7). Pilate est provoqué par Jésus à propos de son appartenance à la vérité (18, 37), et la scène devient ainsi le procès de Ponce Pilate devant Jésus, sur qui Pilate n'a pas de véritable pouvoir (19, 11). La flagellation par les soldats romains (située chez Mc/Mt à la fin, après la condamnation) est ici au centre du procès, de sorte que Pilate peut présenter « aux juifs », dans la fameuse scène de *l'Ecce homo,* un Jésus malmené et bafoué, dans le vain espoir qu'ils renonceront à leur demande de mise à mort. Bien que Pilate cède, « les juifs » sont contraints de renoncer à leurs attentes messianiques en disant : « Nous n'avons pas d'autre roi que l'empereur » (19, 15). En la personne de Pilate Jn a mis en scène sa thèse selon laquelle ceux qui évitent le jugement provoqué par Jésus n'appartiennent pas à la vérité (9, 18-23 ; 12, 42-43).

Crucifixion, mort et mise au tombeau (19, 17-42). Ici encore Jn est plus dramatique que les synoptiques, en transformant certains détails de la tradition en grands épisodes théologiques. Dans une formulation légèrement différente, les quatre évangiles mentionnent l'accusation « roi des juifs », mais en Jn elle devient la reconnaissance par Pilate de la vérité sur Jésus, proclamée en trois langues dans le style d'une inscription impériale. Les autres évangiles évoquent le partage des vêtements de Jésus ; mais en Jn la façon dont les soldats romains accomplissent ainsi les Écritures à la puissance *n* illustre la parfaite maîtrise de Jésus sur les événements. Après la mort de Jésus, les autres évangiles mentionnent des femmes galiléennes se tenant à distance ; chez Jn elles sont près de la croix, Jésus étant encore vivant. Il y a deux autres personnages dont seul Jn indique la présence, et dont il ne nous donne jamais les noms : la mère de Jésus[717] et le disciple qu'il aimait. En établissant entre eux un rapport mère-fils, Jésus constitue ainsi une communauté de disciples qui sont pour lui mère et frère - la communauté qui conserva cet évangile. Le Jésus de Jn peut alors prononcer ses derniers mots sur la croix, « C'est achevé », et remettre son esprit à la communauté croyante qu'il laisse derrière lui (19, 30). La scène du coup de lance dans le flanc de Jésus est particulièrement johannique : elle accomplit à la fois 7, 37-39 - « De son sein couleront des fleuves d'eau vive », qui symbolise l'Esprit et 1, 29 : « Voici l'Agneau de Dieu », puisque les os de

l'agneau pascal ne devaient pas être rompus. Propre à Jean est le personnage de Nicodème (3, 1-2 ; 7, 50-52), celui qui n'avait pas ouvertement admis qu'il croyait en Jésus. Il réapparaît maintenant et (avec le Joseph d'Arimathie de la tradition) il donne publiquement au crucifié un ensevelissement honorable, accomplissant ainsi la promesse de Jésus : « Une fois élevé de terre, je les attirerai tous à moi » (12, 32).

3. *Quatre scènes à Jérusalem et foi au Christ ressuscité (20, 1-29)*

Comme Le et Mc 16, 9-20, et à la différence de Mt et de Mc 16, 1-8, le chapitre 20 de Jn situe toutes les apparitions du Seigneur ressuscité à Jérusalem, sans indication d'apparitions en Galilée. En Jn quatre types différents d'attitudes croyantes sont mis en scène, deux au tombeau vide, deux dans une salle où les disciples sont rassemblés. Dans le deuxième et le quatrième il s'agit de réactions individuelles : Marie-Madeleine et Thomas[718]. Une partie du matériau a des parallèles dans les évangiles synoptiques [719], mais la mise en ordre des éléments communs et nouveaux manifeste l'amour de Jn pour la rencontre personnelle avec Jésus.

Au tombeau (20, 1-18). Une introduction (20, 1-2), où Marie-Madeleine arrive au tombeau, le trouve vide, et en rend compte à Simon Pierre et au disciple bien- aimé, prépare les deux scènes. La *première scène* (20, 3-10) présente Simon Pierre et le disciple bien-aimé qui accourent au tombeau. Tous deux entrent et voient les linges et le linceul ; mais seul le disciple bien-aimé est convaincu [720]. Le quatrième évangéliste ne conteste pas la tradition selon laquelle Pierre fut le premier des Douze à voir le Seigneur ressuscité (Le 24, 34 ; 1 Co 15, 5) ; mais dans son désir constant d'exalter le disciple bien-aimé, Jn nous présente celui-ci conquis à la foi avant même qu'apparaisse le Seigneur ressuscité, ou que soit citée l'Écriture prophétique. Ainsi le disciple devient-il le premier croyant à part entière. Dans la *deuxième scène* (20, 11-18), Marie-Madeleine retourne au tombeau : deux anges y sont maintenant présents. Ni leur parole ni la soudaine apparition de Jésus, qu'elle prend pour le jardinier, ne la conduisent à la foi : il faudra attendre que Jésus l'appelle par son nom - illustration du thème énoncé par le Bon Pasteur en 10, 3-4 : il les appelle par leur nom, et ils reconnaissent sa voix. Marie-Madeleine est alors envoyée proclamer cela aux disciples [721], désormais appelés frères de Jésus parce qu'en raison de la résurrection/ascension le Père de Jésus devient leur Père. Dans le langage

du Prologue (1, 12), à ceux qui l'ont accueilli, Jésus a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu. Dans une perspective typiquement johannique, ces deux scènes au tombeau relient la foi en la résurrection à l'intimité avec Jésus ; l'évangile présente ensuite des scènes de caractère plus traditionnel, où la foi et le doute saluent l'apparition elle-même.

Dans une chambre (20, 19-29)[722]. La *première scène* (20, 19-25) se situe le soir du dimanche de Pâques, en un lieu dont les portes sont fermées par peur « des juifs ». Elle implique des membres des Douze (v. 24) et ressemble à la grande scène des autres évangiles (Mt 28, 16-20 ; Le 24, 33-49 ; Mc 16, 14-20) où Jésus apparaît aux Onze (Douze moins Judas) pour les envoyer en mission. Après leur avoir dit « Paix à vous ! », en écho à 14, 27 et 16, 33, le Jésus de Jn donne aux disciples une mission qui prolongera la sienne. Dans une action symbolique, évocatrice du souffle créateur de Dieu qui donna la vie au premier être humain (Gn 2, 7) et de l'exigence d'être engendrés par l'eau et l'Esprit (Jn 3, 5-8), Jésus souffle sur eux et leur donne un Esprit saint dont le pouvoir sur le péché perpétue son propre pouvoir. Les autres scènes d'apparitions incluent toujours un élément d'incrédulité de la part des Onze, mais Jn l'illustre avec plus de force dramatique en Thomas, qui exprime son incrédulité avec détermination (vv. 24-25, qui servent de transition avec l'épisode suivant).

La *deuxième scène* (20, 26-29) est localisée dans la même chambre une semaine plus tard, en présence de Thomas. Bien que la preuve offerte à Thomas, à savoir examiner les mains de Jésus avec ses doigts et mettre sa main dans son côté[723], implique une image corporelle tangible du Jésus ressuscité, notons qu'on ne nous dit pas que Thomas ait touché Jésus. L'avoir fait aurait sans doute manifesté que son incrédulité persistait. Au contraire, sa disponibilité à croire sans toucher Jésus est le signe d'une foi authentique, avec ce résultat ironique que celui qui incarnait l'incrédulité exprime maintenant la plus haute confession christologique des évangiles : « Mon Seigneur et mon Dieu » - inclusion répondant au Prologue « Le Verbe était Dieu ». En réponse, Jésus bénit toutes les générations futures qui croiront en lui sans avoir vu (20, 29), se montrant ainsi sensible au public pour lequel Jean avait rédigé son évangile.

Conclusion de l'évangile (20, 30-31)

Déclaration sur l'objet de cet écrit. Lc avait expliqué son dessein au début de son évangile (1, 1-4), Jn garde sa déclaration d'intention pour la fin. Dans le choix qu'il a fait des matériaux à inclure dans son évangile[724], son but était de conduire à la foi ou d'accroître la foi (lecture discutée) en Jésus en tant que Messie, Fils de Dieu, la foi qui donnera la vie éternelle en son nom. Cette déclaration est fidèle à la ligne constante de l'évangile, mais met en garde aussi contre une interprétation fondamentaliste de Jn, comme si l'objectif principal avait été de fournir un témoignage oculaire.

Épilogue (21, 1-25)

Bien que l'évangile se conclue à la fin du chapitre 20, un autre chapitre d'apparitions du ressuscité vient ensuite (cette fois-ci en Galilée)[725], avec une autre conclusion. Ce chapitre contient deux scènes, l'une de pêche (21, 1-14), l'autre de paroles de Jésus ressuscité à Simon Pierre et au disciple bien-aimé (21, 15-23). Le lien entre les deux scènes et leur harmonie interne sont discutables, mais les thèmes sont liés du point de vue théologique.

La *première scène (21, 1-14),* dans laquelle le Christ ressuscité n'est pas reconnu par les disciples (qui sont supposés l'avoir vu deux fois au chapitre 20), présente une pêche miraculeuse semblable à celle de Le 5,4-11 durant le ministère. Simon Pierre tire à terre les cent cinquante-trois poissons sans que le filet se déchire, cette prise devient le symbole du succès missionnaire qui rassemblera les hommes dans l'unique communauté du Christ. Typiquement johannique est la grande perspicacité du disciple bien-aimé, qui en 21, 7 est le premier à reconnaître le Seigneur ressuscité. L'unité de la scène est menacée par le fait qu'au v. 9 Jésus avait déjà du poisson avant que le filet ne soit tiré à terre. Le repas de pain et de poisson qu'il propose (vv. 12-13) pourrait être la forme johannique de la tradition selon laquelle le Seigneur ressuscité apparaît lors de repas, souvent avec une tonalité eucharistique (voir chapitre 6).

La *deuxième scène (21, 15-23)* change brutalement de symbole quand, laissant de côté la pêche de Pierre, Jésus lui parle de brebis. Sans doute cela représente-t-il une deuxième étape de l'image de Pierre : connu comme un apôtre missionnaire (pêcheur), Pierre est désormais devenu un modèle

d'activité pastorale (berger : voir 1 P 5, 1-4 ; Ac 20, 28). Ce développement pourrait laisser supposer une concession johannique tardive à la structure ecclésiale, car le chapitre 10 peignait Jésus comme le seul pasteur. Mais les qualifications restent fidèles à l'idéal de Jn : le souci pastoral de Pierre découle de son amour pour Jésus ; le troupeau appartient encore à Jésus (« mes brebis ») ; et Pierre doit être prêt à donner sa vie pour les brebis. L'unité de la scène est quelque peu bousculée par l'apparition soudaine du disciple bien-aimé, mais le contraste entre lui et Pierre est typiquement johannique. La tradition selon laquelle Pierre symbolise l'autorité apostolique n'est pas mise en question, mais, bien que dépourvu de cette autorité, le disciple bien-aimé a une position que Pierre n'a pas : il peut demeurer jusqu'au retour de Jésus[726]. L'interrogation sur le sens exact de cette déclaration (21, 23 : « Jésus n'avait pas dit : "il ne mourra pas" »), qui a circulé comme une tradition johannique, laisse penser que le disciple était mort.

La conclusion en 21, 24-25 identifie le disciple bien-aimé avec le témoin qui est à l'origine du récit évangélique et certifie la vérité de son témoignage. Elle nous rappelle aussi que Jésus dans sa plénitude ne peut être contenu dans les pages d'aucun livre, pas même d'un livre comme le quatrième évangile !

Jn est-il un authentique évangile ? Sources combinées ou développement d'une tradition ?

Jn est-il un évangile au sens où le sont Mc, Mt et Le ? Aux yeux de la majorité, les évangiles synoptiques plongeaient leurs racines dans des souvenirs de ce que Jésus avait fait et dit, même si le matériel issu de ces souvenirs avait fait l'objet de choix, d'une réflexion théologique, d'embellissements narratifs et de simplifications, au cours d'un processus de prédication (et de première rédaction ?) qui s'étendit des événements réels, à la fin des années 20, à la composition écrite finale, trente à soixante-dix ans plus tard. Cette description vaut-elle aussi pour Jn ?

Du II^{e} au xvm^{e} siècle cette question reçut une réponse affirmative, la conviction étant que Jean, l'un des douze apôtres de Jésus, non seulement avait été la mémoire de ce qui s'était passé, mais l'avait mis par écrit. L'évangile de Jean était donc un guide plus sûr que ceux de Mc ou de Le,

dont ni l'un ni l'autre n'avait été écrit par un témoin oculaire. Les différences entre Jn et les synoptiques s'expliquaient par l'hypothèse que, dans son vieil âge, Jean avait lu les autres évangiles et décidé d'y ajouter ses propres souvenirs, plus méditatifs[727].

Ces deux derniers siècles, toutefois, un état d'esprit plus critique reconnut qu'il n'y avait pas dans Jn le moindre signe que son auteur ait envisagé un supplément, ni qu'il ait fourni une clef quelconque sur la façon dont ce matériel devait être mis en correspondance avec le matériel synoptique, auquel il ne fait jamais référence. Aussi la majorité des exégètes en vint-elle à la conviction que l'auteur de Jn n'était pas un témoin oculaire. Au début, quant à l'historicité, cette perception eut pour effet de ramener le pendule d'une extrémité à l'autre : le matériel de Jn fut jugé comme n'ayant aucune valeur historique (à la différence de celui des évangiles synoptiques). Selon cette approche, on estima d'abord que, pour ce qui est de l'information sur Jésus, l'auteur de Jn était entièrement dépendant des synoptiques, dont il avait remanié avec beaucoup d'imagination le matériel en récits de fiction[728]. Nombre d'études, à partir de perspectives diverses, commencèrent cependant à imposer l'idée que Jn avait été rédigé indépendamment des synoptiques[729]. La théorie naquit alors selon laquelle le quatrième évangéliste avait puisé, non dans les synoptiques, mais dans des sources non historiques. La théorie des trois sources de Bultmann attira beaucoup l'attention :

a) une source des signes *(semeia)* consistant en miracles sélectionnés dans un large recueil[730] - selon Bultmann il n'y a pas de miracle, et c'était des récits de fiction, destinés à projeter une image de Jésus plus compétitive dans un monde qui croyait aux thaumaturges ;
b) une source des discours de révélation, originellement sous forme poétique araméenne, contenant les discours d'un « révélateur » descendu du ciel[731] ; ceux-ci avaient été traduits en grec, et adaptés de manière à servir de discours au Jésus johannique, puis combinés avec les matériaux des signes ;
c) un récit de passion et de résurrection, empruntant des éléments synoptiques.

Au milieu du xx^{e} siècle le pendule repartit dans l'autre sens. Des études en langue allemande de E. Schweizer et E. Ruckstuhl[732] trouvèrent les

mêmes particularités stylistiques dans les trois sources proposées par Bultmann, observation conduisant à la conclusion ironique selon laquelle l'auteur du quatrième évangile avait dû rédiger les trois sources lui-même. Dodd joua un rôle déterminant en soutenant qu'il y avait parfois en Jn, dans les paroles et les actes de Jésus, une tradition qui avait tout droit d'être considérée comme aussi ancienne que les traditions des évangiles synoptiques. *On compta aussi de plus en plus de partisans d'une théorie selon laquelle Jn était un évangile comme les autres, passant comme eux par trois étapes de développement* - théorie que j'épouse.

1. Au commencement, il y a des souvenirs de ce que Jésus avait fait et dit, mais pas les mêmes que ceux conservés dans les synoptiques (particulièrement en Mc) ; peut-être la différence provient-elle du fait qu'à l'encontre de la tradition présynoptique, les souvenirs de Jn n'étaient pas d'origine apostolique classique (voir ci- dessous *Problème de l'auteur).*
2. Ces souvenirs furent ensuite influencés par l'expérience de la communauté johannique qui les conservait, et des prédicateurs johanniques qui les exposaient.
3. Enfin un évangéliste, vraisemblablement un de ces prédicateurs, possédant un réel talent de dramaturge inventif, donna forme à la tradition de la seconde étape en un évangile écrit. De ce fait, les synoptiques et Jn constitueraient des témoins de Jésus indépendants, témoins dans lesquels la tradition primitive[733] a été conservée et a fait aussi l'objet d'une réflexion théologique, au fur et à mesure que le message de Jésus était adapté aux nouvelles générations de croyants. Bien que Jn ait été parfois considéré comme le plus théologique des évangiles, la différence résiderait dans l'intensité et dans la manière dont l'intuition théologique a été, de façon inventive et symbolique tissée sur la trame des souvenirs de Jésus.

Bien que la théorie évoquée ici ait une large audience, on ne peut parler d'une approche unanime de Jn dans les dernières décennies du xx^{e} siècle. Certains pensent pouvoir déceler avec une grande précision les sources de l'évangile (ou au moins les sources des signes, habituellement au nombre de sept), même si le jugement bultmannien sur la non-historicité ne fait plus nécessairement partie du paysage. La source est souvent présumée issue de

la communauté qui a donné naissance à l'évangile, de sorte que la différence entre une source et une édition primitive devient quelque peu nébuleuse[734]. Quant aux rapports avec les synoptiques, bien que la majorité s'en tienne probablement à l'indépendance johannique à leur égard, un groupe, dont les arguments sont défendus avec détermination par F. Neirynck[735], soutient que Jn utilisa Mc et même les autres synoptiques. On trouvera des observations à propos de ces différences dans les sous-sections suivantes.

Comparaison de Jn avec les évangiles synoptiques[736]

Une comparaison du quatrième évangile avec les trois premiers montre d'évidentes différences. Les particularités de Jn comprennent : un Jésus conscient d'avoir préexisté auprès de Dieu avant de venir dans le monde (Jn 17, 5) ; un ministère public largement exercé à Jérusalem plutôt qu'en Galilée ; l'absence significative du motif du royaume de Dieu (présent seulement en 3, 3.5) ; de longs discours et dialogues plutôt que des paraboles ; un nombre particulièrement restreint de miracles (sept?), dont certains lui sont propres (l'eau changée en vin à Cana, la guérison de l'aveugle-né et la résurrection de Lazare). Selon les statistiques fournies par B. de Solages dans une étude française (1979), 15, 5 % du récit johannique de la passion comportent des parallèles à Mc ; dans les récits de passion de Mt et de Le, les parallèles à Mc seraient quatre fois plus importants.

Pourtant, on trouve aussi d'importantes ressemblances avec les synoptiques, en particulier dans le récit des débuts du ministère, en incluant Jean Baptiste, et dans les derniers récits de la passion et du tombeau vide. Les ressemblances les plus proches sont avec Mc, par exemple dans la série d'événements partagée par Jn 6 et Mc 6, 30-54 ; 8, 11-33 ; et dans des détails textuels comme « un parfum de nard pur, de grand prix » (Jn 12, 3), 300 deniers (12, 5), et 200 deniers (6, 7). Les parallèles avec Le[737] se trouvent plus dans les thèmes que dans la formulation, par exemple des personnages comme Marthe et Marie, Lazare (parabolique en Le), et Anne ; l'absence de procès nocturne devant Caïphe ; les trois « Non coupable » au procès de Pilate ; les apparitions de Jésus ressuscité *à Jérusalem* à ses disciples masculins ; la pêche miraculeuse (Jn 21). Il y a moins de

ressemblances avec Mt ; comparer cependant Jn 13, 16 à Mt 10, 24 ; et Jn 15, 18-27 à Mt 10, 18-25.

Plusieurs solutions ont été suggérées. À une extrémité, certains postulent la connaissance par Jn de Mc ou même des trois synoptiques. (Ces propositions peuvent diverger sur le fait de savoir si Jn avait *aussi* une tradition indépendante.) À l'autre extrémité, le quatrième évangéliste est considéré comme n'ayant connu aucun des synoptiques ; les ressemblances occasionnelles entre Jn et les autres s'expliqueraient par le fait que les traditions synoptique et johannique reproduiraient de manière indépendante, avec des variantes, les mêmes paroles et actions. Entre les deux, une position moyenne (qui est la mienne) maintient que Mc et Jn ont partagé des traditions préévangéliques communes, orales ou écrites ; et que, si le quatrième évangéliste n'a pas connu la version définitive de Le, il était familier des traditions plus tard incorporées dans Le. Certains, qui font une distinction en Jn entre un évangéliste et un rédacteur final, pensent que seul ce dernier a connu un ou plusieurs évangiles synoptiques.

Unité et cohésion de Jn

Si nous laissons de côté le problème des sources utilisées en Jn, demeure la question de la cohésion de l'évangile comme un tout. Il y a des transitions abruptes (appelées apories) entre certaines parties de Jn : par exemple, sans véritable transition le chapitre 4 s'achève en Galilée, le chapitre 5 montre Jésus à Jérusalem et le chapitre 6 le situe de nouveau en Galilée. Certains exégètes, supposant que l'ordre original a été bouleversé, redisposent ces chapitres en 4, 6 et 5. Des commentaires ont même été écrits sur un ordre reconstruit[738]. Le réaménagement proposé rencontre de sérieuses difficultés. Premièrement, aucune preuve manuscrite ne le soutient, et la théorie selon laquelle les pages de Jn auraient été mélangées par hasard est pure imagination. Deuxièmement, l'ordre qui découle des réaménagements présente encore des problèmes, à moins qu'on ne change la formulation : par exemple si l'ordre 4, 6, 5 donne une meilleure cohérence géographique, la transition entre la fin du chapitre 5 et le début du chapitre 7 est bizarre. Troisièmement, ces réaménagements sont fondés sur des hypothèses quant aux motivations de l'évangéliste. Mais Jn nous

donne un exposé très schématique du ministère de Jésus, et ne se soucie guère de transitions, à moins qu'elles n'aient une dimension théologique (par exemple l'ordre des jours aux chapitres 1-2). Dans la série des fêtes des chapitres 2, 5, 6, 7 et 10 qui sert de cadre au ministère de Jésus, on accorde peu d'attention aux longs intervalles qui les séparent. Quelqu'un est responsable de l'état final de l'évangile ; or, à moins de supposer son incompétence, il n'aurait pas composé ce déroulement manifestement imparfait s'il avait jugé ce fait important.

On ne peut nier pourtant les problèmes que posent certaines transitions, pour lesquelles une autre solution doit être proposée. La plus étrange est la conclusion relativement claire de l'évangile en 20, 30-31, où l'écrivain reconnaît qu'il y avait encore des matériaux dont il aurait pu tenir compte, mais il avait choisi de ne pas les inclure. La présence d'un nouveau chapitre (21) et d'une autre fin (21, 24-25) laisse supposer que, après l'achèvement d'une version primitive de l'évangile (mais avant qu'elle soit mise en circulation), quelqu'un y fit des additions. Ce quelqu'un n'était probablement pas la personne qui avait composé la version primitive, et qui aurait eu des idées nouvelles à ajouter, car ce rédacteur se serait senti libre d'insérer le matériel du chapitre 21 avant la fin déjà composée en 20, 30-31[739]. Aussi l'évangile actuel est-il considéré comme le résultat d'un travail à deux mains, celle d'un évangéliste qui composa le corps de l'évangile et celle d'un rédacteur qui y fit plus tard des ajouts.

Dans cette théorie, quel était le but de ce rédacteur et comment travailla-t-il ? Bultmann, qui attribuait de grandes sections de l'évangile à une rédaction de ce type, créa l'image d'un rédacteur ecclésiastique. Dans cette hypothèse, l'écrit laissé par l'évangéliste était trop radical dans sa théologie ; afin de le rendre acceptable pour l'ensemble de l'Église (d'où le mot « ecclésiastique »), une sorte de censeur y aurait ajouté des sections. Par exemple, à un évangile non sacramentel le rédacteur ecclésiastique aurait ajouté les mentions du baptême en 3, 5 et de l'eucharistie en 6, 5 lb-58, et des deux sacrements en 19, 34b-35 ; à un évangile qui considérait les choses dernières (descente des cieux, jugement, vie éternelle) comme déjà réalisées dans le ministère de Jésus, le rédacteur ecclésiastique aurait ajouté le motif du jugement dernier (5, 28-29 ; 12, 48). Postuler une telle censure

sent trop l'esprit moderne, gouverné par un schéma thèse-antithèse, et n'est pas indispensable à la théorie du rédacteur.

Une hypothèse plus vraisemblable est que celui qui se donna la peine de faire des ajouts au travail de l'évangéliste était en substance d'accord avec lui et appartenait à la même communauté de pensée. De fait, la nature des additions proposées révèle un certain respect pour ce qui était déjà écrit et le désir de ne pas toucher au schéma établi : par exemple, il préfère ajouter un chapitre d'apparitions du Ressuscité (21) après la fin existante (20, 30-31) plutôt que briser la belle ordonnance des apparitions au chapitre 20. Plusieurs types possibles de matériaux auraient ainsi été ajoutés.

1. Du matériel omis. Nous avons plusieurs indices (20, 32 ; 21, 25) d'un corps de tradition plus large : peut-être une partie de celui-ci n'était-elle pas connue de l'évangéliste, ou peut-être ne répondait-elle pas à son objectif, par exemple les apparitions en Galilée.
2. Du matériel en double. Dans la version définitive de Jn, de légères variantes apparaissent dans des recueils de paroles substantiellement identiques. Par exemple 3, 31-36 (où le locuteur n'est, curieusement, pas clairement indiqué) semble répéter des choses dites en 3, 7.11-13.15-18. De même, des parties de 16, 4b-33 (prononcées lors de la dernière Cène, bien après l'indication en 14, 31 que Jésus devait s'en aller) réitèrent des thèmes déjà énoncés au chapitre 14 ; et 6, 51b-58 reprend des paroles en 6, 35-5la.

Pourquoi le rédacteur aurait-il ajouté ce matériel à l'ouvrage de l'évangéliste ? Nous devons spéculer à partir de la nature des additions proposées. Le matériel ajouté n'est parfois pas significativement distinct par le ton ou l'accent, et il a donc peut-être été inclus simplement parce qu'il appartenait à la tradition et que le rédacteur ne voulait pas qu'il se perde. Dans d'autres occasions, les additions supposées manifestent une tonalité théologique différente, qui pourrait s'expliquer par l'évolution de la pensée de la communauté avec le temps. Par exemple, 6, 5 lb-58 apporte le thème eucharistique du Pain de Vie, qui s'ajoute à celui du pain en tant que révélation ou enseignement divin en 6, 35-5la. Il est inutile de durcir cet apport en y voyant un correctif imposé par la censure ecclésiastique, car il y avait déjà des allusions symboliques à l'eucharistie dans le récit de la multiplication des pains (6, 1-15) qui servit de base au discours du Pain de Vie. Vraisemblablement le dialogue en 21, 15-17 qui assigne à Pierre la

responsabilité pastorale fut-il inclus parce qu'il apportait une justification au développement de l'autorité pastorale humaine, dans une communauté qui avait jusqu'alors considéré Jésus comme le seul pasteur - développement rendu nécessaire, aux yeux de certains, par les divisions schismatiques perceptibles en 1 Jn. Dans un tel cas, cependant, il ne faut pas se précipiter pour conclure que, le rédacteur ayant effectué ses ajouts en fonction des circonstances particulières d'une communauté historique en développement, le matériel ajouté doit être nécessairement tardif. Les propos sur le martyre de Pierre (21, 18) et sur la possibilité que le disciple bien-aimé ne meure pas (21, 23) sont si vagues qu'ils ont certainement précédé leur mort respective. Dans certains cas, le rédacteur peut avoir ranimé et incorporé une ancienne tradition.

Pour aussi probable qu'elle puisse être, la théorie d'un rédacteur explique tout au plus certains des traits observables dans l'évangile tel qu'il nous est parvenu.

Problème de l'auteur et du disciple bien-aimé[740]

L'évangile attire l'attention sur un témoin oculaire au pied de la croix (19, 35) qui est apparemment le « disciple que Jésus aimait » (19, 26). Jn 21, 20.24 affirme que ce disciple bien-aimé anonyme « témoigne de ces faits et les a écrits ». Irénée (vers 180) identifia le disciple comme Jean (l'un des Douze) qui vécut à Éphèse[741] jusqu'à l'époque de Trajan (vers 98). (Enfant, Irénée avait connu Polycarpe, évêque de Smyme, supposé avoir connu Jean.) Cette identification du disciple bien-aimé et de l'évangéliste avec Jean (fils de Zébédée) reçut ensuite l'aval de l'Église. Néanmoins, comme nous l'avons souligné (p. 151-152), il est maintenant reconnu que ces hypothèses du II^{e} siècle tardif sur des personnages ayant vécu un siècle plus tôt étaient souvent simplifiées ; et que la tradition relative à l'auteur était souvent plus soucieuse de l'*autorité* sur laquelle reposait un écrit biblique que sur la personne physique de l'écrivain. De même que pour les autres évangiles, la majorité des exégètes doute que cet évangile ait été écrit par un témoin oculaire du ministère public de Jésus[742].

Qui était le disciple bien-aimé ? Il y a trois approches. *Premièrement,* certains proposent un personnage connu du NT. En plus du candidat traditionnel (Jean, fils de Zébédée), d'autres propositions incluent Lazare,

Jean-Marc et Thomas. Bien qu'on puisse trouver des passages soutenant chacune de ces identifications, le rejet de la longue tradition en faveur de Jean nous réduit aux conjectures. *Deuxièmement,* certains exégètes ont considéré le disciple bien-aimé comme un pur symbole, créé comme modèle du parfait disciple. Le fait qu'on ne lui donne jamais de nom, et qu'il apparaisse à côté de Pierre dans des scènes connues de nous par les évangiles synoptiques où aucun personnage de ce genre n'est mentionné[743] a été invoqué comme une preuve de non-historicité. Il y a pourtant un autre personnage johannique sans nom, qui joue un rôle symbolique et apparaît en Jn alors qu'il est absent des synoptiques : la mère de Jésus (2, 3-12 ; 19, 25-27) ; or on ne peut douter de son historicité. La présence du disciple bien-aimé au pied de la croix, quand tous les Douze se sont enfuis, ne peut qu'indiquer qu'il n'était ni l'un des Douze ni un apôtre[744] - terme que Jn n'utilise d'ailleurs jamais. *Troisièmement,* d'autres encore (dont je suis) supposent que le disciple bien-aimé était un personnage secondaire durant le ministère de Jésus, pas assez important pour être rappelé dans la tradition plus officielle des synoptiques. Mais ce personnage ayant pris de l'im portance dans l'histoire de la communauté johannique (peut-être en fut-il le fondateur?), l'image que nous donne de lui l'évangile en fit un personnage idéal, capable d'être opposé à Pierre comme plus proche de Jésus par l'amour.

Le disciple bien-aimé est-il l'évangéliste ? C'est l'impression que donne Jn 21, 20. 24 : « C'est ce disciple qui témoigne de ces faits et qui les a écrits. » Mais cela ne serait-il pas une simplification du rédacteur responsable de l'addition du chapitre 21, qui durcit le verset 19, 35, plus exact : « Celui qui a vu rend témoignage - son témoignage est véritable, et celui-là sait qu'il dit vrai - pour que vous aussi vous croyiez » ? Ce passage ne pourrait-il pas signifier que le disciple bien-aimé n'était pas l'évangéliste, mais un témoin de Jésus, et donc *la source* de la tradition inscrite dans le quatrième évangile. L'évangéliste qui a écrit ce passage peut avoir été un disciple du disciple bien-aimé (il le décrit à la troisième personne) et non un témoin oculaire du ministère. En fait, si l'on postule à la fois un écrivain différent pour les épîtres (p. 433-434 ci-dessous) et un rédacteur pour l'évangile, on peut approuver la thèse d'une « école johannique[745] », où plusieurs disciples emploieraient à la fois un style et un

matériel traditionnels dans cette communauté - traditionnels parce qu'en tout ou partie façonnés par le disciple bien-aimé.

Cette thèse expliquerait comment certains traits de Jn [746] semblent trouver leur origine dans le ministère de Jésus, alors que d'autres en semblent éloignés :

a) Familiarité avec la Palestine. Jn connaît la localisation de Béthanie (11, 18), le jardin sur l'autre rive du Cédron (18, 1), le portique de Salomon au Temple (10, 23), les piscines de Béthesda (5, 2) et de Siloé (9, 7), le Lithostrotos (19, 13). Ces sites ne sont pas mentionnés dans les autres évangiles, et des indices externes soutiennent parfois l'exactitude johannique. D'autres références géographiques johanniques (Béthanie au-delà du Jourdain en 1, 28 ; Aenon près de Salim en 3, 23) n'ont pas encore été identifiées, mais nous devons être prudents et ne pas faire appel trop vite à une interprétation purement symbolique des noms.

b) Familiarité avec le judaïsme. Les fêtes juives sont mentionnées en 5, 9b ; 6,4 ; 7, 2 et 10, 22 ; et les dialogues les accompagnant manifestent une connaissance des cérémonies et de la théologie des fêtes. Des coutumes juives sont mentionnées à la fois explicitement (règles de pureté en 2, 6 ; 18, 28 ; agneau pascal en 19, 36) et implicitement (peut-être la tunique sans couture du grand prêtre en 19, 23).

Si la tradition à la base de Jn est fermement enracinée dans le judaïsme et la Palestine[747], sa présentation l'a amenée bien au-delà du ministère de Jésus. De fait, l'évangéliste le reconnaît (2, 22) et attribue ce développement à l'Esprit-Paraclet (16, 12-14). Ceux qui confessent Jésus ont été expulsés de la synagogue (9, 22 ; 12, 43) ; des chrétiens ont même été tués par de pieux dévots de la synagogue (16, 2). Nous avons vu à la n. 13 ci-dessus que l'emploi johannique de la formule « les juifs » reflète des attitudes développées dans l'histoire de la communauté johannique. À la différence du Jésus des synoptiques, le Jésus de Jn parle explicitement de sa divinité et de sa préexistence (8, 58 ; 10, 30-38 ; 14, 9 ; 17, 5). Il est salué comme Dieu (20, 28) ; et sa querelle fondamentale avec « les juifs » ne touche pas simplement à la violation des règles du sabbat, mais au fait qu'il se proclame égal à Dieu (5, 16-18 ; 19, 7). Les actions traditionnelles de Jésus, comme la guérison du paralytique, la multiplication des pains, la vue rendue à l'aveugle, sont devenues l'objet de longs développements

impliquant une réflexion et un débat théologiques à propos de l'interprétation juive des Ecritures (5, 30-47 ; 6, 30-5la ; 9, 26-34). Contrairement à la tradition synoptique, un groupe important de Samaritains croit en Jésus indépendamment de ses premiers disciples (4, 28-42).

Ce développement peut parfaitement s'expliquer si la tradition sur Jésus issue du disciple bien-aimé a été méditée pendant des années et élargie à la lumière des expériences de la communauté johannique. Commençant par l'acceptation de Jésus en tant qu'ultime prophète et Messie attendu par les juifs (1, 40-49), la tradition s'est orientée vers « mieux encore » (1, 50). Jésus n'est pas seulement le Fils de l'homme qui descendra du ciel à la fin des temps pour juger le monde : l'heure est déjà là et il est déjà descendu du ciel. Voilà le secret de son ministère : ce qu'il fait et ce qu'il dit consiste en ce qu'il a vu et entendu quand il était avec Dieu avant que le Verbe devienne chair (5, 19 ; 8, 28 ; 12, 49). Les maîtres d'Israël croyaient en Moïse qui était monté sur le Sinaï, y avait eu contact avec Dieu, puis était redescendu pour répéter ce qu'il avait entendu ; mais Jésus est plus grand que Moïse. Il n'avait pas à monter vers Dieu, il est venu d'en haut, où il voyait Dieu, afin que qui croit en lui ne soit jamais jugé (3, 10-21)[748]. Le disciple bien-aimé a pu vivre cette évolution de la communauté (peut-être suite à l'expulsion de la synagogue), d'où une certaine symbiose entre lui et l'évangile où était transmise par écrit une tradition qui, non seulement s'enracinait dans son expérience de Jésus, mais incarnait également des décennies de réflexion incessante sur cette expérience. L'évangéliste, qui transcrivit cette tradition en un ouvrage génial, avait probablement été un disciple du disciple bien-aimé, dont il parle à la troisième personne. Quant au rédacteur, s'il y en eut un, c'était peut-être un autre disciple.

Influences sur la pensée johannique

Jn est souvent caractérisé comme un évangile hellénistique. En témoignent son utilisation d'idées abstraites comme la lumière et la vérité, sa vision dualiste de l'humanité entre lumière et ténèbres, vérité et mensonge, son concept du Verbe - tout cela était jadis largement considéré comme le fruit de la pensée philosophique grecque, ou d'un composé de philosophie et de religion (par exemple la littérature hermétique), ou de

religions païennes à mystères. Une proposition intermédiaire fut que les œuvres du philosophe juif Philon (avant 50) avaient servi de canal à cette pensée, Particulièrement quant au « Verbe »[749]. Un autre groupe d'exégètes souligna le lien de Jn avec le gnosticisme (naissant). L'image johannique d'un sauveur provenant d'un autre monde[750], affirmant que ni lui ni ceux qui l'accueilleraient n'étaient $q_{e\ ce}$ monde (17, 14), et promettant de revenir pour les emmener dans la demeure $d_{es\ c}$ieux (14, 2-3) pouvait parfaitement s'adapter à la vision gnostique du mondQ (même si ce n'était pas le cas de l'amour de Dieu pour le monde en 3, 16). Récemment encore, on ne connaissait que très peu de véritables ouvrages gnostiques, $_{e}$t notre connaissance du gnosticisme du II^{e} siècle provenait des Pères de l'Eglise Nous savions par eux que le premier commentateur de Jn (Héracléon, disciple de Valentin, milieu du II^{e} siècle) était gnostique[751]. Mais aujourd'hui, avec la découvert à Nag Hammadi en Égypte, vers 1945, nous possédons des ouvrages ghostiques en copte (certains traduits de l'original grec du II^{e} siècle). Bien qu'il y ait d_{es} parallèles stylistiques occasionnels avec Jn (n. 76 ci-dessus), globalement ce$ documents sont bien différents d'un évangile narratif comme celui de Jn ; et la Plupart des spécialistes doutent que Jn ait emprunté à ce gnosticisme [752]. Une autre proposition encore verrait des parallèles entre Jn et les écrits mandéens postérieur^ (p 131-132 ci-dessus), avec leur mélange syncrétiste de tradition juive et de rpythes gnostiques. En substance, toutes ces théories s'accordent à dire que le langage et la pensée johanniques ne proviennent pas du monde palestinien de Jésus de Nazareth.

Une approche tout à fait différente situe les origines premières de la chrétienté johannique dans ce monde palestinien et sa diversité - un monde influencé par l'hellénisme, mais où la réflexion sur l'héritage d'Israël était l'élément moteur. Il ne faut pas juger simplement cet héritage à partir des livres de la Loi et des Prophètes, mais aussi à partir de la littérature de sagesse protocanonique et deutérocanonique (voir p. 25 ci-dessus), ainsi que de la littérature apocryphe et intertestamentaire. En particulier, il faut accueillir l'enrichissement fourni par les manuscrits de la mer Morte. Nous trouvons dans ces documents des idées et un vocabulaire que l'on pensait jadis non palestiniens, à savoir : un monde divisé en lumière et ténèbres (Jn 3, 19-21) ; des hommes sous le pouvoir d'un principe angélique du mal (1

Jn 5, 19) ; des hommes marchant dans la lumière ou dans les ténèbres (8, 12 ; 1 Jn 1, 5-7) ; marcher dans la vérité (2 Jn 4 ; 3 Jn 4) ; éprouver les esprits (1 Jn 4, la) ; les esprits de vérité et d'erreur (1 Jn 4, 6). La ressemblance de vocabulaire et de pensée entre ces manuscrits et Jn doit donc bannir l'idée selon laquelle la tradition johannique ne s'est pas développée sur le sol palestinien.

Il n'y a cependant aucun indice d'une parenté directe entre Jn et les manuscrits de la mer Morte, mais plutôt la possibilité d'un rapport indirect avec un type de pensée et d'expression courant à Qumrân, et peut-être au-delà. On trouve d'intéressants parallèles entre ce que nous savons de Jean Baptiste et les croyances attestées dans les rouleaux (même si nous n'avons pas à en conclure que Jean Baptiste était membre de cette communauté) ; de plus, dans le NT c'est Jn qui manifeste le plus d'intérêt pour les disciples de Jean Baptiste. En dépeignant les premiers disciples de Jésus comme des disciples de Jean Baptiste, et Jésus comme ayant exercé au moins un bref ministère baptismal, Jn est sans doute proche de la réalité historique. Cela laisse ouverte la possibilité que les disciples de Jean Baptiste aient été le canal par lequel le vocabulaire et les idées de Qumrân seraient entrés dans la tradition johannique [753] [754]. Le fait que beaucoup de termes proches de ceux de Qumrân apparaissent dans les discours de Jésus en Jn (nettement plus que dans les synoptiques) ne nous contraint pas à conclure trop vite que les matériaux bruts de ces discours étaient des compositions artificielles de l'évangéliste. Si Qumrân témoigne d'un spectre de pensée plus large, Jésus pourrait bien avoir été familier avec son vocabulaire et ses idées ; car le Verbe fait chair parlait le langage de son temps. La tradition johannique, avec une affection particulière pour ce style de pensée, peut avoir été plus attentive à le préserver [10°], ainsi qu'à rappeler et à souligner d'autres idées qui ne semblaient pas importantes aux écrivains synoptiques. La possibilité que la manière propre à Jn de présenter Jésus ait une origine palestinienne et juive nous conduit au problème du développement de la communauté johannique.

Histoire de la communauté johannique

Comme nous l'avons noté en examinant les évangiles synoptiques, parce que l'information sur Jésus a été mise en œuvre par chaque évangéliste pour

un public déterminé, les évangiles peuvent nous informer de manière indirecte, aussi bien du point de vue théologique que sociologique sur les chrétiens qui conservèrent, modelèrent et/ou reçurent ces souvenirs. La présentation johannique de Jésus se caractérise surtout par des débats et des situations conflictuelles, et nous avons trois épîtres de Jean qui font clairement écho à la pensée johannique, mais qui sont plus encore ouvertement adressées à un public précis, avec ses problèmes spécifiques. Aussi peut-on sans doute reconstituer plus facilement le milieu de Jn que celui de tout autre évangile. Mais il ne faut pas confondre cette recherche avec de l'exégèse, laquelle a pour objet ce que l'évangile entend transmettre à ses lecteurs. L'évangéliste précise son objectif en 20, 31, et cela n'a rien à voir avec la reconstitution du cadre.

En reconstruisant maintenant l'histoire de la communauté[755], je dois dire immédiatement que, si elle explique nombre de facteurs de l'évangile, elle demeure une hypothèse ; aussi faudrait-il accoler à chaque phrase un « peut-être ». La reconstruction couvre non seulement l'évangile et sa rédaction mais aussi les épîtres johanniques (traitées plus en détail aux chapitres 12 à 14). Elle implique quatre phases.

(1) Une phase précédant l'évangile écrit, mais assurant la maturation de sa pensée (jusque vers les années 70-80). En Palestine ou dans une zone proche, des juifs dont les attentes étaient à peu près celles de tous, comprenant des disciples de Jean Baptiste, reconnurent en Jésus le Messie davidique, celui qui accomplit les prophéties, qui est confirmé par des miracles (voir les titres en Jn 1). Parmi eux un homme, d'abord insignifiant, avait connu Jésus et était devenu son disciple durant le ministère public : il deviendrait le disciple bien-aimé. À ces premiers adeptes s'ajoutèrent des juifs opposés au Temple qui se convertirent en Samarie (Jn 4). Ils réfléchirent sur Jésus surtout dans un contexte mosaïque (distinct du contexte davidique) : Jésus avait été avec Dieu, qu'il avait vu et dont il avait rapporté la parole en ce monde. L'accueil de ce deuxième groupe provoqua le développement d'une christologie d'en haut de la préexistence (sur arrière-fond de Sagesse divine [756]) qui conduisit à des débats avec les juifs, pour qui ces chrétiens johanniques abandonnaient le monothéisme juif en faisant de Jésus un second Dieu

(5, 18). Finalement, les chefs de ces juifs firent expulser les chrétiens johanniques des synagogues
(9, 22 ; 16, 2)[757]. Ceux-ci, éloignés des leurs, se montrèrent très hostiles envers « les juifs », qu'ils considérèrent comme les enfants du diable (8,44). Pour compenser ce qu'ils avaient perdu avec le judaïsme, ils insistèrent sur la réalisation en Jésus des promesses eschatologiques (d'où l'importance du thème du remplacement dans l'évangile). En même temps les chrétiens johanniques méprisèrent les croyants en Jésus qui n'avaient pas comme eux rompu publiquement avec la synagogue *(cf.* les parents de l'aveugle en 9, 21-23 ; également 12, 42-43). Le disciple mentionné ci-dessus fit ce passage et aida les autres à le faire, devenant ainsi le disciple bien-aimé.

(2) La phase durant laquelle l'évangile de base fut écrit par l'évangéliste[758]. Puisque « les juifs » étaient jugés aveugles et incrédules (12, 37-40), l'arrivée de Grecs fut interprétée comme répondant au dessein plénier de Dieu (12, 20-23). La communauté (en tout ou partie) quitta alors, semble-t-il, la Palestine pour la diaspora afin d'y enseigner les Grecs (7, 35), peut-être dans la région d'Éphèse[759] - déplacement qui peut éclairer l'atmosphère hellénistique de l'évangile et le besoin d'expliquer les noms et titres sémitiques (par exemple rabbi, Messie). Ce cadre ouvrit à la pensée johannique des perspectives universalistes, en lui permettant de toucher un public plus vaste. Rejet et persécution, cependant, persuadèrent les chrétiens johanniques que le monde (comme « les juifs ») était opposé à Jésus. Ils se considérèrent comme n'étant pas de ce monde soumis au pouvoir de Satan, Prince de ce monde (17, 15-16 ; 14, 30 ; 16, 33). Dans leur relation aux autres chrétiens, ils en rejetèrent certains dont la christologie était trop imparfaite pour qu'ils soient de véritables croyants (6, 60-66). D'autres, à l'image de Simon Pierre, croyaient vraiment en Jésus (6, 67-69), mais on ne les considérait pas comme aussi profonds que les chrétiens johanniques, symbolisés par le disciple bien-aimé (20,6-9). L'espoir était que les divisions entre eux et la communauté johannique finiraient par disparaître et qu'ils seraient tous un (10, 16 ; 17, 11). En fait, l'insistance trop unilatérale de l'évangile sur la divinité de Jésus (née des conflits avec les chefs de la synagogue) et sur l'exigence de l'amour mutuel comme seul commandement (13, 34 ; 15, 12.17) ouvrirait la voie aux excès de

certains chrétiens de la génération suivante, dont la connaissance de Jésus dépendrait uniquement de cet évangile[760]

(3) La phase durant laquelle les épîtres johanniques, 1 et 2 Jn, furent écrites (vers 100). La communauté se divisa en deux :

a) Certains adhérèrent à la conception représentée par l'auteur de 1 et 2 Jn (un autre écrivain johannique distinct de l'évangéliste). Celui-ci compléta l'évangile en soulignant l'humanité de Jésus (venu dans la chair) et le comportement éthique (garder les commandements).

b) Beaucoup firent sécession (au moins aux yeux de l'auteur de 1 Jn 2, 18-19) et furent considérés comme des antichrists et des enfants du diable, parce qu'ils avaient à ce point exagéré la divinité de Jésus qu'en dehors de leur foi en lui ils ne donnaient plus aucune importance ni à son existence humaine ni à leur propre comportement (voir p. 434-435 ci-dessous). Or, dans la communauté johannique, il n'y avait pas de structure d'autorité suffisante pour permettre à l'auteur de punir les sécessionnistes, qui faisaient une propagande active ; il ne pouvait qu'encourager les gens perplexes à faire preuve de discernement (1 Jn 4, 1-6).

(4) La phase durant laquelle 3 Jn fut rédigée et le chapitre 21 ajouté par le rédacteur (100-110?). La désintégration de la communauté johannique conduisit au développement d'une structure pastorale, et rapprocha les sympathisants de la christologie décrite en *3a* de la catholicité au sens large. En 3 Jn, même si l'écrivain ne l'estime pas parce qu'il est devenu avide d'autorité, Diotréphès représente probablement cette nouvelle tendance, étrangère à l'ancienne confiance johannique dans l'Esprit comme seul maître. De même en Jn 21, 15-17 Jésus confie à Simon Pierre la tâche de paître les brebis et reconnaît ainsi des pasteurs humains à côté de lui, le berger modèle. Ce développement conduira finalement certains chrétiens johanniques jusqu'à la grande Église, qui conservera l'héritage johannique. De leur côté, les sympathisants de la christologie décrite en *3b* (peut-être la majorité) se laissèrent influencer par le docétisme (qui ne considérait pas Jésus comme véritablement homme), le gnosticisme (qui considérait ce monde comme trop vicié pour qu'il

soit la création de Dieu)[761] et enfin le montanisme (où l'on considérait Montan comme l'incarnation du Paraclet chargé de guider l'Église).

Questions ouvertes

(1) Le passage de 7, 53-8, 11 sur le jugement de la femme adultère manque dans les meilleurs manuscrits grecs. Si pour beaucoup (dont les catholiques) ce récit est canonique, inspiré, l'histoire est presque certainement ici hors de son contexte, en dépit d'une possible relation avec 8, 15.46a. Quelques manuscrits placent cet épisode après Le 21, 38 comme la continuation des questions posées à Jésus avant son arrestation (Le 20, 20-40). Peut-être s'agit-il d'un récit ancien sur la miséricorde de Jésus envers les pécheurs (voir Papias en *HE* 3, 39, 17), qui aurait voyagé indépendamment des quatre évangiles et n'aurait pu y figurer qu'après un changement dans la répugnance de l'Église à pardonner l'adultère *(le Pasteur d'Hermas, Mandat* 4, 1). Ce passage pose la question de la relation entre la tradition de Jésus et l'enseignement de l'Église.

(2) Dans le Sermon sur la Montagne, en Mt 5, 44, Jésus dit : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent. » Dans « Aimez-vous les uns les autres » de 13, 34 ; 15,12.17 le Jésus de Jn pense à l'amour pour ses frères croyants qui sont enfants de Dieu ; mais rien n'est dit des ennemis. (Et, nous l'avons vu, le Jésus johannique ne prie pas pour le monde [Jn 17, 19 ; voir 1 Jn 5, 16c].) Ainsi le « nouveau commandement » johannique de l'amour peut-il apparaître à certains restrictif, voire sectaire. Mais d'un autre point de vue, l'amour de ceux avec lesquels il faut vivre peut-être l'exercice le plus difficile. La prière chrétienne pour les non-croyants, et le souci de ceux-ci, peuvent être compromis par un manque d'amour pour les autres fidèles du Christ. Ironie de l'histoire, les Églises se sont combattues dans les zones missionnaires, là même où elles proclamaient toutes leur amour de ceux qui ne croyaient pas encore au Christ[762] !

(3) Il y a de profondes divergences sur la question des sacrements chez Jean. Un groupe d'exégètes voit peu ou pas de références aux sacrements (en particulier le baptême et l'eucharistie) ; et certains vont jusqu'à caractériser Jn comme antisacramentel. Leur argumentation est fondée sur l'absence de mentions explicites du baptême *(cf.* Mt 28, 19 ; Mc 16,

16) et de l'eucharistie *(cf.* Mc 14, 22-24 et par.). C'est de là qu'est née la thèse bultmannienne d'un rédacteur ecclésiastique qui aurait introduit des références sacramentelles pour rendre l'évangile acceptable pour l'Église. D'autres soutiennent que Jn est le plus sacramentel des évangiles ; ils y repèrent en effet quelque vingt références, soit allusives soit symboliques, au baptême et à l'eucharistie dans l'emploi johannique de l'eau, du pain, du vin, de la vue recouvrée, etc.[763]. Pour éviter que la quête de telles références laisse trop de part à l'imagination, on a suggéré par exemple que les symboles sacramentels johanniques se trouvaient dans d'autres contextes sacramentels, dans les écrits du NT ou de l'Église primitive et dans l'art des catacombes. Une position intermédiaire soutient que les paroles et les actes du Jésus johannique préfigurent les sacrements plus qu'ils ne s'y réfèrent directement. Au-delà des interprétations baptismales et eucharistiques, Jn a été considéré comme le plus sacramentel des écrits du NT au sens large : autrement dit, *le Jésus johannique employa le langage de ce monde pour évoquer les réalités du monde d'où il venait* - le terrestre utilisé pour symboliser le céleste. À mes yeux, l'interprétation sacramentelle large du symbolisme johannique, qui est certainement vérifiable, fait pencher la balance en faveur de références symboliques spécifiques au baptême et à l'eucharistie.

(4) Ci-dessus (p. 389) nous avons suggéré une double interprétation du Pain de Vie : la révélation de Jésus, la chair et le sang de Jésus. En Le 24, 27-35 on reconnaît de deux manières la présence du Christ ressuscité : l'interprétation des Écritures et la fraction du pain. Nous avons peut-être ici en germe la forme du service liturgique dans lequel au cours des siècles les chrétiens ont cherché leur nourriture : le service de la parole (lire et prêcher les Écritures) et le service du sacrement (eucharistie). Les Églises ont été parfois divisées sur ce qui était prioritaire, mais l'idéal a souvent été d'inclure les deux dans le culte dominical. Au lecteur de réfléchir sur sa propre expérience de la vie ecclésiale, en particulier s'il y a eu des changements dans les dernières décennies, sur sa manière de respecter l'équilibre[764].

(5) J'ai insisté ci-dessus sur le fait que la recherche, dans l'histoire de la communauté johannique et la discussion des sources et de la composition

de Jn, n'était pas de l'exégèse au sens où l'on détermine ce que l'évangéliste voulait transmettre à son public. Peut-être a t-on consacré proportionnellement trop d'attention aux problèmes de l'arrière-fond, et pas assez à l'aide qu'apporte au lecteur l'évangile pour qu'il croie que Jésus est le Messie, le Fils de Dieu, et qu'il ait ainsi la vie en son nom (20, 31). Clément d'Alexandrie appelait Jn « l'évangile spirituel ». Nombre d'accents johanniques appuient cette définition, par exemple cette simple image pédagogique : en naissant de l'eau et de l'Esprit les croyants reçoivent la vie même de Dieu, et par la chair et le sang de Jésus cette vie est nourrie et entretenue ; par exemple aussi l'insistance dramatique sur le contact personnel avec Jésus ; le rôle de personnages johanniques comme l'aveugle et la Samaritaine, qui nous représentent tous et incarnent différentes réactions de foi ; le langage de l'amour qui lie les croyants à Jésus tout comme l'amour lie le Fils au Père ; le Paraclet qui est en nous et par lequel Jésus demeure à notre portée ; l'importance de la condition de disciple, rôle qui peut être celui de chacun. Pour Jn, parmi ceux qui croient, il n'y a pas de citoyens de deuxième classe ; tous sont les enfants de Dieu dans le Christ.

Bibliographie

COMMENTAIRES

Y.-M. BLANCHARD, *Saint Jean,* Paris, Les Éditions de l'Atelier, coll. « La Bible tout simplement », 1999.

M.-E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, *L'évangile de Jean,* Synopse des quatre évangiles, t. III, Paris, Éd. du Cerf, 1977.

E. COTHENET, dans A. GEORGE et P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible,* t. III, Le Nouveau Testament, volume IV, La tradition johannique, 1977, 95-292.

E. COTHENET, *L'évangile selon saint Jean,* dans *Les écrits de saint Jean et l'épître aux Hébreux,* Paris, Desclée, coll. « Petite Bibliothèque des Sciences bibliques », NT 5, 1984, 17-151.

A. JAUBERT, *Approches de l'évangile selon saint Jean,* Paris, Seuil, coll. Parole de Dieu, 1976.

A. JAUBERT, « Lecture de l'évangile selon saint Jean », *CEv* 17, 1976.

X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile de Jean,* Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 4 volumes, 1988-1996.

Ch. L'Eplattenier, *L'évangile de Jean,* Genève, Labor et Fides, 1993.
A. Lion, *Lire saint Jean,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 32, 1972.
A. Marchadour, *L'évangile de Jean.* Commentaire pastoral, Paris, Centurion, 1992.
C. Molla, *Le quatrième évangile,* Genève, Labor et Fides, 1988.
F. Pecriaux, J. Landier, D. Pivizin, *Avec Jean. Pour accompagner la lecture de l'évangile de Jean,* Paris, Éditions ouvrières, 1988.
B. Rigaux, B. Lindars, *Le témoignage de l'évangile de Jean,* Paris, Desclée de Brouwer,
1974.
H. Van Den Bussche, *Jean,* Paris, Desclée de Brouwer, 1987 (réédition d'un ouvrage paru en 1967).

Études

Y. -M. Blanchard, *Des signes pour croire ? Une lecture de l'évangile de Jean,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 106, 1995.
M.-E. Boismard, *Le prologue de saint Jean,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 11, 1953.
M.-E. Boismard, *Du baptême à Cana,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 18, 1956.
F.-M. Braun, *Jean le théologien,* Paris, Gabalda, EtB, 4 volumes, 1959-1972.
Coll., « L'évangile de Jean, parole ancrée dans l'histoire », *MdB* 53, 1988.
Coll., « Le quatrième évangile, une parole dans le temps », *Lumière et Vie* 149, 1980.
Coll., « Jean et l'école johannique », *Cahier Biblique* 26, *Foi et Vie,* 1987.
E. Cothenet, « Gestes et actes symboliques du Christ dans le 4e évangile », dans *Exégèse et liturgie,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 133, 1988, 41-61.
R. Brown, *La communauté du disciple bien-aimé,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 115,1983. O. Cullmann, *Le milieu johannique,* Genève, Labor et Fides, MdB 4, 1976.
R.-A. Culpepper, « L'application de la narratologie à l'étude de l'évangile de Jean » et « Un exemple de commentaire fondé sur la critique narrative : Jean 5,1-18 », dans J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet, J. Zumstein, *La communauté johannique et son histoire* MdB 20, Labor et Fides, 1990.
I. de La Potterie, *La vérité dans saint Jean, 2* volumes, Analecta Biblica 73 et 74, Biblical Institute Press, Rome, 1977.

I. de La Potterie, *La passion de Jésus-Christ selon l'évangile de Jean,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 73, 1986.

C. -H. Dodd, *L'interprétation du quatrième évangile,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 82,
1975.

C. -H. Dodd, *La tradition historique du quatrième évangile,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 128, 1987.

A. Feuillet, *Études johanniques,* Paris, Desclée de Brouwer, 1962.

M. Gourgues, *« Pour que vous croyiez... » Pistes d'exploration de l'évangile de Jean,* Paris, Éd. du Cerf, coll. « Initiations », 1982.

M. Gourgues, *Jean. De l'exégèse à la prédication,* tome 1, Paris, Éd. du Cerf, LiBi 97, 1993.

M. Gourgues, « Cinquante ans de recherche johannique : de Bultmann à la narratologie », dans M. Gourgues et L. Laberge (éds), *« De bien des manières » : La recherche biblique aux abords du XXI^e^ siècle. Actes du cinquantenaire de l'ACE- BAC,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 163, 229-306.

F. Grob, *Faire l'œuvre de Dieu. Christologie et éthique dans l'évangile de Jean,* Paris, PUF, 1986.

J. Guillet, « Jésus-Christ dans l'évangile de Jean », *CEv* 31, 1980.

J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet, J. Zumstein, *La communauté johannique et son histoire,* Genève, Labor et Fides, MdB 20, 1990.

R. Kieffer, *Le monde symbolique de saint Jean,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 137, 1989.

A. Marchadour, *Lazare. Histoire d'un récit, récits d'une histoire,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 132, 1988.

A. Marchadour (éd.), *Origine et postérité de l'évangile de Jean,* XIII^e^ congrès de l'ACFEB Toulouse (1989), Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 143, 1990.

A. Marchadour, « Les juifs dans l'évangile de Jean », *CEv* 108, p. 37-47.

D. Marguerat, « L'évangile de Jean et son lecteur », dans L. Panier (éd.), *Le temps de la lecture : exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour Jean Delorme,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 155, 1993, 305-324.

D. Mollat, *Saint Jean maître spirituel,* Paris, Beauchesne, 1976.

D. Mollat, *Études johanniques,* Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1979.

M. Morgen, *Afin que le monde soit sauvé,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 154, 1993.
F. Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean,* Paris, Beauchesne, 198P.
F. Vouga, « Le quatrième évangile comme interprète de la tradition synoptique : Jean 6 », dans A. Denaux (éd.), *John and the synoptics,* Gembloux, BEThL 101, 1992, 261-279.
J. Zumstein, « L'enracinement historique de l'évangile selon Jean », dans *Miettes exégétiques,* Genève, Labor et Fides, MdB 25, 1991, 209-223.
J. Zumstein, « Jean, L'évangile johannique : une stratégie du croire », dans *Miettes exégétiques,* Genève, Labor et Fides, MdB 25, 1991, 237-252.
J. Zumstein, « Mémoire et relecture pascale dans l'évangile selon Jean », dans *Miettes exégétiques,* Genève, Labor et Fides, MdB 25, 1991, 299-316.
J. Zumstein, *L'apprentissage de la Foi.* Aubonne, Éditions du Moulin, 1993.

Commentaires et études dans des collections

Beasley-Murray, G. R. (WBC, 1987) ; Bernard, J. H. (2 vols. ; ICC, 1928) ; Brown, R. E. (2 vols. ;
AB, 1966, 1970 ; = BGJ) ; Bürge, G. M. (GNTE, 1992) ; Haenchen, E. (2 vols. ; Hermeneia, 1984) ; Johnson, T. F. (NIBC, 1993) ; Kysar, R. (AugC, 1986 ; ABD 3.912-31) ; Lindars, B. (NCBC, 1972 ; NTG, 1990) ; Macgregor, G.H.C. (Moffatt, 1919) ; Marsh, J. (PC, 1968) ; Michaels, J. R. (NIBC, 1989) ; Morris, L. (NICNT, 1971) ; Newman, B. M., and E. A. Nida (TH, 1980) ; O'Day, G. R. (NlnterpB, 1995) ; Richardson, A. (TBC, 1959) ; Sanders, J. N. and B. A. Mastin (HN.TC, 1969) ; Sloyan, G. S. (IBC, 1988) ; Smith, D. M. (ProcC, 2d ed., 1986 ; NTT, 1995) ; Stibbe, M.W.G. (RNBC, 1993 ; NTR, 1994).

Biographies

Malatesta, E., *St. John's Gospel 1920-1965* (AnBib 32 ; Rome : PBI, 1967) ; Wagner, G., EBNT (1987) ; Van Belle, G., *Johannine Bibliography 1966-1985* (BETL 82 ; Leuven Univ., 1988) ; Haenchen *John* 2.254-346 ; Mills, W. E., BBR (1995).

Études sur la recherche

Howard, W. F., *The Fourth Gospel in Recent Criticism and Interpretation* (4th ed. ; London : Epworth, 1955) ; Kysar, R., *The Fourth Evangelist and His Gospel* (Minneapolis : Augsburg, 1975) - covering 1955-75 ; « The Fourth Gospel : A Report on Recent Research », ANRW 2.25.3 (1985), 2391-2480 - covering to 1977 ; « The Gospel of John in Current Research », RSRev 9 (1983), 31423 - covering to 1983 ; Sloyan, G. S., *What Are They Saying about John ?* (New York : Paulist, 1991) - covering 1970-1990 ; Carson, D. A., *Themelios* 9 (1983), 8-18 ; Smalley, S. S., ExpTim 97 (1985-86), 102-08 ; du Rand, J. A., *Johannine Perspectives* (South Africa : Orion, vol. 1,1991) - Couvre également les épîtres et l'Apocalypse ; Menken,
M. J.J. (1993, Johannine christology) in de Boer, *From Jesus* 292-320.

Abbott, E. A., *Johannine Vocabulary* (London : Black, 1905).

Anderson, P. N., *The Christology ofthe Fourth Gospel* (WUNT 2.78 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1996).

Ashton, J., *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford : Clarendon, 1991).

-, ed., *The Interpretation of John* (Philadelphia : Fortress, 1986). Articles importants.

Bacon, B. W., *The Gospel ofthe Hellenists* (New York : Holt, 1933).

Barrett, C. K., *The Gospel According to St. John* (2d ed. ; London : SPCK, 1978).

-, *Essays on John* (London : SPCK, 1982).

Beasley-Murray, G. R., *Gospel ofLife : Theology in the Fourth Gospel* (Peabody, MA : Hendrickson, 1991).

Bultmann, R., *The Gospel ofJohn* (Philadelphia : Westminster, 1971 ; German orig., 1941/1966).

-, *Theology* 2.1-92. Analysis of Johannine theology. Carson, D. A., *The Gospel According to John* (Grand Rapids : Eerdmans, 1991). Cassidy, R. J., *John's Gospel in New Perspective* (Maryknoll : Orbis, 1992).

Culpepper, R. A., *Anatomy of the Fourth Gospel : A Study in Literary Design* (Philadelphia : Fortress, 1983).

-, *The Johannine School* (SBLDS 26 : Missoula, MT : Scholars, 1975).

—, and C. C. Black, eds., *Exploring the Gospel of John* (D. M. Smith Festschrift ; Louisville : W/K, 1996). Important recueil d'articles.

Davies, M., *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel* (JSNTSup 69 ; Sheffield : JSOT, 1992). de Boer, M. C., *Johannine Perspectives on the Death of Jesus* (Kämpen : Pharos, 1996).
-, ed., *F rom Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology* (M. de Jonge Festschrift ; JSNTSup 84 ; Sheffield : JSOT, 1993).
Ellis, E. E., *The World ofSt. John. The Gospel and Epistles* (New York : Abingdon, 1965).
Forestell, J. T., *The Word ofthe Cross. Salvation as Revelation in the Fourth Gospel* (AnBib 57 ; Rome:PBI, 1974).
Fortna, R. T, *The Gospel ofSigns* (SNTSMS 11 ; Cambridge Univ., 1970).
-, *The Fourth Gospel and its Predecessor* (Philadelphia : Fortress, 1988). Modifie la reconstruction de l'ouvrage précédent.
Glasson, T. F., *Moses in the Fourth Gospel* (SBT 40 ; London : SCM, 1963).
Hamer, P. B., *Relation Analysis of the Fourth Gospel : A Study in Reader-Response Criticism* (Lewiston : Mellen, 1993).
Hawkin, D. J., *The Johannine World* (Albany : SUNY, 1996).
Hengel, M., *The Johannine Question* (Philadelphia : Trinity, 1989).
Hoskyns, E., *The Fourth Gospel,* ed. F. N. Davoy (2d ed. ; London : Faber, 1947). *Interpretation* 49 (#4 ; Oct. 1995) : numéro consacré à Jean.
Käsemann, E., *The Testament of Jesus According to John 17* (Philadelphia : Fortress, 1968). Kysar, R., *John, The Maverick Gospel* (rev. ed. ; Louisville : W/K, 1993).
-, *John's Story of Jesus* (Philadelphia : Fortress, 1984).
Lee, E. K., *The Religious Thought ofSt. John* (London : SPCK, 1950).
Lightfoot, R. H., *St. John's Gospel,* ed. C. F. Evans (Oxford : Clarendon, 1956).
Lindars, B., *Behind the Fourth Gospel* (London : SPCK, 1971).
Loader, W., *The Christology ofthe Fourth Gospel* (2d ed. ; Frankfurt : Lang, 1992).
Louw, J. P., « On Johannine Style », *Neotestamentica* 19 (1985), 160-76.
Marrow, S. B., *The Gospel ofJohn : A Reading* (New York : Paulist, 1995).
Martyn, J. L., *The Gospel ofJohn in Christian History* (New York : Paulist, 1978).
-, *History and Theology in the Fourth Gospel* (2d ed. ; Nashville : Abingdon, 1979).

Mattill, A. J., Jr., « Johannine Communities Behind the Fourth Gospel : Georg Richter's Analysis », TS 38 (1977), 294-315.
Meeks, W. A., *The Prophet-King : Moses Traditions and the Johannine Christology* (NovTSup 14 ; Leiden : Brill, 1967).
Neyrey, J. H., *An Ideology of Revoit. John's Christology in Social Science Perspective* (Philadelphia : Fortress, 1988).
Nicholson, G. C., *Death as Departure : The Johannine Descent-Ascent Schema* (SBLDS 63 ; Chico, CA : Scholars, 1983).
Nicol, W., *The Semeia in the Fourth Gospel* (NovTSup 32 ; Leiden : Brill, 1972).
Olsson, B., *Structure and Meaning ofthe Fourth Gospel* (Lund : Gleerup, 1974).
Pagels, E. H., *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (SBLMS 17, Nashville Abingdon, 1973).
Painter, J., *Reading John's Gospel Today* (Atlanta : Knox, 1980 - légère révision de son *John, Witness and Theologian).*
-, *The Quest for the Messiah : The History, Literature and Theology ofthe Johannine Community* (2d ed. ; Nashville : Abingdon, 1993).
Pancaro, S., *The Law in the Fourth Gospel* (NovTSup 42 ; Leiden : Brill, 1975).
Perkins, P., *The Gospel according to St. John. A Theological Commentary* (Chicago : Franciscan Herald, 1978).
Pollard, T. E., *Johannine Christology and the Early Church* (SNTSMS 13, Cambridge Univ., 1970).
Porter, S. E., and C. A. Evans, eds., *The Johannine Writings* (Sheffield : Academie, 1995). Articles importants du JSNT.
Pryor, J. W., *John : Evangelist ofthe Covenant People. The Narrative and Thèmes ofthe Fourth Gospel* (London : DLT, 1992).
Reim, G., « Jesus as God in the Fourth Gospel : the Old Testament Background », NTS 30 (1984), 158-60.
Reinhartz, A., *The Word in the World : The Cosmological Tale in the Fourth Gospel* (SBLMS 45 ; Atlanta : Scholars, 1992).
Rensberger, D., *Johannine Faith and Liberating Community* (Philadelphia : Westminster, 1988). Robinson, J.A.T., *The Priority ofJohn* (London : SCM, 1985).

Schnackensburg, R., *The Gospel according to St John* (3 vols. ; New York : Herder & Herder/ Crossroad, 1968, 1980, 1982).
Schnelle, U., *Anti-Docetic Christology in the Gospel ofJohn* (Minneapolis : A/F 1992).
Scroggs, R., *Christology in John and Paul* (Philadelphia : Fortress, 1988).
Segovia, E, *Love Relationships in the Johannine Tradition* (SBLDS 58, Chico, CA Scholars, 1982).
-, *Farewell ofthe Word. The Johannine Call to Abide* (Minneapolis : A/F 1991).
Senior, D.P., *The Passion of Jesus in the Gospel ofJohn* (Wilmington : Glazier, 1991).
Smalley, S. S., *John : Evangelist and Interpreter* (Exeter : Paternoster, 1978).
Smith, D. M., *The Composition and Order of the Fourth Gospel* (Yale Univ., 1953).
-, *Johannine Christianity : Essays on Its Setting, Sources, and Theology* (Univ. Of South Carolina, 1984).
Staley, J. L., *The Print's First Kiss. A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel* (SBLDS 82 ; Atlanta : Scholars, 1988).
-, *Reading with a Passion* (New York : Continuum, 1995). Une application personnelle inhabituelle de la critique rhétorique.
Stibbe, M.W.G., *John as Storyteller : Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (SNTSMS 73 ; Cambridge Univ., 1992).
-, ed., *The Gospel ofJohn as Literature* (Leiden : Brill, 1993).
Talbert, C. H., *Reading John* (New York : Crossroad, 1994).
Teople, H., *The Literary Origin ofthe Gospel ofJohn* (Evanston, IL : Religion and Ethics Institute, 1974).
Thompson, M. M., *The Humanity of Jesus in the Fourth Gospel* (Philadelphia : Fortress, 1988).
Van Belle, G., *The Signs Source in the Fourth Gospel* (BETL 116 ; Leuven Univ., 1994).
Vellanickal, M., *The Divine Sonship of Christians in the Johannine Writings* (AnBib 72 ; Rome : PBI, 1977).
von Wahlde, U. C., « Literary Structure and Theological Argument in Three Discourses with the

Jews in the Fourth Gospel », JBL 103 (1984), 575-84.
-, *The Earliest Version ofJohn's Gospel* (Wilmington : Glazier, 1989).
Wead, D. W., *The Literary Devices in John's Gospel* (Basel : Reinhardt, 1970).
Westcott, B. E, *The Gospel According to St. John* (reissue London : Clarke, 1958 ; orig. 1880). A classic.
Whitacre, R. A., *Johannine Polemic : The Rôle of Tradition and Theology* (SBLDS 67 ; Chico, CA : Scholars, 1982).
Wiles, M. E., *The Spiritual Gospel : The Interpretation ofthe Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge Univ., 1960).
Wind, A., « Destination and Purpose of the Gospel of John », NovT 14 (1972), 26-69.
Witherington, B., III, *John's Wisdom : A Commentary* (Louisville : W/K, 1995).

Woll, D. B., *Johannine Christianity in Conflict* (SBLDS 60 ; Chico, CA : Scholars, 1981).

Chapitre 12 : PREMIÈRE ÉPÎTRE (LETTRE) DE JEAN

Résumé des informations essentielles

Date : Très probablement après l'évangile de Jn ; donc vers 100.

Destination : Les chrétiens d'une communauté johannique où un schisme s'était produit.

Authenticité : Certainement d'un auteur de la tradition johannique, mais probablement pas celui responsable de la plus grande partie de l'évangile.

Unité : La grande majorité des spécialistes pense à une composition unifiée : la thèse des sources combinées de Bultmann a peu de partisans.

Intégrité : L'incise trinitaire en 5, 6-8 (n. 14 ci-dessous) est une glose théologique latine du m^E ou IV^E siècle ; pas d'autres additions.

Division formelle :

1,1-4 Prologue

1,5-3, 10 Première PARTIE : Dieu est lumière et nous devons marcher dans la lumière

3, 11-5, 12 Deuxième partie : Marchez comme des enfants du Dieu qui nous a aimés en Christ

5, 13-21 Conclusion.

Il y a dans le style et le vocabulaire trop de ressemblances entre 1 Jean et le quatrième évangile pour que l'on puisse en douter : tous deux sont, au minimum, issus de la même tradition. En réalité, la première épître de Jean prend tout son sens si on la considère comme rédigée postérieurement à l'apparition de l'évangile à une époque où la lutte avec la synagogue et « les juifs » n'était plus un problème majeur. En revanche, une division,

provoquée par des divergences d'opinion au sujet de Jésus, était apparue au sein de la communauté johannique. On acceptait de part et d'autre, avec l'évangile, que le Verbe fût Dieu ; mais on s'opposait sur l'importance de ce que le Verbe avait accompli dans la chair. Pour les uns, ses actes fixaient une norme morale à respecter ; pour les autres, la seule chose importante était de croire au Verbe : les actes des chrétiens n'avaient pas plus d'importance que ceux de Jésus. Dans l'*Analyse générale* nous verrons comment se vérifie cette analyse de la situation ; des subdivisions seront ensuite consacrées à la *Composition* (auteur, datation, structure), à des *Questions ouvertes,* et à une *Bibliographie*[765] [766]. Dans cette étude, nous utiliserons en toutes lettres le nom de l'auteur présumé (Jean) lorsqu'il s'agira des épîtres, et l'abréviation habituelle (Jn) lorsque nous nous référerons au quatrième évangile.

Analyse générale du message

Comme on l'expliquera vers la fin du chapitre, la structure de 1 Jean est liée à celle de l'évangile de Jn.

PROLOGUE (1,1-4)

Ce texte ressemble à une esquisse primitive du prologue du quatrième évangile, « primitive » car on ne retrouve certainement pas ici la clarté de l'évangile. Ce qui compte le plus, c'est le « nous », à savoir les porteurs de la tradition et interprètes de l'école johannique (p. 412 ci-dessus), qui conservent et développent le témoignage (oculaire) du disciple bien-aimé. Le « commencement » en 1, 1 (à la différence du « commencement » de Jn 1, 1) se réfère au début du ministère de Jésus, où un témoignage similaire apparaissait. L'objet de ce témoignage oculaire est « le Verbe de vie », mais ici l'accent porte plus sur « vie » que sur « verbe » - une *vie* qui s'est manifestée. Dans ce prologue de 1 Jean, le « Verbe » est moins personnalisé que dans celui du quatrième évangile : si l'expression « Verbe de vie » connote ici plus qu'une simple information ou message sur la vie divine, elle en dit moins que le Verbe incarné de l'évangile qui, lui, possède la vie et la donne. Le « verbe », signifiant la proclamation de la vie divine (v. 2) manifestée dans et par Jésus, constitue l'*aggelia* ou « message » de 1 Jean 1, 5 ; 3, 11 qui permet aux lecteurs de participer à cette vie, et donc d'être en communion[767] avec le Dieu vivant. Cette communion (vv. 3-4) est la

racine de la joie chrétienne et un élément essentiel de la communauté johannique (« avec nous »).

PREMIÈRE PARTIE : DIEU EST LUMIÈRE ET NOUS DEVONS MARCHER DANS LA LUMIÈRE (1, 5-3, 10)

Le message de 1 Jean s'ouvre (1, 5-7) par un rappel de la conception johannique d'un monde divisé entre lumière et ténèbres (voir Jn 3, 19-21), Dieu étant la lumière du juste [768]. Marcher dans la lumière et agir dans la vérité garantissent la communion entre les croyants, et « avec lui » ; car le sang de Jésus purifie du péché.

1 Jean 1, 8-2, 2 vise les faux missionnaires qui refusent de reconnaître leurs propres fautes comme des péchés. Les vrais chrétiens reconnaissent ou confessent publiquement leurs péchés[769], que Jésus a expiés (noter l'accent sur la valeur salvifique de la mort de Jésus, thème présent seulement dans quelques passages de l'évangile de Jean). Prétendre être sans péché, c'est faire de Dieu un menteur ; le mensonge est caractéristique de Satan (Jn 8, 44). 1 Jean n'entend pas encourager le péché, mais nous rappelle que, si nous péchons, nous avons un défenseur auprès du Père, « Jésus Christ, le Juste[770] ».

Observer les commandements et accomplir ainsi l'amour de Dieu est le thème de 1 Jean 2, 3-11. (On ne sait trop si l'auteur entend par là l'amour de Dieu pour nous, ou notre amour pour Dieu, ou les deux.) En tout cas, le commandement de l'amour pour le « frère » chrétien est mis en avant, comme dans Jn 13, 34 ; 15, 12.17. Bien que ce soit un commandement ancien, connu de la communauté johannique « depuis le commencement », c'est-à-dire depuis la conversion de ses membres au Christ, il est nouveau en ce sens qu'il doit encore être mis en œuvre dans un monde délivré par Jésus du pouvoir des ténèbres. « La véritable lumière brille déjà » en 2, 8 fait écho à Jn 1, 9.

1 Jean 2, 12-14 utilise deux fois trois titres pour les destinataires, passage puissamment éloquent, mais énigmatique [771]. « Petits enfants » peut être une façon générale de s'adresser à tous les chrétiens johanniques, y compris les « pères » (chrétiens depuis plus longtemps, ils connaissent donc Celui qui est depuis le commencement) et les « jeunes gens » (chrétiens plus récents, qui ont lutté contre le Mauvais et l'ont vaincu). La clause suivant chaque adresse commence par *hoti :* cette conjonction peut signifier ou bien

« qui », désignant le groupe en question, ou « parce que », proposant les raisons assignées à chaque groupe. L'idée du combat contre le Mauvais conduit à une *dénonciation passionnée de ce monde (2, 15-17)* et de ses convoitises : convoitise de la chair, convoitise des yeux et orgueil de la richesse[772]. La nature transitoire du monde introduit le thème du combat contre l'agent du Mauvais, l'antichrist (ou personnage anti-Dieu ; *cf.* 2 Th 2, 3ss). Dans une perspective apocalyptique réalisée *1 Jean* 2, *18-23 voit ce combat déjà en cours* dans l'opposition à l'auteur et aux vrais chrétiens johanniques, menée par les faux docteurs (les antichrists) et leurs disciples qui ont quitté la communauté. Satan est le menteur par excellence, et sa marque est sur quiconque nie que Jésus soit le Christ (venu dans la chair - voir 1 Jean 4, 3). Pourtant l'auteur de l'épître n'a pas vraiment besoin d'expliquer cela à ses enfants, car ils ont reçu Fonction du Saint (qui ? le Père, le Fils, ou les deux?). *Cette onction qui vint au début (2, 24-27)* - probablement s'agit-il de la réception de l'Esprit quand ils devinrent chrétiens - rend inutile tout enseignement, car les vrais croyants ont à la fois la vie éternelle et la vérité dans laquelle ils demeurent.

1 Jean 2, 28-3, 3 traite du thème de la manifestation du Christ, concluant la section sur la dernière heure commencée en 2, 18, et passant à l'idée de l'union avec Dieu et Jésus. Si dans le quatrième évangile on insistait relativement peu sur la parousie, ou retour du Seigneur à la fin des temps (voir 5, 26-29 ; 14, 1-3), ce thème est essentiel dans 1 Jean. Le lien entre l'eschatologie réalisée de Jn et l'eschatologie définitive de 1 Jean est ici : si Jésus, le Juste, est déjà présent à tous les croyants qui font ce qui est juste, la plénitude de l'union ne sera possible qu'avec son retour définitif. L'union présente avec Jésus permet d'affronter avec confiance son retour pour le jugement (soit dans la mort soit à la fin du monde). Une conviction passionnée est affirmée en 3, 1 : « Voyez quelle manifestation d'amour le Père nous a donnée pour que nous soyons appelés enfants de Dieu. Et nous le sommes ! » Paul parle de filiation *adoptive* (Ga 4, 15 ; Rm 8, 15) ; un concept plus audacieux est avancé en *1 Jean 3, 4-10 : Nous sommes enfants de Dieu car Dieu nous a engendrés (cf.* Jn 1, 12-13). Les enfants de Dieu et les enfants du diable sont absolument distincts, car les premiers pratiquent la justice et aiment leurs frères et sœurs [773].

Deuxième partie : marchez comme des enfants du Dieu d'amour (3, 11-5,12)

Au début de la première partie (1,5), l'auteur proclamait *l'aggelia* ou message en termes de lumière ; maintenant, *3, 11-18 proclame le message d'amour.* Prenant l'exemple de Caïn, 3, 15 déclare que la haine est une forme de meurtre[774]. Par contraste, le Christ a donné sa vie pour nous, et nous devons nous aussi donner notre vie pour nos frères et sœurs (3, 16). L'exigence spécifique, en particulier pour ceux qui avaient les moyens d'aider un « frère dans la nécessité », laisse penser que les sécessionnistes étaient les membres les plus riches de la communauté, donc à assimiler au monde. Faisant écho à Jn 14, 15. 21 ; 15, 12.17, *la nécessité d'observer les commandements, et singulièrement celui d'aimer, est affirmée en 1 Jean 3,19-24.* « Croire au nom de son Fils Jésus Christ et nous aimer les uns les autres comme il nous en a donné le commandement » - voilà les points clefs de la foi et de la pratique sur lesquels les faux missionnaires étaient déficients.

4, 1-6 appelle à éprouver les faux prophètes (« Vous les reconnaîtrez à leurs fruits ») qui prétendent être guidés par l'Esprit. Il y a un Esprit de Dieu et un esprit de l'antichrist, et toute personne guidée par l'Esprit qui reconnaît Jésus Christ incarné appartient à Dieu[775]. De façon plus pratique, le principe « Qui connaît Dieu nous écoute » devient une manière de distinguer l'esprit de vérité de l'esprit de tromperie[776]. Bien entendu, on peut parier que les sécessionnistes polémiquaient de la même façon contre l'auteur et ses disciples ; pour eux l'esprit menteur, c'était *lui.*

1 Jean 4, 7-21 revient de manière abrupte au thème de l'amour mutuel avec cette proclamation retentissante : « Dieu est amour » (semblable à « Dieu est lumière » dans la première partie : 1,5). Nous savons cela non parce que nous aurions pris l'initiative d'aimer Dieu, mais parce que Dieu a pris l'initiative d'envoyer son Fils unique dans le monde pour que nous ayons la vie et que nos péchés soient expiés - un amour divin pour les pécheurs *(cf.* Jn 3, 16 ; Rm 5, 8). La clarté et la beauté de cette pensée atteignent un sommet en 1 Jean 4, 12 : « Dieu, personne ne l'a jamais contemplé[777]. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, et en nous son amour est accompli. » Pour être concret, l'auteur

propose un élément de discernement : quiconque prétend aimer Dieu en haïssant ses frères et sœurs (chrétiens) est un menteur.

Le lien qui unit étroitement les thèmes johanniques apparaît dans *le traitement de la foi, de l'amour et des commandements en 5,1-5*. Nous avons vu que l'absence de péché et la vertu étaient la marque des enfants de Dieu (3, 9-10) ; on nous dit maintenant que quiconque croit que Jésus est le Christ, est engendré de Dieu et vaincra le monde - une victoire gagnée par la foi. (Notons que la « foi » semble ici impliquer une confession christologique.) Bien que puissante dans sa forme, l'évocation *des trois qui témoignent en 5, 6-8,* à savoir l'Esprit, l'eau, le sang, est obscure et semble faire écho à Jn 19, 34, où le sang coulant du flanc transpercé du Christ se mêlait à l'eau, signe de l'Esprit (Jn 7, 38-39)[778]. Cette insistance sur le témoignage salvifique apporté par le sang répandu de Jésus veut probablement corriger les sécessionnistes qui, pour comprendre l'action salvifique de Jésus, insistaient uniquement sur le moment de son baptême avec la descente de l'Esprit[779]. Un usage sacramentel postérieur de ce passage dans un contexte liturgique révèle des allusions au baptême et à l'eucharistie comme témoignage de la foi en Jésus. *La deuxième partie de 1 Jean culmine en 5, 9-12,* en soulignant que l'accueil de ce témoignage divin conduit à croire au Fils de Dieu et à posséder la vie éternelle.

Conclusion : 5, 13-21

Tout comme l'évangéliste a choisi de clarifier son propos par écrit (Jn 20, 31 : « Pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et pour qu'en croyant vous ayez la vie en son nom »), l'auteur de l'épître fait de même : « Je vous ai écrit ces choses, à vous qui croyez au nom du Fils de Dieu, pour que vous sachiez que vous avez la vie éternelle » (1 Jean 5, 13). Associé à ce thème figure l'appel à prier pour que les pécheurs reçoivent la vie, car nous savons que ces prières seront entendues. Mais une importante exception apparaît cependant : l'auteur ne demande pas que l'on prie pour ceux qui ont commis « le péché conduisant à la mort[780] », sans doute le péché de s'associer à la rupture, qui était considérée comme une sorte d'apostasie.

Trois solennels « Nous savons » scandent les vv. 18-20 quand l'auteur revient à sa vision dualiste, où Dieu et les engendrés de Dieu sont opposés

au Mauvais et au monde en son pouvoir. Reconnaître que le Fils de Dieu est venu nous garantit la connaissance de Dieu et de la vérité. Il est très probable que « Celui-ci est le Dieu véritable et la Vie éternelle » à la fin de 5, 20 se réfère à Jésus ; dans ce cas 1 Jean s'achève comme le fit l'évangéliste (Jn 20, 28) par une claire affirmation de la divinité du Christ. Le cri passionné de conclusion : « Petits enfants, gardez-vous des idoles... » (5, 21), vise les sécessionnistes, car leur fausse christologie est une forme d'idolâtrie.

Composition

Auteur

Traditionnellement, on supposait que le même écrivain avait composé l'évangile de Jean et les trois épîtres. Les ressemblances entre 1 Jean et Jn sont nombreuses, comme l'indique l'*Analyse générale*[781] [782] En réalité, bien des déclarations de 1 Jean pourraient être mises sur les lèvres du Jésus de l'évangile, et on serait incapable de distinguer entre elles et les paroles que l'évangéliste lui attribue réellement. Il y a pourtant quelques différences surprenantes :

- Le Prologue de 1 Jean ne met pas en valeur l'incarnation du Verbe personnifié, comme le fait le Prologue de Jn ; il témoigne plutôt du *verbe (message) de vie* vu, écouté et touché - autrement dit du parcours humain de Jésus.
- 1 Jean attribue à Dieu des traits que l'évangile assigne à Jésus : par exemple en 1 Jean 1, 5 Dieu est lumière (cf. Jn 8, 12 ; 9, 5) ; en 1 Jean 4, 21 et 2 Jean, Dieu donne le commandement de l'amour mutuel *(cf.* Jn 13, 34).
- Il y a moins d'insistance dans l'épître sur l'Esprit en tant que personne, et le terme évangélique « Paraclet » n'est jamais employé pour l'Esprit. (Le Christ est le paraclet ou l'avocat en 1 Jean 2, 1.) On avertit que tout esprit n'est pas l'Esprit de vérité ou l'Esprit de Dieu, aussi les esprits doivent-ils être éprouvés (4, 1. 6).
- L'eschatologie finale est plus vigoureuse en 1 Jean qu'en Jn, où domine l'eschatologie réalisée. Il y a plus d'insistance sur la parousie comme moment de responsabilité pour la vie chrétienne (1 Jean 2, 28-3, 3).

- Quant au vocabulaire, les parallèles avec les manuscrits de la mer Morte sont plus proches en 1 Jean qu'en Jn,[8].

Certaines de ces différences donnent aux épîtres un aspect plus primitif qu'à l'évangile, mais elles peuvent refléter le projet de l'auteur de présenter l'évangile comme il était « dès le commencement » (1 Jean 1, 1 ; 3, 11). Dans l'ensemble elles laissent supposer que ce n'est sans doute pas la même personne qui a rédigé les épîtres et l'évangile. D'où la distinction que font certains entre *quatre écrivains de T école johannique :* le disciple bien-aimé (source de la tradition), l'évangéliste qui rédigea le corps de l'évangile, le presbytre (ancien) qui écrivit les épîtres, et le rédacteur final de l'évangile.

Datation et occasion de la rédaction

1 Jean était connu de Polycarpe et de Justin, et existait donc certainement avant 150. Dans quelle mesure ce texte est-il plus ancien, et comment est-il relié à Jn et à 2-3 Jean ? La plupart des biblistes pensent que les épîtres johanniques ont été rédigées après l'évangile[783]. De façon plus précise, je situerai 1 et 2 Jean dans la décennie suivant la mise par écrit de l'essentiel de l'évangile par l'évangéliste (vers 90), mais avant la rédaction finale (qui peut avoir été contemporaine de 3 Jean, juste après 100). Ce qui distingue particulièrement 1 et 2 Jean du quatrième évangile, c'est le changement du centre d'intérêt. « Les juifs », principaux adversaires dans l'évangile, sont absents ; toute l'attention porte sur les séducteurs qui ont rompu avec la communauté[784], et qui ont fait preuve ainsi d'un manque d'amour pour leurs anciens frères et sœurs. Ces « antichrists » tromperaient les disciples de l'auteur sur plusieurs points :

a) *Foi.* Les sécessionnistes méconnaissent la signification totale de Jésus en tant que Christ, Fils de Dieu (2, 22-23). S'agissant de chrétiens johanniques qui croyaient en Jésus, Fils de Dieu, il est probable que cela signifie qu'ils niaient l'importance de la vie humaine de Jésus, en ne le confessant pas comme Jésus venu dans la chair (4, 3)[785]. Sans doute pensaient-ils que le salut était venu seulement de l'entrée du Fils de Dieu dans le monde, et que l'activité historique de Jésus n'avait pas d'importance salvifique ou exemplaire. Ils semblent en particulier avoir

négligé la mort sanglante de Jésus en tant qu'acte d'amour et d'expiation, thème souligné par l'auteur (1, 7 ; 2, 2 ; 4, 10 ; 5, 6).

b) *Morale.* Ils (probablement le même groupe) se flattent d'être en communion avec Dieu et de le connaître, tout en marchant dans les ténèbres et en n'observant pas les commandements (1, 6 ; 2,4) ; en réalité, ils ne veulent pas reconnaître qu'ils ont péché (1,8. 10 ; 3, 4-6). Cette position éthique est sans doute liée à leur christologie : si, après l'incarnation, l'action du Fils de Dieu dans la chair n'a pas d'importance, leurs propres actes dans la chair après être devenus enfants de Dieu par la foi n'en ont pas davantage. L'auteur souligne que le véritable enfant de Dieu évite le péché (3, 9-10 ; 5, 18) en agissant vertueusement et en observant les commandements, en particulier le commandement d'aimer son frère chrétien (3, 11.23 ; 2 Jean 5). Les enfants de Dieu doivent marcher dans la pureté et l'amour tout comme le fit Jésus, Fils de Dieu (1 Jean 2, 6 ; 3, 3.7 ; 4, 10-11).

c) *Esprit.* Vraisemblablement, les leaders sécessionnistes se prétendaient docteurs et même prophètes, guidés par l'Esprit. L'auteur rejette le besoin de maîtres (2, 27) et met en garde contre les faux prophètes. « Ne vous fiez pas à tout esprit, mais éprouvez les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu » (4, 1). Il y a un Esprit de mensonge qui guide les antichrists, et un Esprit de Vérité qui guide l'auteur et ses disciples (4, 5-6).

On a tenté d'identifier les adversaires sécessionnistes de 1 et 2 Jean avec des « hérétiques » connus, par exemple les *docétistes* attaqués par Ignace d'Antioche (vers 110), qui niaient l'humanité véritable de Jésus ; ou *Cerinthus* (décrit par Irénée comme un opposant de Jean), qui tenait que le Christ, être spirituel, était descendu sur Jésus, homme normal, après le baptême, et s'était retiré de lui avant la crucifixion[786] ; ou les *gnostiques* du II^{e} siècle, qui considéraient le monde et la chair comme trompeurs. Ces « hérésies » connues pourraient être cependant de lointaines héritières de l'erreur évoquée dans 1 et 2 Jean. *Cette erreur (illustrée ci-dessus sous trois têtes de chapitres) est peut-être la conséquence d'une exagération par des chrétiens johanniques de certains traits du quatrième évangile.* Par exemple, l'évangile décrivait l'incarnation du Fils de Dieu préexistant, qui sauve son peuple par le fait même de son avènement dans le monde en tant que lumière - quiconque vient à la lumière est libéré du jugement et de la

culpabilité du péché (Jn 3, 16-21 ; 9, 39-41). Considérant que l'on est sauvé par la foi du vivant de Jésus, on n'insistait donc pas dans l'évangile sur le caractère salvifique de la mort de Jésus. L'évangile donnait peu d'enseignement éthique, à part le commandement de s'aimer les uns les autres. Selon Jn 14, 16-17.26 ; 16, 13, le Paraclet (l'avocat) ou Esprit de Vérité vient demeurer en chaque croyant, le guidant vers la vérité tout entière.

S'il est possible que ces thèmes évangéliques aient pu conduire aux conceptions défendues par les sécessionnistes, l'auteur de 1 et 2 Jean affirme néanmoins que ce sont ses propres opinions, et non celles des sécessionnistes, qui représentent le véritable « évangile » tenu depuis le commencement[787]. (En 1 Jean 1, 5 et 3, 11 le mot traduit par « message » est *aggelia,* peut-être l'équivalent johannique d' » évangile » ou *euaggelion.)* Membre de l'école johannique, il écrit pour rendre témoignage à la tradition remontant au disciple bien-aimé - il dit « nous », nous qui personnellement ou par association avons vu, entendu, considéré et touché Jésus, incarnation de la vie de Dieu (1, 1) ; « nous » qui connaissons l'importance de la façon dont Jésus a vécu (marché) dans la chair et est mort pour nos péchés. Les différences de pensée avec l'évangile notées ci-dessus se comprennent comme une réaction à la mauvaise interprétation de l'évangile par les sécessionnistes.

Genre et structure

Les spécialistes se divisent sur les deux sujets. Quant au genre, 1 Jean n'a *aucun* des traits du genre lettre[788]. Probablement est-ce une exhortation écrite interprétant les principaux thèmes du quatrième évangile pour contrer une propagande sécessionniste qui avait un certain crédit et continuait d'attirer des partisans. Sans doute circulait-elle dans le centre principal de la communauté johannique (Éphèse ?) où l'évangile avait été écrit et où l'auteur avait vécu.

Quant à la structure [789], l'auteur n'offre aucune indication de plan. Il est répétitif, et emploie des versets charnières qui appartiennent à la fois à ce qui précède et à ce qui suit. La théorie de Bultmann d'une source originelle (rédigée sous forme de strophes), que l'auteur aurait exploitée en rédigeant 1 Jean[790], a eu peu de partisans ; la majorité considère 1 Jean comme un

ouvrage unifié. On lui voit souvent une division tripartite (trois parties, précédées par un prologue et suivies d'un épilogue)[791]. Cependant, ceux pour qui 1 Jean est une interprétation du quatrième évangile sont partisans d'une division bipartite, qui correspond à celle de l'évangile. Un prologue (1, 1-4) commente l'hymne du prologue de l'évangile (Jn 1, 1-18), et une conclusion (5, 13-21) fait appel au thème de la conclusion évangélique prérédactionnelle (Jn 20, 30-31). Les deux parties principales de l'épître sont délimitées par la déclaration « Voici le message » *(aggelia)* en 1, 5 et 3, 11. La première partie (1, 5-3, 10) définit l'évangile par « Dieu est lumière » et souligne l'obligation de marcher dans la lumière. La deuxième partie (3,11-5,12) définit l'évangile par « Nous devons nous aimer les uns les autres » et prend Jésus comme modèle de l'amour pour nos frères et sœurs chrétiens.

Questions ouvertes

1) De même que pour Jn (p. 376 ci-dessus) on se demande si le texte de 1 Jean ne devrait pas être imprimé selon un mode semi-poétique. Nous l'avons fait dans notre ouvrage sur les *Épîtres johanniques,* car on peut diviser le grec de l'auteur en unités d'une longueur assez semblable, qui s'harmonisent selon un rythme inégal.
2) La description du monde en 1 Jean 2, 15-17 a été parfois jugée trop négative, comme si l'auteur oubliait que Dieu a créé le monde, « et il vit que cela était bon ». Certes, mais 1 Jean décrit le monde de la création de Dieu après le gâchis du péché. En outre, il faut peut-être rappeler à une génération insouciante que la condamnation de la convoitise des sens et de la concupiscence ne peut être écartée d'un revers de main comme « puritaine », mais qu'elle est profondément enracinée dans la tradition judéo-chrétienne.
3) Certains verront une sorte de contradiction entre l'insistance de 1 Jean sur l'amour (« Dieu est amour ») et le refus de prier pour ceux qui ont commis le péché mortel (5, 16c). (Comparer au refus de Jésus de prier pour le monde en Jn 17, 9.) Ce n'est pas arrogance de reconnaître le mal et ceux qui le font ; mais les chrétiens doivent être extrêmement prudents quant à décider que tel ou tel est radicalement mauvais, et qu'on ne peut prier pour lui.

Bibliographie

Commentaires

P. Bonnard, *Les épîtres johanniques,* Genève, Labor et Fides, coli. « C.N.T. » XIIIc, 1983.

P. Le Fort, dans *Les écrits de saint Jean et l'épître aux hébreux,* Paris, Desclée, coli. « P.B.S.B. », N.T 5, 1984, 153-212.

E. Cothenet, dans A. George et P. Grelot (dir.), *Introduction à la Bible,* tome III, Le Nouveau Testament, volume IV, La tradition johannique, 57-94.

M. Morgen, « Les épîtres de Jean », *CEv* 62, 1987.

J. R. Stott, *Les épîtres de Jean,* Commentaires, Farel-Stator, 1984.

F. Fleinert-Jensen, *Commentaire de la première épître de Jean,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 56, 1982.

M. Kohler, *Le cœur et les mains.* Commentaire de la première épître de Jean, Dela- chaux et Niestlé, Neuchâtel, 1962.

J. Laplace, *Discernement pour temps de crise, l'épître de Jean,* Paris, Chalet, 1978.

J. Rennes, *La première épître de Jean,* Genève, Labor et Fides, 1968.

Études

R.-E. Brown, *La communauté du Disciple bien-aimé,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 114, 1983.

E. Cothenet, « Sainteté de l'Église et péché des chrétiens », *Nouvelle Revue Théologique* 96, 1974, 197-216.

A. Feuillet, « Étude structurale de la première épître de saint Jean : comparaison avec le quatrième évangile », dans *Neues Testament und Geschichte* (Mélanges Cullmann), Zürich, 1972, 307-327.

P. Le Fort, *Les structures de l'Église militante selon saint Jean,* Genève, Labor et Fides, 1970.

F. Vouga, « La réception de la théologie johannique dans les épîtres », dans J.-D. Kaestli, J.-M. Poffet, J. Zumstein, *La communauté johannique et son histoire,* Genève, Labor et Fides, MdB 20, 1990, 283-302.

J. Zumstein, « Visages de la communauté johannique », dans *Miettes exégétiques,* Genève, Labor et Fides, MdB 25, 1991, 281-297.

Une partie de la *Bibliographie* du chapitre 11, par exemple sur la théologie johannique et l'histoire de la communauté, examine les épîtres johanniques à côté de l'évangile.

Commentaires et études dans des collections

(The following all treat I-II-III John) : Alexander, N. (TBC, 1962) ; Brooke, A. E. (ICC, 1912) ; Brown, R. E. (AB, 1982 ; = BEJ) ; Bultmann, R. (Hermeneia, 1973) ; Culpepper, R. A. (ProcC, rev. ed., 1995) ; Dodd, C. H. (Moffatt, 1966) ; Edwards, R. B. (NTG, 1996) ; Grays- ton, K. (NCBC, 1984) ; Haas, C. *et al.* (TH, 1972) ; Houlden, J. L. (HNTC, 1973) ; Johnson, T. F. (NIBC, 1993) ; Kysar, R. (AugC, 1987) ; Lieu, J. M. (NTT, 1991) ; Loader, W. (EC, 1992) ; Marshall, I. H. (NICNT, 1978) ; Moody, D. (WBC, 1970) ; Perkins, P. (NTM, 1979) ; Ross, A. (NICNT, 1958) ; Sloyan, G. S. (NTIC, 1995) ; Smalley, S. S. (WBC, 1984) ; Smith, D. M. (IBC, 1991) ; Stott, J.R.W. (2d ed. ; TNTC, 1988) ; Strecker, G. (Hermeneia, 1996) ; Thüsing, W. (NTSR, 1971) ; Williams, R. R. (CBC, 1965).

Bibliographie et études sur la recherche

Bruce, F. F., Johannine Studies since Westcott's Day », in Westcott, *Epistles* (1966 ed., below), lix-lxxvi ; Briggs, R. C., RevExp 67 (1970), 411-22 ; Segovia, F., RSRev 13 (1987), 132-39 ; Wagner, G., EBNT (1987).

Black, C. C., « The Johannine Epistles and the Question of Early Catholicism », NovT 28 (1986), 131-38.

Bogart, J., *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John* (SBLDS 33 ; Missoula, MT : Scholars, 1977). Bruce, F. E, *The Epistles ofJohn* (Old Tappan, NJ : Revell, 1970).

Coetzee, J. C., « The Holy Spirit in I John », *Neotestamentica* 13 (1981), 43-67.

Cooper, E. J., « The Consciousness of Sin in I John », *Laval Théologique et Philosophique* 28 (1972), 237-48.

Filson, F. V., « First John : Purpose and Message », *Interpretation* 23 (1969), 259-76. Hobbs, H. H., *The Epistles ofJohn* (Nashville : Nelson, 1983).

Law, R., *The Tests ofLife. A Study ofthe First Epistle of St. John* (Edinburgh : Clark, 1909).
Malatesta, E., *Interiority and Covenant : A Study* of einai en *and* menein en *in the First Letter of St. John* (AnBib 69 ; Rome : PBI, 1978).
Neufeld, D., *Reconceiving Texts as Speech-Acts. An Analysis ofl John* (Leiden : Brill, 1994). O'Neill, J. C., *The Puzzle ofl John : A New Examination ofOrigins* (London : SPCK, 1966). Piper, O. A., « I John and the Didache of the Primitive Church », 66 (1947), 437-51.
Richards, W. L., *The Classification ofthe Greek Manuscripts ofthe Johannine Epistles* (SBLDS 35 ; Missoula, MT : Scholars, 1977).
Schnackenburg, R., *The Johannine Epistles* (New York : Crossroad, 1992). German orig. 1975. Songer, H. S., « The Life Situation of the Johannine Epistles », RevExp 67 (1970), 399-409. Stagg, F., « Orthodoxy and Orthopraxy in the Johannine Epistles », RevExp 67 (1970), 423-32.
Streeter, B. H., « The Epistles of St. John », in *The Primitive Church* (New York : Macmillan, 1929), 86-101.
Vorster, W. S., « Heterodoxy in I John », *Neotestamentica* 9 (1975), 87-97.
Westcott, B. E, *The Epistles of St. John* (Grand Rapids : Eerdmans, 1966 ; original ed., 1883). Un classique.

Chapitre 13 : DEUXIÈME LETTRE DE JEAN

Résumé des informations essentielles

Date : À la même époque que 1 Jean, soit vers 100.

Destinataires : Les chrétiens d'une communauté johannique menacée par l'arrivée de missionnaires sécessionnistes.

Authenticité : Par un écrivain de la tradition johannique, qui rédigea également 3 Jean et probablement 1 Jean.

Unité et intégrité : Pas sérieusement discutées.

Division formelle :

A. Formule d'ouverture : 1-3
B. Corps :
   a. 4-12
   b. Verset de transition, exprimant la joie
   c. 5-12 : Message
C. Formule de conclusion : 13.

Nous avons vu qu'il n'était pas facile d'apprécier le genre et la structure de 1 Jean. Nous n'avons pas le même problème avec 2 et 3 Jean ; ce sont presque des exemples types de lettres antiques brèves, proches l'une de l'autre par la longueur, probablement déterminée par les dimensions d'une feuille de papyrus. Après *Y Arrière-plan* et l'*Analyse générale,* des subdivisions seront consacrées aux *Anciens (presbytres),* à une *Question ouverte* et à la *Bibliographie.*

Arrière-plan

Véritables lettres par leur structure, 2 et 3 Jean sont semblables, notamment dans l'ouverture et la conclusion. Toutes deux désignent

l'auteur comme « l'Ancien ». 2 Jean ressemble en certains points à 1 Jean (qui n'a pas la disposition d'une lettre), en particulier aux vv. 5-7, qui soulignent le commandement de l'amour mutuel (=1 Jean 2, 7-8), et condamnent les séducteurs qui se sont répandus dans le monde comme l'antichrist niant Jésus Christ venu dans la chair (= 1 Jean 2, 18-19 ; 4, 1-2)[792] L Ainsi, bien que Fauteur de 1 Jean ne se présente pas lui-même, la plupart des spécialistes pensent que les trois ouvrages sont dus à « F Ancien » et, sur la base de 1 Jean, que ce dernier était un disciple du bien-aimé.

2 Jean est adressée à une communauté johannique éloignée. La sécession n'est pas encore arrivée jusque-là, mais des missionnaires sécessionnistes sont en route (2 Jean 10-11). L'Ancien prévient cette communauté (la « Dame élue » et ses enfants) : ne laissez pas entrer ces faux maîtres « chez vous » (la maison-église où la communauté se réunit). L'arrivée d'émissaires, envoyés les uns par l'Ancien, les autres par les sécessionnistes, a sans doute perturbé ces communautés johanniques lointaines. Comment savoir qui apportait la vérité, avant de leur avoir donné la parole ? Après, le mal était fait !

Analyse générale du message

Formule d'ouverture (vv. 1-3). L'expéditeur et le destinataire sont brièvement désignés dans la *Praescriptio*[793] : « Moi, l'Ancien, à la Dame élue et à ses enfants », c'est-à-dire, métaphoriquement, à une Église locale anonyme et ses membres[794], appartenant à la sphère d'influence de l'Ancien. Le fait que l'Ancien donne des instructions ecclésiales, et qu'il envoie *in fine* les salutations des enfants de « ta sœur Élue » (v. 13), laisse penser qu'il s'agirait d'un personnage ayant autorité dans une autre Église johannique (peut-être l'Église mère à partir de laquelle l'Église destinataire avait été fondée). La salutation « Grâce, miséricorde, paix » (v. 3), habituelle dans une lettre chrétienne (« grâce, miséricorde » dans treize lettres ; « paix » ajoutée en 1 et 2 Tm), est suivie de l'ajout johannique : « vérité et amour ».

Verset de transition, expression de joie (v. 4). Dans la structure épistolaire une expression de joie sert souvent de transition avec le corps de la lettre ; ici la mention d'un commandement du Père au v. 4 est associée à l'exposé du commandement au v. 5. L'Ancien, en se réjouissant d'avoir rencontré « de tes enfants qui vivent (litt. « marchent ») dans la vérité », expression qui

se veut aimable *(captatio benevolentiae),* emploie, semble-t-il, « de tes » de façon générale (« ceux que j'ai rencontrés »), plutôt que négativement (« certains, mais pas tous »).

Message (vv. 5-12). L'insistance de 5-6 sur le commandement de l'amour et la nécessité de vivre (« marcher ») selon le commandement fait écho aux principaux accents éthiques de 1 Jean. (Sur le commandement qui n'est pas nouveau, puisque nous le possédons depuis le début, voir 1 Jean 2, 7-8 ; sur le fait qu'il a été reçu du Père, voir 1 Jean 4, 21 ; 5, 2-3 ; sur « marcher », voir 1 Jean 1, 6-7 ; 2, 6-11 ; sur l'amour appelant la fidélité aux commandements, voir 1 Jean 5, 3.) De même, la pointe christologique de 1 Jean trouve un écho en 2 Jean 7 : reconnaître Jésus venu dans la chair est le discriminant entre ceux que l'Ancien accueille comme ses enfants bien-aimés, et les antichrists séducteurs qui se sont répandus dans le monde (voir p. 434-435 ci-dessus). Que le dangereux enseignement de ceux-ci, déjà clairement présent en 1 Jean, soit sur le point d'apparaître chez les destinataires de 2 Jean, cela est suggéré par ces avertissements : « Ayez les yeux sur vous » (v. 8), « Si quelqu'un vient à vous sans apporter cette doctrine, ne le recevez pas chez vous » (vv. 10-11). Autrement, les destinataires pourraient perdre ce pour quoi ils ont œuvré et prendre part au mal. Les adversaires (actuels ou potentiels) sont décrits au v. 9 comme « avancés » (« quiconque va plus avant et ne demeure pas dans la doctrine du Christ »). Cela correspond à l'affirmation en 1 et 2 Jean que la christologie et l'éthique de l'auteur représentent ce qui était depuis le commencement[795]. Le v. 9 affirme que la différence est cruciale : celui qui ne demeure pas dans la doctrine ne possède pas Dieu !

En achevant le corps ou message de la lettre au v. 12, l'Ancien lui donne une touche familière : il se justifie pour la brièveté de ce qu'il a écrit (également 3 Jean 13-14). L'espoir d'une proche visite doit être pris dans la même veine conventionnelle, et non comme la menace d'une procédure de surveillance ; le cœur pastoral de l'Ancien se réjouira si tout va bien. « Afin que notre joie soit parfaite » fait écho à 1 Jean 1, 4, où il est clair qu'une telle joie jaillit de la *koinonia* des chrétiens johanniques entre eux et avec Dieu et Jésus Christ.

Formule de conclusion (v. 13). Le fait que l'Ancien n'envoie pas ses propres salutations, mais celles d'une Église-sœur montre que cette lettre

n'est pas expédiée comme une directive personnelle, mais comme partie intégrante de la politique du « nous » johannique évoquée en 1 Jean 1, 1-4.

Anciens (presbytres)

D'autres lettres du NT mentionnent le nom de l'auteur ou du rédacteur, parfois avec un titre qui l'identifie comme « apôtre » ou « serviteur ». 2 et 3 Jean sont nos seuls exemples chrétiens de la période 50-150 où l'auteur d'une lettre donne un titre ou une désignation, sans aucun nom. On peut supposer que dans un réseau de chrétiens très unis, les destinataires connaissaient le nom de l'expéditeur ; mais la désignation « l'Ancien » doit avoir été habituelle, ou préférée par lui, par eux, ou par les deux. (On peut se demander si les titres de déférence ne sont pas un trait johannique, car en Jn des figures symboliquement aussi importantes que le disciple bien-aimé et la mère de Jésus ne sont jamais identifiées par un nom propre.) Que veut dire le rédacteur de 2 Jean par cette autodésignation *ho presbyteros* (« presbytre/ancien ») ? Nous avons vu qu'il parle avec autorité de la tradition à d'autres chrétiens johanniques, et présume que lorsqu'il leur rendra visite ils seront désireux d'en entendre davantage de sa part. Dans 3 Jean il envoie des missionnaires, que Gaius est prié de recevoir, bien qu'un responsable régional, Diotréphès, soit mal disposé. On tire de tout cela l'impression que « l'Ancien » a du prestige, mais pas d'autorité juridique. S'il a également écrit 1 Jean, comme cela semble probable, il fait partie du « nous » johannique qui parle de la tradition tenue depuis le commencement. Comment ce tableau tiré des épîtres johanniques colle-t-il avec ce que nous savons par ailleurs des « presbytres » ? Au moins cinq exemples différents d'un usage chrétien ancien du terme « presbytre/ancien » ont été proposés comme parallèles[796].

a) Un vieil homme qui a de la dignité et de l'importance : cette interprétation a la faveur de ceux pour qui l'auteur est le disciple bien-aimé, traditionnellement présenté comme mort à un âge avancé (Jn 21, 22-23). Mais les « nous » qui parlent en Jn 21, 24 sont clairement distincts de ce personnage, et « l'Ancien » appartient à ces « nous » johanniques s'il a rédigé 1 Jean.

b) Des dirigeants ecclésiaux (nombre d'entre eux portant aussi la désignation d'*episkopos),* collectivement responsables de l'administration d'Églises locales à la fin du I^er^ siècle, comme l'attestent Ac 20, 17 ; Je 5,

14 ; 1 P 5,1 ; 1 Tm 5, 17 ; Tt 1, 5 ; *1 Clément* 44, 5 [797]. Mais on ne trouve dans les textes johanniques aucun indice de la structure d'Église attestée par ces écrits, qui comportait des *presbyte roi,*

c) L'un des Douze, comme l'atteste Pierre lorsqu'il se dit lui-même « ancien » en 1 P 5, 1. Papias *(HE* 3, 39,4) parle de Philippe, Thomas, Jacques, Jean et Matthieu comme de *presbyteroi.* Mais dans ces deux cas leurs noms, et non leurs titres, nous disent qu'il s'agit d'apôtres ; en outre il n'y a pas dans la tradition johannique d'allusion à des « apôtres » ayant autorité.

d) Un compagnon de Jésus qui n'était pas l'un des Douze, usage également attesté par Papias : après avoir mentionné certains des membres des Douze, celui-ci parle d'Aristion et du *presbyteros* Jean, disciples du Seigneur, qui parlaient avec autorité.

e) Un disciple des disciples de Jésus, donc un personnage de la deuxième génération, qui aurait véhiculé la tradition remontant à la première. Irénée *(AH* 4, 27, 1) déclare : « Je l'ai entendu d'un certain presbytre qui l'avait entendu de ceux qui avaient vu les apôtres et de ceux qui avaient parlé. »

Dans la théorie de la composition présentée aux p. 414 et p. 416-418 ci-dessus, à savoir celle d'une école d'écrivains johanniques transmettant le message du disciple bien-aimé, celui-ci, qu'il ait été ou non connu comme « l'Ancien », pourrait lui-même correspondre à la catégorie *d),* alors que l'évangéliste, l'épistolier et le rédacteur final de l'évangile entreraient dans la catégorie *e).* C'est cette dernière qui collerait donc le mieux à l'emploi de « FAncien » dans 2 et 3 Jean.

Question ouverte

Notons le traitement proposé en 2 Jean 10-11 pour ceux que Fauteur considère comme de faux docteurs : ils ne doivent ni être reçus dans la maison ni salués. Selon toute probabilité, il ne s'agit pas d'évangélistes faisant du porte à porte dans les maisons privées, mais d'autres missionnaires qui cherchaient à entrer dans la maison-église (Rm 16, 5 ; 1 Co 16, 19 ; Phm 2 ; Col 4, 15) pour y prêcher ou enseigner. Une attitude appelant à sévir pour ne pas laisser ce genre d'hommes répandre le mensonge ou l'inconduite est également attestée en Mt 18, 17 ; 1 Co 5, 3-5 ; Tt 3, 10-11 et Ap 2, 2[798]. Dans une certaine mesure, cette attitude rejoignait

un idéal établi par Jésus : « Qui accueille celui que j'aurai envoyé m'accueille ; et qui m'accueille, accueille celui qui m'a envoyé » (Jn 13, 20). On voit où peut mener une interprétation trop étroite quand, avec sa logique latine, Tertullien soutiendra que les hérétiques n'ont aucun droit d'invoquer les Ecritures[799] ; et quand, plus tard, pour être certain que les hérésies ne se répandraient pas, les chrétiens concluront que le plus sûr est d'exécuter les hérétiques. Certes, quand le prochain est victime d'un dommage, même la charité a ses limites ; mais l'exclusivisme féroce au nom de la vérité se retourne habituellement contre ceux qui le pratiquent. C. H. Dodd demanda un jour : « La vérité prévaut-elle davantage si nous n'adressons pas la parole à ceux dont l'opinion diffère de la nôtre - quelque désastreuse puisse être leur erreur ? »

Bibliographie

COMMENTAIRES

P. BONNARD, *Les épîtres johanniques,* Genève, Labor et Fides, Commentaire du Nouveau Testament, XIIIc, 1983.

P. LE FORT, dans *Les écrits de saint Jean et l'épître aux hébreux,* Paris, Desclée, coll. « P.B.S.B. », N.T5, 1984, 153-212.

ÉTUDES

E. COTHENET, dans A. GEORGE et P. GRELOT (dir.), *Introduction à la Bible,* t. III, *Le Nouveau Testament,* vol. IV, *La tradition johannique,* 57-94.

M. MORGEN, « Les épîtres de Jean », *CEv* 62, 1987.

J. R. STOTT, *Les épîtres de Jean,* Commentaires, Farel-Stator, 1984.

Voir la *Bibliographie* du chapitre 12, sur 1 Jn, qui traite des épîtres johanniques en général.

Bartlet, V, « The Historical Setting of the Second and Third Epistles of St John », JTS 6 (1905), 204-16.

Chapman, J., « The Historical Setting of the Second and Third Epistles of St John », JTS 5 (1904), 357-68,517-34.

Donfried, K. P., « Ecclesiastical Authority in 2-3 John », in *L'Évangile de Jean,* ed. M. de Jonge (BETL 44 ; Gembloux : Duculot, 1977), 325-33.

Funk, R. W., « The Form and Structure of II and III John », JBL 86 (1967), 424-30.
Lieu, J., *The Second and Third Epistles ofJohn* (Edinburgh : Clark, 1986).
Polhill, J. B., « An Analysis of II and III John », RevExp 67 (1970), 461-71.
von Wahlde, U. C., « The Theological Foundation of the Presbyter's Argument in 2 Jn (w. 4-6) », ZNW 76 (1985), 209-24.
Watson, D. E, « A Rhetorical Analysis of 2 John according to the Greco-Roman Convention », NTS 35 (1989), 104-30.

Chapitre 14 : TROISIÈME LETTRE DE JEAN

Résumé des informations essentielles

Date : peut-être après 1 et 2 Jean, reflet des efforts accomplis pour régler la situation dépeinte dans ces écrits ; 3 Jean semble pouvoir être reliée au développement pastoral de Jn 21, donc peu après 100.

Destinataire : Gaius, un chrétien johannique pour qui l'Ancien éprouve de la sympathie, Diotréphès, qui a pris la direction (d'une communauté voisine) se montrant inamical.

Authenticité : par un écrivain de la tradition johannique, qui rédigea également 2 Jean et probablement 1 Jean.

Unité et intégrité : pas sérieusement discutées.

Division formelle :
A. Formule d'ouverture : 1-2
B. Corps : 3-14
    3-4 : Transition, expression de joie
    5-14 : Message
C. Formule de conclusion : 15.

Livre le plus court du NT, très proche de 2 Jean par la structure, le style, l'attribution et la longueur, 3 Jean est néanmoins très différent de 1 et 2 Jean par le sujet. Il n'est pas question ici d'une indifférence morale ou d'une erreur christologique, mais des relations ecclésiales compliquées concernant une autorité rivale - situation très difficile à diagnostiquer. Après l'*Analyse générale* du contenu, des subdivisions seront consacrées à un *Diagnostic de la situation,* à une *Question ouverte* et à une *Bibliographie.* Pour le moment, l'information synthétique suivante suffira : dans une communauté indéterminée, un certain Diotréphès, un dirigeant, a décidé d'en interdire l'accès aux missionnaires itinérants, y compris ceux de l'Ancien. Son refus

de les recevoir amène l'Ancien à écrire à Gaius, sans doute un membre aisé d'une communauté voisine. Gaius a fourni une hospitalité temporaire, mais l'Ancien veut qu'il s'engage davantage dans l'aide aux missionnaires, parmi lesquels se trouve Démétrius, un homme bien connu, qui va arriver bientôt.

Analyse générale du message

Formule d'ouverture (vv. 1-2). La section expéditeur-destinataire (v. 1) est la plus brève du NT, mais elle est très proche des lettres profanes de l'époque. Des vœux de bonne santé (v. 2) caractérisent également l'ouverture des lettres profanes, mais l'Ancien étend sa sollicitude au bien spirituel de Gaius - lien de l'âme et du corps (cf. Mt 10, 28). Manifestement l'Ancien trouve Gaius très sympathique.

Transition : expression de joie (vv. 3-4). Comme en 2 Jean 4, nous avons ici une transition, une introduction au corps de la lettre (un *body-opening,* pour reprendre le terme technique anglais, dont un équivalent français ne retrouverait pas la concision). La joie de savoir que Gaius marche dans la vérité dépasse la seule note conventionnelle, car l'Ancien fait implicitement de Gaius le contre-exemple de Diotréphès, qu'il mentionnera au v. 9. Des « frères » sont venus voir l'Ancien et lui ont rendu témoignage en faveur de Gaius. Si l'on ajoute à cela les vv. 5-6, on voit que l'Ancien est en contact avec un groupe d'itinérants qui sont en partie des missionnaires, et en partie ses observateurs sur la situation des Églises.

Message (vv. 5-14). Les « frères » des vv. 5-6, parmi lesquels Gaius, réputé pour son hospitalité, viennent de la communauté de l'Ancien vers celle où vit Gaius ; et

il lui est demandé de les aider dans leur voyage. Nous avons ici un tableau des premiers prédicateurs du Christ, qui se sont mis en route pour « le Nom », attentifs à refuser l'aide des païens (v. 7), et qui dépendent donc localement de l'aide de chrétiens généreux (vv. 5. 8). Dans la belle expression de l'Ancien (v. 8), ceux qui aident de tels hommes « collaborent avec eux pour la Vérité ». Si la lettre s'arrêtait au v. 8, nous pourrions supposer simplement que Gaius était, soit le chrétien le plus riche de la

communauté (mais alors, pourquoi pas une lettre adressée à la communauté [comme 2 Jean] avec une mention favorable de Gaius ?), soit le chrétien dirigeant formellement ou informellement cette communauté. Aux vv. 9-10, cependant, une situation beaucoup plus complexe apparaît soudain ; car dans cette Église[800] un certain Diotréphès, « avide d'y occuper la première place », ne se soucie pas de l'Ancien[801] et a ignoré sa lettre. En outre, Diotréphès se répand en mauvais propos contre l'Ancien, refuse de recevoir les « frères » (c'est-à-dire les missionnaires apparemment envoyés par l'Ancien), empêche ceux qui voudraient le faire et les expulse de l'Église ! On peut difficilement imaginer rejet plus complet de l'autorité de l'Ancien[802]. On s'attendrait à ce que l'Ancien ordonne d'écarter Diotréphès ou de le mettre en quarantaine, mais comme il se contente d'inviter à ne pas imiter le mal (v. 11), on peut penser que l'Ancien n'avait ni l'autorité ni les moyens d'agir contre Diotréphès. Il se borne à écrire à Gaius en faveur d'un personnage nommé Démétrius (v. 12), apparemment un missionnaire pour qui cette lettre sert de recommandation [803].

Comme en 2 Jean 12, l'Ancien termine le corps ou message de la lettre aux vv. 13-14 par une justification de sa brièveté et l'espoir de voir bientôt Gaius.

Formule de conclusion (v. 15). 2 Jean envoyait les salutations des enfants d'une Église-sœur Élue ; 3 Jean adresse à Gaius le salut de « tes amis » (ceux de l'Église de l'Ancien) et lui demande de saluer « les nôtres, chacun par son nom ».

Diagnostic de la situation

Curieusement, le seul ouvrage du corpus johannique qui donne des noms de chrétiens de ces communautés (Gaius, Diotréphès, Démétrius)[804], ne nous dit rien de leurs relations entre eux et avec l'Ancien.

Gaius. Offre-t-il l'hospitalité à ceux qui ont été récemment rejetés par Diotréphès, ou Diotréphès refuse-t-il l'hospitalité à ceux que Gaius aidait ? La plupart optent pour la première hypothèse, mais alors pourquoi l'Ancien doit-il parler de Diotréphès à Gaius ? Effet oratoire ? Gaius n'était probablement pas membre de la maison- église de Diotréphès (n. 1 ci-dessus) ; et Gaius, que l'Ancien apprécie, n'était probablement pas le chef d'une autre maison-Église - position condamnée par l'Ancien au v. 9. En

d'autres termes, l'Ancien peut avoir affaire à deux Églises ayant des organisations différentes.

Diotréphès. Il est blâmé pour son empressement à occuper la première place dans une Église, son indifférence à l'égard de l'Ancien, son refus de recevoir des « frères » (apparemment des missionnaires envoyés par l'Ancien), son opposition et son rejet de ceux qui accordent cette hospitalité. Beaucoup ont pensé qu'il était, en titre ou de fait, un exemple du nouveau presbytre-évêque décrit avec enthousiasme par Ignace d'Antioche (p. 443 ci-dessus). Son apparition serait pourtant étrange sur la scène johannique où l'on s'intéresse si peu à la structure ecclésiale. Par contraste, l'Ancien représenterait l'ancienne situation johannique avec son « école » de témoins de la tradition, qui n'étaient pas des administrateurs de communautés dotés d'autorité[805].

Démétrius. Un missionnaire important (à qui « tout le monde rend témoignage ») devait venir chez Gaius, soit pour apporter 3 Jean, soit peu après que la lettre eut été reçue. La gravité du témoignage qu'on lui rend reflète cette idée de l'Ancien que l'hospitalité doit être accordée pour que l'Évangile soit proclamé.

Nous n'avons aucune certitude au sujet des raisons de l'antagonisme entre l'Ancien et Diotréphès ; mais selon moi la lettre prend tout son sens si les deux personnages étaient opposés aux missionnaires sécessionnistes. À supposer que l'Ancien ait écrit aussi 1 Jean, il pensait que des maîtres humains n'étaient pas nécessaires : ceux qui ont reçu l'onction de l'Esprit sont automatiquement enseignés de ce qui est vrai, et il faut donc éprouver les esprits pour détecter les faux prophètes (1 Jean 2, 27 ; 4, 1-6). Diotréphès peut avoir jugé tout cela trop vague, car les sécessionnistes prétendaient avoir le véritable esprit, rendant le peuple incapable de savoir qui disait la vérité. Ainsi qu'on l'a découvert dans d'autres Églises (par exemple Tt 1, 5-16 ; 1 Tm 4), Diotréphès pourrait avoir estimé qu'il fallait des maîtres humains ayant autorité, autrement dit des hommes capables de reconnaître ce qui est erroné, et disposant de l'autorité administrative pour écarter les faux docteurs. Lui-même assumait ce rôle dans son Église locale, écartant tous les missionnaires, y compris ceux de l'Ancien. Pour l'Ancien, Diotréphès faisait preuve d'arrogance en s'éloignant du principe selon lequel seul Jésus était le bon pasteur, et tous les autres pasteurs (humains)

des voleurs et des brigands (Jn 10). Dans la perspective de Diotréphès, l'Ancien était naïf et peu réaliste. Que Diotréphès ait eu le dernier mot sur ce qui sauverait la communauté johannique peut être suggéré en Jn 21 (le dernier élément de Jn, rédigé après 1 et 2 Jean?), quand Jésus donne à Pierre l'autorité pastorale sur le troupeau, modifiant effectivement la pointe de Jn 10.

Question ouverte

Si le diagnostic de 3 Jean proposé ci-dessus est valable, nous avons dans l'évangile et les épîtres les traces de différentes évolutions dans une communauté chrétienne particulière sur plusieurs décennies :

a) luttes avec les synagogues juives locales qui rejetaient comme inconciliable avec le monothéisme la confession chrétienne johannique de Jésus comme Dieu ;

b) refus ou expulsion brutale de chrétiens johanniques des synagogues, auquel ceux-ci rétorquaient que Jésus avait remplacé tous les éléments fondamentaux du judaïsme (culte du Temple, fêtes, naissance naturelle de parents juifs, etc.) ;

c) en même temps, intensification du grand critère christologique, rendant les chrétiens johanniques méfiants à l'égard d'autres chrétiens qui ne confesseraient pas correctement Jésus ;

d) division interne quand cette haute christologie allait pour certains chrétiens johanniques jusqu'à mettre en question l'importance de l'humanité de Jésus ;

e) effort pour préserver un équilibre christologique entre le divin et l'humain, en faisant appel à ce qui était traditionnel dans l'enseignement johannique, et en rejetant comme des antichrists ceux qui s'écartaient de cet équilibre ;

f) lutte pour l'obtention des moyens effectifs de combattre les faux docteurs ;

g) acceptation progressive d'un type de structure d'autorité reçue dans les autres Églises, mettant ainsi une partie au moins de l'héritage johannique en phase avec l'émergence rapide de la Grande Église.

Si l'on songe aux luttes et aux divisions dans la chrétienté postérieure, on peut voir à quel point ce schéma s'est souvent répété, en tout ou partie.

Bibliographie

COMMENTAIRES

P. BONNARD, *Les épîtres johanniques,* Genève, Labor et Fides, Commentaire du Nouveau Testament, XIIIc, 1983.

P. LE FORT, dans *Les écrits de saint Jean et l'épître aux hébreux,* Paris, Desclée, coll. « P.B.S.B. », N.T 5, 1984, 153-212.

ÉTUDES

E. COTHENET, dans A. George et P. Grelot (dir.), *Introduction à la Bible,* t. III, *Le Nouveau Testament,* vol. IV, *La tradition johannique,* 57-94.

M. MORGEN, « Les épîtres de Jean », *CEv* 62, 1987.

J. R. STOTT, *Les épîtres de Jean,* Commentaires, Farel-Stator, 1984.

Voir la *Bibliographie* du chapitre 12, sur 1 Jn, qui traite des épîtres johanniques en général.

Hall, D. R., « Fellow-Workers with the Gospel », ExpTim 85 (1973-74), 119-20.

Horvath, T., « 3 Jn 1 l^b : An Early Ecumenical Creed ? » ExpTim 85 (1973-74), 339-40.

Malherbe, A. J., « The Inhospitality of Diotrephes », GCHP 222-32.

Watson, D. E, « A Rhetorical Analysis of 3 John. A Study in Epistolary Rhetoric », CBQ 51 (1989), 479-501.

TROISIÈME PARTIE : LES LETTRES PAULIENNES

Classification et structure des lettres du Nouveau Testament
Questions générales sur la vie et la pensée de Paul
Reconnaître et accueillir Paul

Protopauliniennes (incontestées)	*Deutéropauliniennes*
1 Thessaloniciens	2 Thessaloniciens
Galates	Colossiens
Philippiens	Éphésiens
Philémon	Tite
1Corinthiens	1 Timothée
2Corinthiens	2 Timothée
Romains	

Chapitre 15 : CLASSIFICATION ET STRUCTURE DES LETTRES DU NOUVEAU TESTAMENT

Des vingt-sept livres du NT, treize sont liés au nom de Paul, et tous sous forme de lettres. Les chapitres 18 à 31 ci-dessous traiteront individuellement de ces écrits, mais trois chapitres seront d'abord consacrés à un tableau d'ensemble. Le chapitre 15 analysera la forme épistolaire qui structura la communication de Paul, et expliquera comment chacune des lettres sera abordée. Le chapitre 16 rapportera ce que nous savons de la vie de Paul et de quelques aspects importants de sa pensée. Ces deux chapitres quelque peu techniques reflètent les problèmes posés par l'information accessible. Ensuite, à un niveau plus humain, le chapitre 17 tentera brièvement de proposer une évaluation de Paul et de saisir son esprit.

Comme nous l'avons vu au chapitre 1, les sept lettres pauliniennes incontestées (ou protopauliniennes) furent probablement les premiers ouvrages rédigés du NT. Cela s'explique, en partie, par le fait que les premiers chrétiens étant persuadés du proche retour du Christ, la seule littérature qui importait était donc la « littérature immédiate » traitant de problèmes présents. Pourtant, quand une littérature plus permanente (évangiles, Actes) fit son apparition, on continua d'écrire des lettres. Au total, la table des matières des Bibles imprimées inscrit vingt et un des vingt- sept livres du NT sous le nom de « lettres » ou « épîtres » - statistique surprenante si l'on songe qu'aucun des quarante-six livres de l'AT[806 807 808] ne porte cette désignation.

Dans l'ordre canonique accepté par les Bibles modernes, toutes les lettres du NT, associées à des apôtres par le nom ou par l'histoire, viennent après les Actes des Apôtres. Les treize lettres/épîtres portant le nom de Paul sont les premières. Elles sont divisées en deux sous-collections : neuf adressées à des communautés situées en des lieux géographiques (Rm, 1 et 2 Co, Ga, Ep, Ph, Col, 1 et 2 Th) et quatre à des individus (1 et 2 Tm, Tt, Phm). Chaque ensemble est disposé par ordre de longueur décroissante[2]. Suit la lettre aux Hébreux, longtemps associée à Paul ; puis viennent les épîtres dites catholiques associées à Jacques, Pierre, Jean et Jude. Les trois

premières sont citées dans l'ordre de leurs noms en Ga 2, 9, suivies de Judas (Jude), qui n'est pas mentionné par Paul.

Classification

Commençons par la terminologie : « lettre » ou « épître » ? Pour beaucoup, ces mots sont interchangeables ; mais A. Deissmann, dont le *Lightfrom the Ancient East* (2e éd., Londres, 1927) contribua de façon majeure à la mise en valeur de l'importance des lettres grecques sur papyrus comme contexte du NT, faisait une distinction. Pour lui, 1' » épître » est un écrit relevant de la littérature, présentant généralement une leçon morale à un vaste public, et conçu en vue de la publication, par exemple les *Epistulae Morales* de Sénèque. La « lettre » est un moyen non littéraire de communiquer une information entre un rédacteur et un correspondant réel, personne physique ou morale, séparés l'un de l'autre par la distance[809 810]. Selon ce critère, des vingt et une compositions du NT, toutes ou presque toutes celles associées à Paul, ainsi que 2 et 3 Jean pourraient être classées parmi les « lettres », alors que Hébreux, et peut-être 1 et 2 Pierre, Jacques, 1 Jean et Jude seraient des « épîtres. »

Aujourd'hui, cependant, la plupart des biblistes nuanceraient la distinction de Deissmann (et beaucoup la rejetteraient). Les anciens manuels rhétoriques présentent un large éventail de types de lettres gréco-romaines, par exemple lettres véhiculant une louange, une correction, une argumentation, une information, etc., de sorte que même une homélie conçue pour convaincre peut-être mise sous forme de lettre. Plusieurs lettres de Paul (1 Co et Rm) sont si longues qu'on pourrait les classer dans une catégorie de lettres-essais. Quant au public, on ne sait si aucun des écrits pauliniens - pas même les lettres dénommées « catholiques » (« générales » ou « universelles ») - s'adressait aux chrétiens de partout (encore que certains d'entre eux pourraient aisément servir à tous les chrétiens). Certes, seules quelques lettres du NT sont adressées à des communautés particulières dans une ou des villes spécifiques ; mais les autres peuvent s'adresser à des chrétiens porteurs d'un héritage particulier, par exemple chrétiens johanniques (1-3 Jn), chrétiens pauliniens (Ep), ou chrétiens très attachés au judaïsme (Je, Jude). Les ouvrages qui, selon moi, sont clairement des « lettres », je les appellerai ainsi. Dans le cas de 1 Jn, Ep,

He, Je, Jude et 2 P, je mettrai à la fois « lettre » et « épître » dans le titre du chapitre correspondant, plaçant en tête la désignation qui convient le mieux à l'ouvrage - si l'on s'en tient (avec modifications) aux critères de Deissmann.

Les lettres pouvaient être écrites de plusieurs manières, parfois de la main de l'expéditeur, parfois dictées. Dans ce dernier cas, ou bien les mots étaient saisis par un secrétaire[811], un rédacteur intervenant pour corriger les impropriétés ; ou bien l'expéditeur indiquait à un scribe les grandes lignes du message, lui confiant le soin de le mettre en forme ; le scribe était alors une sorte de coauteur. Paul lui- même peut avoir écrit une courte lettre comme Phm entièrement de sa main (v. 19). Cependant, dans des lettres plus longues (1 Co 16, 21 ; Ga 6, 11 ; 2 Th 3, 17 ; Col 4, 18), des allusions à telles lignes écrites de sa main suggèrent que le reste de la lettre a été rédigé par un autre ; Rm 16, 22 le reconnaît explicitement : « Je vous salue dans le Seigneur, moi Tertius, qui ai écrit cette lettre. » (Voir aussi 1 P 5, 12 : « Je vous écris ces quelques mots par Sylvain. ») Mais avec tout cela nous ignorons dans quelle mesure Paul a fourni aux scribes une formulation mot à mot (et s'il travaillait avec des secrétaires ou des coauteurs). Il peut avoir dicté quelques lettres avec précision, et laissé une certaine liberté pour d'autres, par exemple Col, qui a un style très différent des lettres protopauliniennes[812].

Les lettres du NT, en particulier les lettres pauliniennes, étaient conçues pour être lues à haute voix en vue de convaincre. En conséquence, à l'égal des discours, elles doivent être considérées comme des œuvres rhétoriques, en termes d'autorité de l'écrivain, de qualité de l'écriture, et de l'effet désiré sur l'auditoire. La critique rhétorique (p. 63 ci-dessus) s'intéresse tout particulièrement à la façon dont les matériaux ont été choisis et mis en ordre dans une lettre, et à la façon dont celle-ci est formulée (à la fois quant au vocabulaire et à l'organisation) pour pouvoir être aisément comprise et mémorisée.

Aristote *(Ars rhetorica* 1, 3 ; § 1358b) distinguait dans la rhétorique trois modes d'argumentation, et des biblistes ont récemment cherché à les appliquer aux lettres du NT[813].

1. L'argumentation juridique, telle qu'on la rencontre au tribunal. Quelquefois, par exemple, Paul est averti de charges à son encontre, de

la part d'opposants à sa politique sur la circoncision ou la Loi mosaïque, et il défend son ministère et ce qu'il a fait dans le passé.

2. L'argumentation délibérative ou parénétique, telle celle qu'on peut trouver dans les assemblées politiques débattant de ce qui est opportun pour l'avenir. Elle cherche à convaincre les gens de prendre des décisions pratiques et d'agir. En écrivant à Corinthe, Paul souligne que si sa lettre n'est pas reçue, il viendra et argumentera en personne (2 Co 13, 1-5).
3. L'argumentation démonstrative ou épideictique, comme celle des discours prononcés lors d'une célébration publique. Elle est destinée à plaire aux auditeurs ou à les inspirer, en affirmant des croyances et des valeurs communes, et en gagnant leur soutien aux entreprises en cours. Paul écrit souvent pour encourager ses convertis, louant leur foi et leur observance.

Puskas *(Letters* 37-38, 59-61, 76-77) classe respectivement Ga, 1 Co et Rm comme juridique, délibérative et démonstrative, et il propose pour chacune des parallèles gréco-romains.

Mais il faut être prudent quand on cherche à détecter des modèles rhétoriques sophistiqués. Nous n'avons aucun moyen de nous assurer que Paul était au fait des analyses classiques de la rhétorique et qu'il avait consciemment choisi de les suivre.[814] Les différentes formes d'argumentation peuvent avoir été de simples réponses inconscientes à ce qui s'imposait. Ou bien, certains traits peuvent évoquer des modèles de l'AT, par exemple l'atmosphère combative et stimulante (ressemblant à une rhétorique juridique et délibérative) de certains passages de Paul peut avoir été affectée par le *rîb* ou *rîv* (procès que Dieu fait à son peuple : Is 3, 13-15 ; Mi 6, Iss), et non (seulement) par la rhétorique gréco-romaine. Reconnaître les exagérations de l'émotion ou de l'éloquence, les arguments disposés en bon ordre, etc., est important pour déterminer ce qui est effectivement dit ; mais cette reconnaissance est possible même si l'on ignore les règles formelles de la rhétorique antique. Aussi peut-on se demander si ces discussions à propos d'une classification rhétorique précise sont vraiment importantes pour l'interprétation.

Structure

Le monde hellénistique nous a laissé nombre de lettres grecques et latines de qualité littéraire, ainsi que des fragments sur papyrus de milliers de lettres d'Égypte traitant des problèmes de la vie quotidienne (affaires juridiques, commerce, amitié, famille). Les lettres tendent à suivre une forme type, et celui qui l'ignore peut interpréter une lettre de travers. (Par exemple, dans une lettre française moderne, quand l'expéditeur donne du « Cher » au destinataire, on peut en tirer des conclusions erronées, si l'on ignore qu'il s'agit d'une formule stéréotypée.) L'influence d'une structure type sur les lettres du NT est donc un facteur important pour l'interprétation.

Dans ce qui suit, je m'attache à une structure plus ou moins standard repérable dans la plupart des lettres (ou épîtres) du NT. On distingue généralement quatre parties dans la lettre : 1. Formule d'ouverture ; 2. Action de grâces ; 3. Corps ou message ; 4. Formule de conclusion. Bien sûr, la distinction habituelle entre parties ne signifie pas que les rédacteurs aient ainsi divisé leur pensée. Mais, formés par les conventions de leur temps, ils suivaient normalement ce schéma.

Formule d'ouverture (praescriptio) [815]

La formule d'ouverture de la lettre gréco-romaine consistait en trois éléments fondamentaux (expéditeur, destinataire, salutation) ; bien qu'un autre élément prolongeât parfois la salutation, par exemple un souvenir *(mnemoneuien)* du destinataire, ou des vœux de bonne santé pour celui-ci, ou encore un mot d'information sur la santé du rédacteur. Examinons en détail chacun de ces trois ou quatre éléments, tels qu'ils apparaissent dans les premières lettres chrétiennes.

L'expéditeur (superscriptio). On attend le nom de l'auteur[816], parfois identifié en outre par un titre qui établit son autorité. Bien qu'en 1 et 2 Th nous trouvions simplement « Paul », neuf fois il se présente comme « apôtre de Jésus Christ », deux fois comme « serviteur du Christ Jésus », et dans Tite comme « serviteur de Dieu[817] ». En employant un titre (« l'Ancien ») sans nom de personne, 2 et 3 Jn sont hors norme. Huit des treize lettres pauliniennes nomment des coexpéditeurs avec diverses combinaisons : Timothée (dans six), Sylvain (deux), Sosthène (une). Des relations particulières avec les communautés destinataires n'expliquent pas de

manière satisfaisante l'inclusion de ces noms ; d'une façon ou d'une autre les coexpéditeurs ont dû contribuer à la composition de ces écrits (Murphy O'Connor, *Paul the Letter-Writer* 16-34).

Le destinataire (adscriptio). La forme la plus simple est un nom de personne ; mais dans les quelques lettres du NT et postapostoliques écrites à des personnes, une identification supplémentaire est fournie (par exemple « à Polycarpe qui est évêque ») et/ou une expression d'affection (par exemple en 3 Jn : « au très cher Gaius »). Dans la plupart des lettres du NT et postapostoliques, les destinataires sont des communautés situées dans des régions définies. Dans cinq lettres pauliniennes (1 et 2 Th, 1 et 2 Co, Ga) les destinataires sont identifiés comme « Église » ; dans quatre (Ph, Rm, Col, Ep), comme « saints » - notons que les communautés de Colosses et de Rome n'avaient pas été fondées par Paul. Le destinataire de 2 Jn, « une Dame élue », est probablement une désignation symbolique pour une Église, mais la lettre est atypique en ne précisant pas de quelle Église il s'agit.

Salutation (salutatio). Celle-ci était parfois omise. Les lettres juives de l'époque avaient tendance à remplacer la « salutation » (grec *chairein* = latin *ave,* « salut ! ») par la « paix » (grec *eirene,* exprimant le *shalom* hébreu) ; elles s'étendent davantage sur la description des personnes visées, par exemple « Baruch, fils de Neriah, aux frères emmenés en captivité, miséricorde et paix » (2 *Baruch* 78, 2). Quelques exemples du NT ont le *chairein* habituel, par exemple Je 1, 1 : « Aux douze tribus de la dispersion, salut[818] ! » Mais ni le *shalom* juif, ni le *chairein* grec utilisé seul ne sont typiques des lettres du NT ; car celles-ci emploient une combinaison de deux ou trois mots comme « grâce, paix, miséricorde, amour », caractérisés comme venant de Dieu le Père (et de Jésus Christ), ce qui est le cas de presque toutes les lettres de Paul[819]. En 2 Jn nous avons « grâce, miséricorde et paix » mais, de manière très inhabituelle, comme l'affirmation d'une réalité chrétienne déjà existante et non comme un vœu. 3 Jn n'a aucun de ces mots, et la salutation en est absente.

Souvenir ou vœux de santé. Dans la lettre gréco-romaine personnelle, toujours à l'intérieur de la formule d'ouverture, le salut était souvent prolongé par un souvenir ou des souhaits de santé, l'expéditeur priant pour la santé du destinataire et lui donnant des nouvelles de la sienne. Exemple

d'une formule d'ouverture avec ce quatrième élément : « Sérapion, à ses frères Ptolémée et Apollonius, salut ! Si vous allez bien, c'est parfait ; Moi-même je vais bien[820]. » Dans 1 Th le souvenir fait partie de l'action de grâces plutôt que de la formule d'ouverture, car après « Nous rendons grâces » en 1, 2, la lettre continue en 1, 3 : « Nous nous *rappelons* en présence de notre Dieu et Père l'activité de votre foi. » 3 Jn donne le meilleur et le plus clair exemple de vœux de santé à l'ouverture d'une lettre du NT : « Très cher, je souhaite que tu te portes bien. » Si des éléments souvenir et vœux de santé manquent dans certaines, la plupart des lettres du NT prolongent l'un ou l'autre élément de la formule d'ouverture en rappelant la dignité et les privilèges des chrétiens. Rm, Tt et 2 Tm complètent ainsi la désignation de l'expéditeur, par exemple, Paul « mis à part pour l'évangile de Dieu... » 1 Co, 1 et 2 P prolongent la description du destinataire, par exemple « aux étrangers de la Dispersion... élus selon la prescience de
Dieu le Père, dans la sanctification de l'Esprit... » Ga développe la formule de salutation : « À vous grâce et paix de par Dieu notre Père et le Seigneur Jésus Christ, qui s'est livré pour nos péchés... »

Action de grâces

Dans les lettres hellénistiques la formule d'ouverture est souvent suivie d'une déclaration par laquelle l'expéditeur remercie *(eucharistein)* les dieux pour telle ou telle raison, par exemple la délivrance d'une calamité. 2 M 1, 11 fournit un bon exemple juif : « Sauvés par Dieu de graves périls, nous le remercions grandement de ce qu'il est notre champion contre le roi. » On demande parfois que cette protection dure. Un modèle différent apparaît dans l'action de grâces paulinienne (qui manque dans Ga et Tt)[821]. La formulation introductive est habituellement : « Je (ou Nous) rends grâces à [mon] Dieu pour... » La raison avancée pour ces remerciements n'est pas la délivrance d'un désastre, mais la fidélité de la communauté destinataire, et la supplication appelle à la poursuite de cette fidélité. Certains des grands thèmes du corps de la lettre sont souvent brièvement annoncés dans l'action de grâces. Des admonitions peuvent apparaître dans cette section, ou un ton nettement parénétique (pressant)[822]. En 2 et 3 Jn, il n'y a pas d'expression de remerciement après la formule d'ouverture, mais les expressions

johanniques de la joie remplissent largement la même fonction que l'action de grâces, à savoir celle d'un compliment mettant les lecteurs dans une humeur bienveillante pour recevoir un message (dans le corps de la lettre) qui peut contenir une exigence ou une mise en garde.

Corps ou message

Le corps d'une lettre est parfois défini comme ce qui se trouve entre la formule d'ouverture (+ action de grâces) et la formule de conclusion. Cette définition évoque deux choses : premièrement, le corps fut, jusqu'à une date récente, le dernier élément épistolaire étudié du point de vue de la forme ; deuxièmement, le corps a été considéré comme n'ayant guère de forme fixe[823]. De plus en plus, cependant, grâce à des spécialistes comme Funk, Mullins et White, on a reconnu dans le corps des sections répondant à des caractéristiques formelles définies, en particulier dans les phrases de transition au début (« body-opening ») et à la fin (« body-closing »). Entre les deux il y a le milieu du corps (« body-middle », faute d'un terme meilleur), plus difficile à analyser d'un point de vue formel. Les lettres gréco-romaines sont de peu de secours pour étudier les caractéristiques formelles du corps de la plupart des lettres du NT, parce que les corps de celles-ci, en particulier celles de Paul et de 1 et 2 P, sont considérablement plus longs que les corps de lettres ordinaires. 2 et 3 Jn, avec leur brièveté déterminée par la longueur d'une feuille de papyrus, sont sans doute plus proches des conventions ordinaires.

« Body-opening ». Comme cet élément introduit l'occasion de la rédaction de la lettre, tactiquement il part habituellement d'une allusion à ce que l'expéditeur et le destinataire ont en commun. Aussi le choix des phrases d'ouverture dans le corps des lettres profanes est-il réduit : « Je veux vous faire savoir... » ; « Ne pensez pas que... » ; « Je vous en prie... » ; « J'ai regretté [ou j'ai été surpris, ou je me suis réjoui] quand j'ai appris que vous... » ; « Je (ou vous) ai écrit précédemment au sujet de... » ; « Je vous demande instamment... »

On trouve des formules équivalentes dans le corps des lettres pauliniennes. Elles incluent généralement une expression initiale de joie, surtout à propos de bonnes nouvelles des destinataires. En Ph il y a pour eux « les prières que je fais avec joie » ; en 2 Tm 1, 4 l'expéditeur brûle du

désir de revoir le destinataire, « afin d'être rempli de joie » ; en Phm 7 l'expéditeur tire une grande joie de l'amour du destinataire. En Je 1, 2-3, l'auteur dit aux destinataires de tenir les épreuves pour une joie, car l'épreuve de la foi produit la constance. En 2 Jn 4 et 3 Jn 3-4, l'Ancien exprime sa joie d'apprendre que les destinataires « marchent dans la vérité » - sujet qui apparaît dans l'action de grâces des lettres pauliniennes [824].

Un autre trait de cette ouverture, qui constitue une transition vers le message principal, est une demande ou requête. Mullins souligne que ce trait se situe de manière significative vers le début du corps, et qu'il a des caractéristiques fixes:

a) on donne habituellement comme prélude un motif de la demande, souvent en termes de joie quant à la condition du destinataire ;

b) la pétition elle-même est exprimée par l'un ou l'autre de quatre verbes de demande ;

c) on écrit directement au destinataire, au vocatif;

d) il y a une expression de courtoisie ;

e) l'action désirée est décrite.

« Body-closing ». L'autre partie du corps d'une lettre gréco-romaine qui a des caractéristiques prévisibles est la fermeture. Ici l'auteur condense ou récapitule ce qui a été écrit dans le corps, établissant un pont vers une correspondance ou une communication ultérieure. Dans les papyrus et dans les lettres pauliniennes les éléments de cette partie comprennent :

a) un exposé des motifs de la lettre ;

b) une indication sur la manière dont le destinataire peut y répondre - soit un rappel à une responsabilité (souvent dans les papyrus), soit une expression de confiance (souvent chez Paul) ;

c) une proposition de contact ultérieur par une visite, l'envoi d'un émissaire, ou la poursuite de la correspondance.

Chez Paul ce dernier trait joue un rôle eschatologique, car par lui l'autorité apostolique qui juge ou console sera rendue présente au destinataire. (On peut utiliser le langage de l'eschatologie parce qu'aux yeux de Paul cette autorité apostolique représente l'autorité judiciaire de Dieu ou du Christ.) Des aspects de la « parousie apostolique », comme Funk l'a qualifiée, impliquent l'espoir de pouvoir rendre visite (sous réserve

de délais pour cause d'empêchement) et une évocation des bienfaits et de la joie mutuels qui en résulteront.

Quelques formules pauliniennes illustrent clairement de tels traits : « Je suis personnellement bien persuadé à votre sujet... Je vous ai cependant écrit assez hardiment par endroits, comme pour raviver vos souvenirs... qu'ainsi, venant à vous dans la joie, Dieu veuille me faire goûter avec vous quelque repos » (Rm 15, 14.15.32). « Je t'écris avec pleine confiance en ta docilité : je sais bien que tu feras plus encore que je ne demande. Avec cela, prépare-moi un gîte ; j'espère en effet que, grâce à vos prières, je vais vous être rendu » (Phm 21-22). Si les spécialistes traitent la visite annoncée comme une partie du « body-closing », normalement chez Paul ce n'est pas le dernier trait du corps (avant la formule de conclusion) : il se situe plus tôt. Dans les lettres à des communautés divisées, la promesse d'une visite apostolique peut être suivie d'une exhortation et d'une parénèse. Par exemple : « J'irai chez vous, après avoir traversé la Macédoine... Veillez, demeurez fermes dans la foi, soyez des hommes, soyez forts » (1 Co 16, 5.13) ; et « Voilà pourquoi je vous écris cela, étant absent, afin de n'avoir pas, une fois présent, à user de sévérité... affermissez-vous ; exhortez-vous » (2 Co 13, 10-11). On trouve des « body-closings » dans 2 Jn 12 et 3 Jn 13-14, quand l'Ancien promet qu'il viendra. En 2 Jn le but de la visite est « que votre joie soit parfaite » ; en 3 Jn il y a deux allusions à une visite : au v. 101'Ancien accusera Diotréphès ; au v. 14 il espère s'entretenir de vive voix avec Gaius.

Formule de conclusion

Deux expressions conventionnelles marquent la fin d'une lettre gréco-romaine, à savoir un vœu de bonne santé[825] et un mot d'adieu *(erroso).* Les deux dernières lignes du Papyrus Oxyrhynchus 746 montrent à quel point cela peut être bref : « Quant au reste prend soin de toi pour pouvoir demeurer en bonne santé. Adieu » (Doty, *Letters* 10-11). Durant la période romaine une expression de salutation *(aspazesthai)* devint un troisième trait habituel. Dans ce domaine (de la structure), les lettres de Paul ne suivent pas les conventions normales, car Paul ne conclut jamais par le vœu de bonne santé ni par l'errw. II envoie des salutations *(aspazesthai)* de la part de ses collaborateurs, adressées à ceux qu'il connaît dans la communauté

destinataire. Par exemple : « Saluez chacun des saints dans le Christ Jésus. Les frères qui sont avec moi vous saluent. Tous les saints vous saluent, surtout ceux de la Maison de César » (Ph 4, 21-22) ; et « Tu as le salut de tous ceux qui sont avec moi. Salue ceux qui nous aiment dans la foi » (Tt 3, 15). 2 et 3 Jn comportent des salutations au destinataire de la part de la communauté d'où provient la lettre, et 3 Jn demande que les amis soient salués « chacun par son nom ». (Cela ressemble à l'habitude paulinienne de nommer ceux qu'il faut saluer.)

A côté des salutations, la formule de conclusion de Paul contient aussi parfois une doxologie (Rm 16, 25-27 ; Ph 4, 20) et une bénédiction des destinataires. Dans huit des lettres pauliniennes la bénédiction est une légère variante de cette formule générale : « La grâce de Notre Seigneur Jésus Christ soit avec vous[826] » ; mais cinq lettres ont une formule plus brève : « La grâce soit avec vous. » Ces traits se trouvent aussi dans les formules de conclusion d'autres lettres du NT ; He et 1 P ont à la fois les salutations et une bénédiction, et l'on trouve une doxologie dans He, 1 et 2 P, Jude[827]. 3 Jn et 1 P ont « paix » au lieu de « grâce » ; et les combinaisons « paix » et « grâce » en Ep 6, 23-24, « paix » et « miséricorde » en Ga 6, 16 confirment que « paix » était une bénédiction alternative dans les formules de conclusion des lettres chrétiennes.

Dans quatre des lettres pauliniennes (1 Th, 1 et 2 Co, Rm), et dans 1 P, la salutation évoque « un saint baiser[828] ». Si les baisers n'étaient pas inhabituels entre membres d'une famille, on était réticent dans la société gréco-romaine vis-à-vis des baisers publics. La plupart du temps il s'agissait de scènes de réconciliation ou de retrouvailles de proches après une séparation. Dans son ministère, Jésus et ses disciples n'échangent pas de baiser ; mais le baiser de Judas à Gethsémani, dans un contexte où il ne voulait pas alerter Jésus, pouvait signifier que c'était un usage normal dans le groupe ; le baiser est d'ailleurs bien attesté dans la Bible comme salutation (Gn 33, 4 ; 2 S 20, 9 ; Le 15, 20). La communauté chrétienne avait de toute évidence adopté le baiser comme signe de communion ; il était saint parce qu'il était échangé par les saints.

Comme on l'a noté, Paul prend parfois soin d'inclure une ligne précisant qu'il écrit de sa main. Au moins pour les quatre longues lettres où il procède ainsi (1 Co,

Ga, 2 Th, Col), outre que cela suggère que le reste de la lettre avait été rédigée par un autre, ces lignes pouvaient impliquer que Paul avait vérifié le tout, pour justifier que la lettre soit envoyée sous son nom.

Comment chacune des lettres sera présentée dans ce livre

Les sept lettres appelées « catholiques » (ou « générales » ou « universelles ») seront divisées dans mon approche. Les trois lettres johanniques ont été traitées aux chapitres 12 à 14, après le chapitre 11 sur l'évangile de Jean. Les quatre autres lettres seront traitées aux chapitres 33 à 36 dans l'ordre suivant : 1 P, Je, Jude, 2 P. Les treize lettres/épîtres qui portent le nom de Paul seront abordées dans un ordre associant le sujet et la chronologie, dans la mesure où elle peut être déterminée. Les chapitres 18 à 24 couvrent le groupe protopaulinien (c'est-à-dire les lettres écrites de manière certaine par Paul) dans l'ordre 1 Th, Ga, Ph, Phm, 1 et 2 Co, Rm[829]. Après le chapitre 25 sur la « pseudépigraphie » et les écrits deutéropauli- niens, les chapitres 26 à 31 couvriront ces derniers (dont la rédaction directe par Paul est douteuse) dans l'ordre 2 Th, Col, Ep, Tt, 1 Tm, 2 Tm. He, qui n'est pas de Paul mais a souvent été considérée comme paulinienne, sera ensuite étudiée au chapitre 32.

Règle générale importante : dans un chapitre, toutes les références bibliques concerneront la lettre examinée dans ce chapitre, sauf mention spéciale. L'exposé commencera généralement par une sous-section sur l'*Arrière-plan,* qui rappellera l'histoire antérieure des rapports entre Paul et la communauté destinataire (ou ce que nous savons de Pierre, Jacques et Jude dans le cas des « lettres catholiques »). Puis l'*Analyse générale du message* résumera les principaux points de la lettre. Comme les lettres diffèrent beaucoup quant au contenu et au ton, l'*Analyse* utilisera des approches diverses [830]. Le nombre et les sujets des sous-sections suivantes (auteur, datation, unité, questions particulières, etc.) seront dictés par le caractère de chaque lettre. La plupart du temps, ces lettres abordaient les besoins et les problèmes des communautés chrétiennes particulières du I^{er} siècle. En conséquence, la sous-section *Questions ouvertes* est particulièrement importante pour les lettres du NT, car c'est là que sera examinée leur signification pour la vie d'aujourd'hui. Je présenterai souvent

des opinions différentes sur un même problème, de manière à ce que le lecteur puisse se faire sa propre opinion, et la *Bibliographie* pourra y aider.

Bibliographie

J.-N. Aletti, « La disposition rhétorique dans les épîtres pauliniennes », *NTS* 38, 1992. J.-N. Aletti, « Paul a-t-il été un écrivain ? », dans *MdB* 123, 1999, 57-60.

H. Conzelmann et A. Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament,* Genève, Labor et Fides, MdB 39, 1999, 74-78 et 253-257.

J. Murphy-O'Connor, *Paul et l'art épistolaire : contexte et structure littéraires,* Paris, Éd. du Cerf, 1994.

C. Salles, « La lettre, expression de la pensée dans le monde gréco-romain », *FV* 4, 1995,3-14.

C. Salles, « l'épistolographie hellénistique et romaine », dans J. Schlosser (éd.), *Paul de Tarse,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 165, 1996, 79-97.

Doty, W. G., *Leiters in Primitive Christianity* (Philadelphia : Fortress, 1973).

Fitzmyer, J. A., « Aramaic Epistolography », in *Studies in Ancient Letter Writing,* ed. J. L. White *(Semeia* 22 ; Chico, CA : Scholars, 1982), 22- 57.

Funk, R. W., « The Apostolic Parousia : Form and Significance », in *Christian History and Interpretation : Studies Presented to John Knox,* eds. W. R. Farmer *et al.* (Cambridge Univ., 1967), 249-68.

Kim, Chan-Hie, *Form and Structure of the Familiär Greek Letter of Recommendation* (SBLDS 4 ; Missoula, MT : Scholars, 1972).

Malherbe, A. J., *Ancient Epistolary Theorists* (SBLRBS 19 ; Atlanta : Scholars, 1988). -, *Moral Exhortation : A Greco-Roman Source Book* (Philadelphia : Westminster, 1986). Mullins, T. Y., « Disclosure : A Literary Form in the New Testament », NovT 7 (1964), 44-50. -, « Formulas in New Testament Epistles », JBL 91 (1972), 380-90.

-, « Greeting as New Testament Form », JBL 87 (1968), 418-26.

-, « Petition as a Literary Form », NovT 5 (1962), 46-54.

-, « Visit Talk in New Testament Letters », CBQ 35 (1973), 350-58.

O'Brien, P. T., *Introductory Thanksgiving in the Letters of Paul* (NovTSup 49 ; Leiden : Brill, 1977).

Puskas, C. B., Jr., *The Letters of Paul : An Introduction* (Collegeville : Liturgical, 1993).
Richards, E. R., *The Secretary in the Letters of Paul* (WUNT 2/42 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1991).
Sanders, J. T., « The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to a Body in the Letters of the Pauline Corpus », JBL 81 (1962), 348-52.
Schubert, P., *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (BZNW 20 ; Berlin : Töpelmann, 1939).
Stirewalt, M. L., Jr., « The Form and Function of the Greek Letter Essay », in TRD 147-71. Thomson, I. H., *Chiasmus in the Pauline Letters* (JSNTSup 111, Sheffield : Academie, 1995). Weima, J.A.D., *Neglected Endings. The Significance ofthe Pauline Letter Closings* (JSNTSup 101 ; Sheffield : JSOT, 1994).
-, « Rhetorical Criticism of the Pauline Epistles since 1975 », CRBS 3 (1995), 219-48.
White, J. L., *The Body ofthe Greek Letter* (SBLDS 2 ; Missoula, MT : Scholars, 1972).
-, *Light from Ancient Letters* (Philadelphia : Fortress, 1986). Textes de lettres à comparer pour l'étude des lettres du NT.
-, « New Testament Epistolary Literature in the Framework of Ancient Epistolography », ANRW H/25.2, 1730-56.

Chapitre 16 : QUESTIONS GÉNÉRALES SUR LA VIE ET LA PENSÉE DE PAUL

TABLEAU 5. Activités de Paul dans les lettres et les Actes

Lettres pauliniennes	Actes
Conversion près de Damas (sous-entendue en Ga 1,17c)	Damas (9,1-22)
Vers l'Arabie (Ga 1,17b)	
Retour à Damas (1,17c) : 3 ans	
Fuite de Damas (2 Co 11,32-33)	Fuite de Damas (9,23-25)
Vers Jérusalem (Ga 1,18-30)	Vers Jérusalem (9, 26-29)
« Les régions de Syrie et de Cilicie » (Ga 1,21-22).	Césarée et Tarse (9,30)
	Antioche (11, 26a)
	(Jérusalem [11,29-30; 12,25])
	Première Mission : Antioche (13, l-4a)
	Séleucie, Salamine, Chypre (13,4b-12)
Églises évangélisées avant Philippes de Macédoine (Ph 4,15)	Galatie du Sud (13,13-14,25)
	Antioche (14,26-28)
«Ensuite, au bout de quatorze ans , je montai de nouveau à Jérusalem » (pour le « concile », Ga 2,1)	Jérusalem (15, 1-12)
Incident d'Antioche (Ga 2,11-14)	Antioche (15, 35) ; Deuxième mission
	Syrie et Cilicie (15,41)
	Galatie du Sud (16,1-5)
La Galatie (1 Co 16, 1) évangélisée pour la première fois (Ga4,13)	Phrygie et Galatie du Nord (16,6)
	Mysie et Troas (16,7-10)
Philippes (1 Th 2,2 [= Macédoine, 2 Co 11,9])	Philippes (16,11-40)
Thessalonique (1 Th 2,2 ; *cf.* 3,6 ; Ph 4,15-16)	Amphipolis, Apollonie, Thessalonique (17,1-9)
	Bérée(17,10-14)
Athènes (1 Th 3,1 ; *çf.* 2,17-18)	Athènes (17,15-34)
Corinthe évangélisée (c/ 1 Co 1,19 ; 11,7-9)	Corinthe pour 18 mois (18,1 -18a)
Timothée arrive à Corinthe (1 Th 3, 6),	Silas et Timothée arrivent de Macédoine (18,5)
	probablement accompagné de Sylvain (1 Th 1,1)
	Paul part pour Cenchrées (18,18b)
	Il quitte Priscille et Aquilas à Éphèse (18, 19-21)
Apollos (à Éphèse) pressé par Paul d'aller (1 Co 16,12)	Apollos envoyé en Achaïe par Priscille et Aquilas à Corinthe (18,17)
	Paul à Césarée Maritime (18,22a)
	Paul à Jérusalem (18,22b)

À Antioche pour un certain temps (18,22c)
Galatie du Nord, deuxième visite (Ga 4,13) Troisième mission : Galatie du Nord et Phrygie (18,23)
Éphèse (1 Co 16,1-8) Éphèse pour 3 ans ou 2 ans 3 mois (19,1-40,1 ; *çf.* 20,31)
Visite de Chloé, Stéphanas et autres à Paul
à Éphèse (1 Co 1, 11 ; 16,17),
apportant une lettre (7,1)
Paul emprisonné (? *çf.* 1 Co 15,32 ; 2 Co 1,8)
Timothée envoyé à Corinthe (1 Co 4,17 ; 16,10)
Deuxième visite «pénible» de Paul à Corinthe (2 Co 13, 2);
retour à Éphèse
Tite envoyé à Corinthe avec une lettre
«écrite dans les larmes » (2 Co 2,13)
(Projets de Paul de visiter la Macédoine, (Projets de visites de Paul en Macédoine,
Corinthe et Jérusalem/ Achaie, à Jérusalem,
Judée, 1 Co 16,3-8 ; *çf.* 2 Co 1,15-16) Rome, 19,21)
Ministère à Troas (2 Co 2,12)
Vers la Macédoine (2 Co 2,13 ; 7, 5 ; 9,2b-4) Macédoine (20,1b)
arrivée de Tite (2Co7,6)
Tite envoyé en avant à Corinthe (2 Co 7, 16-17
avec une partie de 2 Co
Illyrie (Rm 15,19)?
Achaïe (Rm 15,26; 16,1) ; troisième visite 3 mois en Grèce (Achaïe) (20,2-3)
de Paul à Corinthe (2 Co 13,1)
Paul part vers la Syrie (20,3), mais passe par la
Macédoine et Philippes (20,3b-6a)
Troas (20,6b-12)
Milet(20; 15c-38)
Tyr, Ptolémaïs, Césarée (21,7-14)
(Projets de visites à Jérusalem, Rome Jérusalem (21,15-23, 30)
, Espagne [Rm 15,22-27]) Césarée (23,31-26,32)
Voyage à Rome (27,1-28,14)
Rome (28,15-31)

Paul est, après Jésus, le personnage le plus influent de l'histoire du christianisme. Si tous les auteurs du NT élaborent les conséquences des paroles et des actes de Jésus pour des communautés particulières de croyants, Paul est celui qui, dans ses nombreuses lettres, le fait sur la plus grande échelle. Cette amplitude, la profondeur de sa pensée et son engagement passionné font que, depuis que ses lettres sont entrées dans le NT, nul chrétien n'a pu demeurer étranger à ce qu'il a écrit. Qu'ils connaissent peu ou prou les ouvrages de Paul, tous les chrétiens, par l'enseignement qu'ils ont reçu en matière de doctrine et de piété, sont

devenus des enfants de Paul dans la foi. Un chapitre général consacré à ce que nous savons de la vie de Paul, et à quelques-uns des principaux aspects de sa pensée, est donc essentiel à toute introduction au NT.

La vie de Paul

Nous disposons de deux sources : les détails biographiques de ses propres lettres et les récits de sa vie dans les Actes (à partir de 7, 58). Il y a trois façons d'envisager le lien entre ces sources :

a) Une confiance pratiquement totale dans le livre des Actes. Les biographies traditionnelles de Paul sont principalement guidées par les Actes, et elles insèrent l'information des lettres dans le cadre des Actes.

b) Une grande méfiance envers le livre des Actes. Aussi, par réaction, et en raison d'un certain scepticisme sur la valeur historique des Actes, ce que dit ce livre à propos de Paul a été mis en question. Certains spécialistes ont même entièrement ou très largement établi la vie de Paul en laissant de côté les informations des Actes, ou les ont corrigées radicalement en majorant les différences, dont ils faisaient des contradictions, entre les Actes et les lettres (par exemple Becker, Knox, Jewett, Lüdemann).

c) Les tenants d'une position intermédiaire utilisent les lettres de Paul comme source principale et la complètent prudemment avec les Actes[831], peu pressés de déclarer contradictoires les différences apparentes. Ce sont les conclusions de cette troisième position qui seront présentées ici ; les lecteurs peuvent se reporter à l'étude des Actes au chapitre 10, en particulier quant à savoir si un compagnon de Paul peut en être l'auteur (p. 363-368).

Il ne fait aucun doute que les Actes proposent une interprétation théologique de Paul, en adaptant son rôle pour le faire entrer dans une vision globale de l'extension du christianisme « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1, 18). En outre, l'auteur peut n'avoir qu'une vision très sommaire de pans entiers de la carrière de Paul, aussi aura-t-il télescopé et condensé des événements complexes. Néanmoins, il y a tout simplement trop de correspondances entre les Actes et les notations autobiographiques des épîtres de Paul pour que l'on néglige l'information des Actes : l'auteur a eu connaissance d'un grand nombre de faits concernant Paul. Pour

l'apprécier, voir le tableau 5 ci-dessus[832]. Examinons ce que l'on peut établir de la vie de Paul à partir d'un usage critique des deux sources.

Naissance et éducation

Paul est probablement né vers les années 5 à 10, sous le règne de l'empereur Auguste. Ac 7, 58 le présente comme un jeune homme lors de la lapidation d'Étienne, et Phm 9 (écrit après 55) comme un « vieil homme[833] ». À cette époque, les juifs, surtout dans la diaspora (c'est-à-dire en dehors de Palestine), avaient souvent deux noms, l'un grec ou romain, l'autre sémitique. « Paul » (Paulus) était un nom de famille romain bien connu. L'apôtre se disant lui-même de la tribu de Benjamin (Rm 11, 1 ; Ph 3, 5), il n'y a pas de raison de contester Ac, qui lui donne le nom juif de « Saul »[834] (d'après le premier roi d'Israël, un Benjaminite).

Paul ne nous dit jamais où il est né ; mais l'information d'Ac selon laquelle il était citoyen de Tarse, prospère capitale de la Cilicie (22, 3 ; 21, 39 : « une ville qui n'est pas sans renom »), est parfaitement plausible. Tarse avait une colonie juive considérable ; et de son propre aveu, dans ses premières années de chrétien, Paul se hâta d'aller en Cilicie (Ga 1, 21). Ac 16, 37-38 et 22, 25-29 identifient Paul comme citoyen romain de naissance[835]. Certains ont suggéré que les habitants de Tarse avaient reçu ce privilège, mais Paul peut avoir obtenu la citoyenneté par sa famille plutôt que grâce au statut des juifs de Tarse. Selon la majorité des spécialistes, on peut penser que Paul fut élevé et éduqué à Tarse. Il écrivait un bon grec, possédait la technique de base de la rhétorique hellénistique, citait les Écritures en grec, et connaissait les livres deutérocanoniques composés ou conservés en grec. Tarse était renommée pour sa culture et ses excellentes écoles ; et bien que ces structures aient été païennes, une formation de base en écriture, rhétorique et dialectique était sans doute accessible aux jeunes juifs pour leur permettre de rivaliser avec leurs concitoyens. Peut-être est-ce là aussi que Paul apprit le métier que Ac 18, 3 définit comme « fabricant de tentes[836] ». Subvenir à ses besoins par son travail, même si c'était là un fardeau assumé pour l'Évangile, sera pour Paul un point d'honneur dans ses voyages missionnaires, car cela signifiait qu'il n'avait pas à demander d'argent à ceux qu'il évangélisait (1 Th 2, 9 ; 1 Co 9, 14-15 ; 2 Co 11, 9)[837]. Comme travailleur manuel il appartenait aux classes inférieures, mais à un

degré au-dessus de celui qui était devenu citoyen par affranchissement de l'esclavage.

Dans quelle mesure cette éducation dans la diaspora (îlots de juifs hors de Palestine) influença-t-elle Paul, en dehors évidemment de la langue et de la technique rhétorique ? L'acculturation des juifs à la langue et à l'éducation pouvait conduire à des degrés divers d'adaptation et même d'assimilation, de sorte qu'il est impossible de porter une appréciation universelle[838]. Il ne put ignorer la religion des « gentils » au milieu desquels il vivait, par exemple il dut avoir quelque connaissance, probablement partiale et négative, des mythes païens et des fêtes religieuses civiques gréco-romaines. Comme nous le verrons en étudiant ses lettres, l'idée qu'il ait pu emprunter beaucoup aux religions à mystères (p. 125 ci-dessus) est exagérée ; mais même les non-initiés pouvaient avoir souvent une idée générale de leurs conceptions et de leurs thèmes. Il y a de bonnes chances pour que l'éducation de Paul lui ait apporté une certaine familiarité avec les positions morales ou éthiques des stoïciens, des cyniques et des épicuriens. À un niveau plus banal, Paul a dû savoir comment vivaient et travaillaient les « gentils », de sorte que plus tard il n'arriva pas chez eux totalement étranger à leurs soucis, leurs aspirations, leurs problèmes familiaux, etc. Comme nous le voyons dans ses lettres, Paul comprit le rôle essentiel de la maisonnée dans la culture gréco-romaine où vivaient ses interlocuteurs.

Il y a cependant une autre face à l'éducation de Paul, car il faut bien expliquer sa vaste connaissance du judaïsme et des Écritures juives. Quand, en Ac 22, 3, Paul dit qu'il a été élevé à Jérusalem et formé aux pieds de Gamaliel I^{er} l'Ancien, qui œuvra à Jérusalem d'environ 20 à 50, cela mérite explication. Les lettres ne laissent nulle part supposer que Paul ait vu Jésus durant son ministère public ou lors de la crucifixion[839], et cela jette implicitement un doute sur sa présence continue à Jérusalem dans les années 26-30/33. Pourtant il se décrit lui-même comme un Hébreu et un pharisien (Ph 3, 5 ; 2 Co 11, 22). Cela est cohérent avec Ac 23, 6, qui décrit Paul comme fils d'un pharisien, et 26, 4-5, qui suggère que Paul était un pharisien dès sa jeunesse. Paul nous dit ses « progrès dans le judaïsme, où je surpassais bien des compatriotes de mon âge, en partisan acharné des traditions de mes pères » (Ga 1, 14). Les maîtres pharisiens ne devaient pas être si nombreux hors de Palestine. Paul connaissait aussi très probablement

l'hébreu (ou l'araméen, ou les deux : Ac 21, 40 ; 22, 2 ; 26, 14). Si l'on rassemble toutes ces informations, on voit pointer la possibilité qu'au début des années 30 (avant la mort d'Étienne) Paul, qui avait alors une vingtaine d'années et avait déjà reçu un solide enseignement juif à Tarse, soit venu à Jérusalem étudier la Loi[840] - chose que Ac 22, 3 aurait simplifiée, romancée et exagérée. En tout cas, c'est un homme qui connaissait bien ces deux mondes qui, à un moment déterminant de sa vie, deviendra « serviteur du Christ Jésus ».

Foi en Jésus et conséquences immédiates

Paul déclare qu'il a persécuté violemment l'Église de Dieu et tenté de la détruire (Ga 1, 13 ; 1 Co 15, 9 ; Ph 3, 6). On peut entendre cela à propos de sa participation à la persécution des chrétiens de Jérusalem et des environs, comme l'affirment Ac 8, 3 ; 9, 1-2 ; 22, 3-5. 19 ; 26, 9-11 - voir 1 Th 2, 14, qui indique que les Églises de Dieu en Judée avaient été persécutées. (Ga 1, 22, où il nous dit que, trois ans après son adhésion au Christ, il était encore personnellement inconnu des Églises de Judée, ne contredit pas son rôle dans cette persécution - son comportement hostile peut avoir été connu par ouï-dire de beaucoup de disciples de Jésus qui ne l'avaient jamais vu [comme dans Ac 9, 13].) Pourquoi Paul persécuta-t-il les disciples de Jésus ? E. P. Sanders *(Paul,* 1991, 8-9) soutient que la persécution était due à son zèle et non au fait qu'il était un pharisien observant. En reliant les clauses de Ph 3, 5-6, « quant à la Loi, un pharisien ; quant au zèle, un persécuteur de l'Église ; quant à la justice que peut donner la Loi, un homme irréprochable », d'autres avancent que, pour Paul, les disciples de Jésus proclamaient un message contraire à l'interprétation pharisienne de la Loi. De façon plus précise, l'hostilité de Paul envers ces gens était-elle liée au fait qu'ils confessaient comme Messie accepté par Dieu un homme condamné par les autorités juives pour blasphème ? Ac 26, 9 rapporte que, avant sa conversion, Paul avait beaucoup fait « pour combattre le nom de Jésus le Nazôréen ». Aux yeux de Paul, les disciples de Jésus blasphémaient-ils contre Moïse en changeant des coutumes imposées par la Loi, et en préconisant la destruction du sanctuaire du Temple (ce sont les charges contre Étienne : Ac 6, 11-14 ; 8, 1)?

Après une période de persécution, selon Gai, 13-17 et Ac 9, 1-9, Paul reçut une révélation divine dans laquelle il rencontra Jésus, et après laquelle il demeura à Damas. Ce récit laisse en suspens beaucoup de questions. En 1 Co 9, 1 Paul dit qu'il *vit* Jésus (également 15, 8) ; mais cela ne figure dans aucun des trois récits de l'expérience dans les Actes[841] (voir cependant 9, 27), où il voit la lumière. Pour Luc, cette apparition céleste était-elle d'un niveau inférieur à celui des apparitions terrestres du Seigneur ressuscité aux Douze ? Pour Paul, l'apparition du Seigneur ressuscité fut un facteur essentiel qui fit de lui un apôtre ; mais certains doutent qu'il ait été un apôtre aux yeux de Luc (p. 339, 365 ci-dessus).

Théologiquement, la rencontre avec le Seigneur ressuscité révéla à Paul que le scandale de la croix n'était pas la fin de l'histoire de Jésus. Dans Ac 26, 17, Jésus déclare qu'il a envoyé Paul aux « gentils », et dans Ga 1, 16, Paul dit qu'il a plu à Dieu de « révéler en moi son Fils pour que je l'annonce parmi les païens ». Cela signifie-t-il que dès le premier moment de sa conversion Paul fut conscient de sa mission chez les « gentils » [842] ? Ou bien, dans une réflexion postérieure, après qu'il eut trouvé les « gentils » très accueillants à son Evangile (lequel n'insistait pas sur la nécessité de la circoncision et du respect des œuvres de la Loi pour mériter l'invitation chrétienne), Paul relia-t-il son appel aux « gentils » à son propre appel par le Christ, immérité, alors qu'il persécutait l'Église ? Cette dernière hypothèse correspond mieux au témoignage des Actes (13, 46-47 ; 17, 4 ; 18, 6).

Je vais devoir maintenant proposer des dates pour la vie de Paul après sa conversion. Des chronologies concurrentes ont été proposées par les spécialistes, et au tableau 6 j'en présente deux modèles. L'un peut être appelé « traditionnel » : il est encore suivi par la majorité ; l'autre, que j'appelle « révisionniste[843] », a un groupe de partisans plus restreint, mais militant. Comme je l'indique à la fin du tableau, nombre des datations attribuées dépendent des différences sur la date de la crucifixion de Jésus et la crédibilité des données du livre des Actes. (Il est rare qu'une différence chronologique ait une importance théologique pour la lecture des lettres de Paul.) Dans la discussion à venir, je suivrai la chronologie traditionnelle, à la fois parce que c'est celle que les lecteurs rencontreront le plus souvent et parce qu'elle me paraît raisonnable.

Quand la conversion de Paul eut-elle lieu? Ac7,58;8, 1 ; 9, 1 associent l'activité persécutrice de Paul aux suites du martyre d'Étienne. Ga 1, 17-18 semble indiquer un intervalle de trois ans entre la conversion de Paul et son voyage à Jérusalem (c'est-à-dire le laps de temps durant lequel il était en Arabie [844] et à Damas) ; 2 Co 11, 32-33 rapporte sa fuite de Damas lorsque le roi Arétas tenta de s'emparer de lui[845]. Le roi nabatéen Arétas avait reçu de l'empereur Caligula (37-41) le pouvoir sur Damas ; aussi beaucoup situent-ils la conversion de Paul vers 36, et sa fuite de Damas pour Jérusalem vers 39.

Selon Ga 1, 18-19, à Jérusalem Paul rendit visite à Pierre et parla avec lui, et il rencontra Jacques le frère du Seigneur (mais aucun des autres apôtres[846]). Dans ses lettres Paul mentionnera quelquefois ce qu'il reçut *de la tradition* sur Jésus (1 Co 11, 23 ; 15, 3), et on a suggéré que c'est durant cette période qu'il apprit tout ou partie de cette tradition. Le séjour à Jérusalem fut bref (Ga 1, 18 ; Ac 22, 18), puis Paul partit pour Tarse en Cilicie (Ac 9, 30)[847]. La durée de son séjour est mal connue, mais il peut s'agir de plusieurs années.

Enfin Antioche de Syrie (la troisième ville de l'empire romain, après Rome et Alexandrie) joua un grand rôle dans la vie de Paul. Ac 11, 25-26 nous dit que Barnabé partit chercher Paul à Tarse et l'amena à Antioche en raison de la possibilité qu'elle offrait d'étendre le christianisme aux « gentils ». Paul est supposé y avoir passé un an avant d'être envoyé à Jérusalem porter des secours à l'occasion d'une famine (11, 26-30). Il y eut en effet une famine dans la région de la Méditerranée orientale durant le règne de l'empereur Claude, probablement vers 45, mais cette visite à Jérusalem est très difficile à concilier avec la déclaration de Paul selon laquelle il se rendit pour la deuxième fois à Jérusalem quatorze ans plus tard (Ga 2, 1 ; après sa première visite ou, plus probablement, après sa conversion ?). En tout cas, c'est Antioche, et pas Jérusalem, qui devait être la base de l'activité missionnaire de Paul. L'Oronte offrait à Antioche un accès à un port sur la Méditerranée, et c'est par cette mer que Paul allait se mettre en route pour annoncer Jésus au vaste monde.

TABLEAU 6 : Chronologie paulinienne

Traditionnelle	Événements	Révisée
36	Conversion au Christ	*30/34*
39	Visite à Jérusalem après Damas	*33/37*
40-44	En Cilicie	*après 37*
44-45	À Antioche	
46-49	(Premier) voyage missionnaire, d'Antioche à Chypre et au sud de l'Asie Mineure, retour à Antioche	*après 37*
ci-dessous	*(Deuxième) voyage missionnaire, à partir d'Antioche, par le sud de l'Asie Mineure, en Galatie du N, Macédoine, Corintthe (1 Th), retour à Jérusalem et Antioche*	*39-41/43* (41-43)
49	Assemblée de Jérusalem	*47/51*
50-52	(Deuxième) voyage missionnaire, d'Antioche, par le sud de l'Asie Mineure,	ci-dessus
(51-52)	en Galatie du N, Macédoine, Corinthe (1 Th), retour à Jérusalem et Antioche	
54-58	(Troisième) voyage missionnaire, d'Antioche par la Galatie du N à Éphèse	*nondistingué du second*
(54-57)	séjour de 3 ans - emprisonné ? (Ga, Ph, Phm, 1 Co)	(48-55)
(été 57)	Paul, par la Macédoine, va à Corinthe (2 Co, Ga ?) hiver à Corinthe (Rm),	(après 54)
(57-58)	retour à Jérusalem	
58-60	Arrêté à Jérusalem ; emprisonné 2 ans à Césarée (Ph ?)	52-55 *ou* *56-58*
-61	Envoyé à Rome ; long voyage par mer	
61-63	Prisonnier à Rome pour 2 ans (Ph ? Phm ?)	
après l'été 64	Mort à Rome sous Néron	

Premier voyage missionnaire ; l'assemblée de Jérusalem ; les suites à Antioche

L'une des principales objections à l'utilisation des Actes comme guide pour la vie de Paul vient de ce que dans ses lettres il ne manifeste aucune conscience de voyages missionnaires numérotés (trois). On a fait observer avec malice que si l'on demandait au Paul des lettres : « Dans quel voyage missionnaire êtes-vous en ce moment ? » il ne comprendrait rien à la question. Mais dans une certaine mesure on pourrait en dire autant du Paul des Actes, qui ne parle jamais explicitement de trois voyages missionnaires [848]. En réalité, le livre des Actes indique que Paul demeura à Corinthe un an et demi, et trois ans à Éphèse, et qu'il ne voyagea donc pas au sens ordinaire du mot. *Les trois voyages ne sont donc qu 'une classification commode élaborée par ceux qui étudient les Actes, et j'en userai en ce sens.* Selon Ac 13, 3-14. 28 un voyage missionnaire au départ d'Antioche de Syrie emmena Barnabé, Paul et Jean-Marc par mer jusqu'à Chypre, puis en Asie Mineure, dans les villes de Pergé et (après le départ de Jean-Marc) d'Antioche de Pisidie, Iconium, Lystres et Derbé, avant que Paul et Barnabé ne retournent à Antioche de Syrie (vers 49). Devant l'opposition rencontrée dans les synagogues, Paul s'adresse aux « gentils » qui font bon accueil à l'Évangile[849]. Dans ses lettres incontestées Paul ne mentionne pas un tel voyage. Pourtant en Ga 2, 1-3 il rappelle qu'il a prêché aux « gentils » avant l'assemblée de Jérusalem de 49 (dont nous parlerons au paragraphe suivant), et en 2 Co 11, 25 il dit avoir été lapidé (quand il était à Lystres en Ac 14, 19 - voir aussi la n. 16 ci-dessus et les noms de lieux en 2 Tm 3, 11).

Selon Ac 10, 44-48 ; 11, 20-21, d'autres avant Paul avaient fait des convertis parmi les « gentils » (apparemment en n'insistant pas sur la circoncision), mais dans des conditions où, semble-t-il, ces « gentils » pouvaient être intégrés dans des communautés judéo-chrétiennes. L'innovation de Paul semble avoir été de former des communautés entières de chrétiens issus de la gentilité, ayant peu ou pas d'attachement au judaïsme. Qu'est-ce que cela présageait pour l'avenir du christianisme ? Après le retour de Paul (et de Bamabé) à Antioche, une assemblée se tint à Jérusalem vers 49 pour répondre à cette question (Ac 15, 1-29 et Ga 2, 1-10). Bien qu'il y ait des différences entre les deux récits, ils s'accordent sur le fait que Paul, Jacques (frère du Seigneur) et Pierre (Céphas) y étaient

impliqués, et qu'un groupe opposé à Paul insistait pour que les « gentils » soient circoncis. Les Actes rapportent les discours qui mettent en valeur les raisons avancées par Pierre et Jacques pour conclure avec Paul qu'il ne fallait pas exiger la circoncision[850]. Ga 2, 9 rapporte que les apôtres reconnurent la grâce et l'apostolat départis à Paul et lui tendirent la main en signe de communion.

La décision d'accepter les « gentils » sans circoncision ne régla pas tous les problèmes. Les « gentils » étaient-ils soumis à d'autres normes de la Loi de Moïse, en particulier les lois de pureté concernant la nourriture ? Quelle était la relation entre les judéo-chrétiens qui observaient ces lois et les chrétiens issus de la gentilité qui ne le faisaient pas ? Ac 15, 30 et Ga 2, 11. 13 affirment tous deux qu'après la rencontre de Jérusalem Paul et Bamabé retournèrent à Antioche. Là, selon Ga 2, 12-14, survint une grande dispute : Pierre, qui avait mangé avec les « gentils », se déroba quand des envoyés de Jacques s'y opposèrent. Pour Paul, cette tentative pour contraindre les « gentils » à vivre comme les juifs violait la vérité de l'Évangile ! Les Actes ne nous disent rien d'une telle dispute, mais évoquent une lettre (conforme aux vœux de Jacques : 15, 20) de Jérusalem à Antioche, ordonnant qu'en Syrie et en Cilicie les « gentils » observent les lois juives de pureté, notamment quant à la nourriture[851]. Ga 2, 13 rapporte qu'à Antioche Bamabé lui-même se laissa entraîner par les hommes de Jacques, et Ac 15, 36-40 indique que Paul et Barnabé finirent par se séparer, Paul quittant Antioche avec Silas immédiatement après. Apparemment donc, Paul perdit la bataille des lois alimentaires à Antioche : cela peut expliquer pourquoi Antioche ne figure plus ensuite comme base de l'activité missionnaire de Paul[852]. Dans ses voyages il sera désormais beaucoup plus seul.

Deuxième et troisième voyage missionnaire

Bien que, comme nous l'avons expliqué plus haut, cette division des voyages soit habituelle chez les biblistes, l'activité missionnaire décrite en Ac 15,40-21, 15 peut être considérée dans son ensemble comme l'illustration par Luc de la vaste entreprise de Paul, après que la décision de Jérusalem eut ouvert le monde des « gentils » à la foi en Jésus sans la circoncision (50-58).

Dans la première partie de cette entreprise (50-52 ; le « deuxième voyage » : 15, 40-18, 22), le livre des Actes rapporte que Paul retourna dans des lieux de l'Asie Mineure méridionale qu'il avait évangélisés lors du premier voyage. Puis il se dirigea vers le nord (pour la première fois) en Galatie et en Phrygie ; de Troas il fit voile vers la Macédoine (Europe), poussé par l'inspiration divine[853]. Là, sa route le mena à Philippes, Thessalonique, Bérée, Athènes et Corinthe. Des lettres du NT portant le nom de Paul seront adressées à trois de ces cinq villes. La première lettre de Paul que nous ayons conservée, **1 Thessaloniciens,** fut écrite de Corinthe, Paul exprimant sa sollicitude pour une Église qu'il avait récemment évangélisée (50-51). Le séjour de dix-huit mois de Paul à Corinthe était jusque-là le plus long auprès d'une Église qu'il avait fondée[854] ; curieusement, il devait y laisser une communauté qui serait troublée par plus de problèmes que toutes celles auxquelles il écrirait. Aquilas et Priscille (Prisca), qu'il avait rencontrés à Corinthe[855] et qui feraient voile avec lui vers Éphèse, devinrent à jamais ses amis et collaborateurs, à Éphèse comme à Rome. Le fait qu'à Corinthe Paul ait été amené devant Gallion, proconsul d'Achaïe (Ac 18, 12) a été utilisé comme un élément capital de la chronologie paulinienne, car une inscription *(NJBC* 79, 9) situe Gallion comme proconsul de Corinthe dans la douzième année de Claude (41-54), qui commence le 25 janvier 52. Gallion semble avoir quitté Corinthe à la fin de 52 [856]. Ces données permettent sans doute de dater le séjour de Paul à Corinthe durant les années 50/51-52. En Ac 18, 18b-22, Paul part de Cenchrées, le port de Corinthe, touche Éphèse et Césarée (sur la côte palestinienne), puis va saluer l'Église (de Jérusalem).

Dans la deuxième partie de la grande entreprise missionnaire de Paul (53/54-58 ; le « troisième voyage » ; Ac 18, 23-21, 15), après avoir passé « un certain temps » à Antioche de Syrie, il alla une fois de plus par la Galatie et la Phrygie vers Éphèse[857], la plus importante ville romaine de la province d'Asie, où il resta trois ans (de 54 au printemps 57 : Ac 20, 31 ; *cf.* 19, 8.10 ; 1 Co 16, 8). Au nombre des événements rapportés par Ac 19, 1-20, 1, figure la lutte de Paul contre les sept fils d'un grand prêtre juif qui étaient exorcistes, et l'émeute des orfèvres, dévots de 1' « Artémis des Éphésiens » [858], qui le contraignit au départ. Dans ses lettres, Paul ne parle jamais explicitement de ces événements d'Éphèse ; il semble cependant faire

allusion au dernier dans la liste des épreuves de 2 Co 11, 23-26 : « La tribulation qui nous est survenue en Asie » (2 Co 1, 8), ou encore : « J'ai livré combat contre les bêtes à Éphèse » (1 Co 15, 32 ; également 16, 8-9 : « Les adversaires sont nombreux »). Ces allusions aux épreuves de Paul rendent possible une incarcération de l'apôtre à Éphèse, bien que les Actes n'en parlent pas. Cette question est importante, car beaucoup suggèrent que Paul envoya d'Éphèse les lettres aux **Philippiens** et à **Philémon,** toutes deux écrites en prison. On accepte plus généralement que, d'Éphèse, Paul ait écrit la lettre aux **Galates,** où il exprime sa préoccupation et son angoisse devant ce qui s'y était passé dans les quatre ou cinq années qui avaient suivi ses efforts d'évangélisation en Galatie du Nord, autour de l'an 50. Vers la fin du séjour de Paul à Éphèse, des troubles dans l'Église de Corinthe furent portés à son attention ; et une partie de sa correspondance corinthienne fut écrite à cette époque **(1 Corinthiens** [16, 8] ; et une lettre pleine de larmes [2 Co 2, 3-4 : per due?]), après une visite pénible (2 Co 2, 1). Le livre des Actes passe totalement sous silence les relations difficiles de Paul avec Corinthe.

Quelque temps après la Pentecôte (fin du printemps) 57, Paul quitta Éphèse pour Troas, plus au nord sur la rive asiatique de la mer Égée ; mais n'y trouvant pas Tite, qu'il avait envoyé à Corinthe pour régler les différends, il passa en Europe, en Macédoine (Philippes ? 2 Co 2, 12-13), où il rencontra Tite apportant la bonne nouvelle d'une réconciliation. Paul écrivit alors (peut-être en deux étapes) ce qui est aujourd'hui **2 Corinthiens.** Finalement il alla en Achaïe et à Corinthe, où il passa les trois mois d'hiver (57/58). Paul y rassembla les fonds d'une collecte pour les chrétiens de Jérusalem, dons reçus des diverses Églises qu'il avait évangélisées ; il devait les apporter à Jérusalem lors d'un voyage qu'il avait projeté. A Corinthe, Paul composa aussi **Romains,** informant les maisons-églises de la capitale de l'empire qu'il se proposait de leur rendre visite durant un voyage en Espagne, dès qu'il en aurait terminé avec la collecte de Jérusalem (15, 24-26). Dans cette lettre il cherche manifestement à se faire bien voir, comme si les Romains avaient entendu dire à son sujet des choses désagréables.

Selon Ac 20, 2-17 (été 58) Paul partit de Corinthe pour Jérusalem par la Macédoine et passa Pâques à Philippes. Il s'embarqua ensuite pour Troas et de là descendit la côte jusqu'à Milet où il fit un discours d'adieu aux

anciens d'Éphèse venus le rencontrer (20, 17-38)[859]. À Milet, et de nouveau à Tyr et à Césarée quand il atteignit la côte palestinienne, Paul fit part du pressentiment de son emprisonnement et de sa mort à la fin de ce voyage. Cela est, d'une certaine manière, confirmé en Rm 15, 30-31 quand il demande que l'on prie « afin que j'échappe aux incrédules de Judée ».

Arrestation de Paul à Jérusalem ; prison à Césarée ; transfert à Rome ; mort de Paul

La plus grande partie de la dernière demi-douzaine d'années de la vie de Paul (vers 58-64) est racontée en Ac 21, 15-28, 31 ; ces années furent marquées par la souffrance, quatre d'entre elles par l'emprisonnement. (Ceux qui n'attribuent pas **Philippiens et Philémon** à l'éventuel emprisonnement à Éphèse, les attribuent à l'emprisonnement à Césarée ou à Rome, donc à une date plus tardive. A part cela, cette période de la vie de Paul ne peut être confirmée par les lettres pauliniennes.) Ac 24,17 atteste, en passant, que Paul apporta à Jérusalem le montant de la collecte. Une rencontre, assez tendue sous le masque de la politesse, eut lieu entre Paul et Jacques (frère du Seigneur et chef des chrétiens de Jérusalem), dans laquelle il fut demandé à Paul de se comporter en juif pieux et pratiquant pendant son séjour à Jérusalem (21, 17-25). Mais sa présence dans la cour du Temple causa une émeute : le tribun romain dut intervenir pour le sauver, et Paul obtint de lui la permission d'adresser au peuple un long discours d'autojustification en langue hébraïque (araméen ? 21, 26-22, 30). Finalement, Paul comparut devant le Sanhédrin où il trouva le moyen de créer une dispute entre ses juges pharisiens et sadducéens, amenant le tribun à le transférer à Césarée pour y être jugé par le gouverneur romain Félix, devant qui il se défendit à nouveau (23, 1-24, 1). Cependant, Félix, dans l'espoir d'un pot-de-vin, différa le jugement et garda Paul en prison pendant deux ans (24, 22-27). Avec l'avènement de Festus, nouveau procurateur, les chefs des juifs continuant de le charger, la cause de Paul fut à nouveau évoquée (25, 1-26, 32). Lors d'un procès devant Festus, Paul soutint qu'il n'avait commis aucun crime contre la Loi juive ni contre César. Le procurateur invita le roi Hérode Agrippa II à entendre sa défense ; et bien qu'aucun des deux dirigeants n'ait jugé Paul coupable, il fut envoyé à Rome, prisonnier, parce qu'il en avait appelé à César.

Le périlleux voyage maritime de Paul (fin 60 début 61) est décrit avec beaucoup de brio en Ac 27, 1-28, 14[860]. Tempêtes, naufrage, un hiver à Malte, culminent dans ces mots (théologiquement importants pour les Actes : p. 356 ci-dessus) : « Et c'est ainsi que nous arrivâmes à Rome. » Les Actes nous disent que Paul passa deux ans à Rome en résidence surveillée, libre de prêcher à ceux qui venaient à lui. Dans la conclusion du récit des Actes, 28, 26-28 (vers 63), Paul déclare que les juifs n'entendront jamais, alors que les « gentils », « eux, au moins, ils écouteront » : cela ne correspond guère au sentiment exprimé par Paul en Rm 11, 25-26 (peut-être la dernière des lettres incontestées de Paul) : quand les « gentils » seront entrés, « tout Israël sera sauvé. » Ni les lettres ni les Actes ne nous parlent de sa mort ; mais une solide tradition veut qu'il ait été martyrisé sous Néron *(HE* 2, 25, 4-8), soit à peu près en même temps que Pierre (64), soit un peu plus tard (67). La tradition situe l'ensevelissement de Paul sur la via Ostiensis, en un lieu commémoré par la basilique Saint-Paul-hors-les-Murs.

Problèmes non résolus

Si l'on peut se fier au livre des Actes sur la durée de la résidence surveillée de Paul à Rome (deux ans), y eut-il d'autres voyages entre 63 et le moment de sa mort (64 ou 67) ? Suivit-il son intention d'aller en Espagne ? Luc évoque-t-il cela quand en Ac 1, 8 il fait dire à Jésus : « Vous serez mes témoins jusqu'aux extrémités de la terre[861] » ? Moins de trente ans après la mort de Paul, *1 Clément* 5, 7 rapporte que Paul « voyagea vers l'extrême Ouest », avant de porter témoignage devant les autorités et de mourir. En présentant les Actes, le *Canon de Muratori* (vers 180 ?) fait référence à un récit du départ de Paul de Rome vers l'Espagne.

Et surtout, que faut-il penser de l'information géographique des lettres pastorales selon lesquelles Paul, avant sa mort, visita à nouveau Éphèse, la Macédoine (d'où il écrit 1 Tm [1, 5] à Éphèse), et la Grèce (avec le projet de passer l'hiver à Nicopolis [Tt 3, 12]) ? 2 Tm 3, 13 suggère un départ non prévu de Troas (parce qu'il fut arrêté?), et 1, 8.16-17 le voient prisonnier à Rome. Si les Pastorales ont été écrites par Paul, cette information sur une « deuxième carrière » après celle décrite dans les Actes devrait être considérée comme historique. Si elles ont été écrites par un disciple de Paul, elle pourrait encore être historique (et faire appel à un itinéraire paulinien authentique) ; ou alors elle constituerait un cadre imaginaire pour

les lettres (ce qui suppose l'ignorance des Actes ; voir n. 28 ci-dessus). Nous verrons au début du chapitre 31 comment évaluer tout cela.

La théologie de Paul

La théologie paulinienne est un vaste sujet, auquel de nombreux ouvrages ont été consacrés, comme on pourra le voir dans la bibliographie à la fin de ce chapitre. Même un simple aperçu dépasserait les limites de cet ouvrage. Toutefois, il peut être utile et fructueux d'énumérer quelques interrogations qui aideront à s'orienter parmi certaines grandes questions de la pensée de Paul, afin que les lecteurs puissent y réfléchir en étudiant chacune des lettres[862].

L Paul était-il cohérent ?

Que nous traitions de lettres entières (deutéropauliniennes) ou de parties de lettres (par exemple Rm 9-11), juger de ce qui est ou n'est pas paulinien est dans une certaine mesure fondé sur la conformité avec le reste de la pensée paulinienne. À quel point Paul était-il cohérent[863] ? La prudence est requise. Si l'on isole les lettres généralement acceptées pour authentiques (1 Th, 1 et 2 Co, Ga, Rm, Ph, Phm), celles-ci ne nous donnent certainement pas la totalité de la théologie de Paul. Aussi, lorsqu'on rencontre une idée nouvelle, par exemple celle de la structure ecclésiale détaillée dans les Pastorales, il est facile d'affirmer d'emblée qu'elle n'est pas de Paul. Il faudrait prouver que cette idée nouvelle est inconciliable avec la pensée paulinienne. Mais ce critère présuppose que Paul ne pouvait pas changer d'idée ou ne le voulait pas (sur des bases théologiques, et pas seulement par entêtement personnel). Il dit en Ga 1, 8 : « Eh bien ! si nous-même, si un ange venu du ciel vous annonçait un évangile différent de celui que nous avons prêché, qu'il soit anathème ! » Mais cette constance concerne le principe paulinien de base : le don gratuit du salut de Dieu en Jésus Christ, indépendant des œuvres de la Loi. Comment cet immobilisme est-il applicable à l'élaboration de conclusions pour la vie chrétienne ? 1 Co 9, 19-23, où Paul souligne qu'il s'est fait tout à tous, pourrait plaider en faveur du changement : « Je me suis fait juif avec les juifs ;... Je me suis fait un sans-loi avec les sans-loi afin de gagner les sans-loi. » (Cette déclaration,

toutefois, peut non pas impliquer un développement linéaire, mais dialectique).

Voici quelques exemples du problème. Peut-on admettre une différence autre qu'oratoire entre Ga 5, 2 : « Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien », et Rm 3, 1-2 : « Quelle est l'utilité de la circoncision ? Grande à tous égards[864] » ? Paul aurait-il repensé de manière plus subtile le rôle de la circoncision, sans revenir, bien entendu, sur le fait qu'elle n'est pas nécessaire au salut ? Un tel changement peut avoir eu aussi pour origine les mauvaises réactions, communiquées à Paul par ses adversaires en Galatie, à sa critique caustique d'hommes que l'on considérait comme les colonnes de l'Eglise de Jérusalem (Ga 2, 6-9). En Rm 15, 30-31 Paul demande aux chrétiens de la capitale de lutter avec lui pour qu'il soit accepté de Jérusalem : Paul reconnut-il que, dans l'atmosphère polémique de Ga, il avait exagéré le problème ? Sur une autre question, en 1 Co 10, 28-33 (ne pas manger de nourriture consacrée aux idoles, de peur de scandaliser des chrétiens plus faibles), Paul fait-il preuve de tolérance à l'égard de l'attitude de Pierre à Antioche, quand celui-ci cessa de manger avec les « gentils » car cela scandalisait les hommes de Jacques - geste que Paul contesta au nom de l'Evangile (Ga 2, 11-14) ? Admettre que d'une lettre à l'autre les déclarations de Paul ne soient pas rigoureusement cohérentes ne signifie pas que sa pensée soit incohérente ou accommodante. Au contraire, reconnaître que Paul était tout sauf un idéologue souligne à quel point il est important de comprendre les circonstances auxquelles il s'affronte dans chaque lettre, ce qu'il défend et ce qu'il attaque. La cohérence de Paul dans la diversité provient en partie de sa perception pastorale de ce que les gens avaient besoin d'entendre, que cela leur plût ou non. Il y a une grande différence entre être tout à tous pour plaire à tous, et être tout à tous pour en sauver le plus possible (1 Co 9, 22).

2. *Quelle était l'attitude de Paul à l'égard du judaïsme ?*

À l'exception de Rm, les lettres incontestées de Paul étaient adressées à des chrétiens qu'il avait évangélisés lui-même ; et comme il se considérait chargé de porter l'Évangile aux incirconcis, il écrivait avant tout à des « gentils ». Aux yeux de beaucoup de commentateurs, ce que Paul leur disait était universellement applicable, et il aurait pu le dire aussi bien à des juifs. Cela semble plausible quant à sa doctrine fondamentale : l'Évangile du

salut par Jésus Christ, mais savons-nous avec certitude comment il appliquait cet Évangile aux juifs ? Dans le paragraphe précédent, j'ai cité Ga 5, 2, où Paul déclare qu'il est inutile pour les « gentils » de se faire circoncire. Supposons que Paul ait épousé une femme juive, qu'elle vienne à se convertir au Christ, et qu'ils aient un fils : aurait-il refusé de le faire circoncire ? Il n'aurait certes pas envisagé la circoncision comme nécessaire au salut, puisque l'enfant était appelé à grandir dans la foi au Christ. Mais Paul n'aurait-il pas souhaité que l'enfant bénéficiât des privilèges appartenant aux « Israélites », décrits avec tant d'éloquence en Rm 9, 4-5 ? Le Paul d'Ac 24, 14 déclare que « c'est suivant la Voie, qualifiée par eux de parti, que je sers le Dieu de mes pères (= ancêtres), gardant ma foi à tout ce qu'il y a dans la Loi et à ce qui est écrit dans les Prophètes. » Le Paul de l'histoire aurait-il pu ou voulu dire cela[865]?

3. *À quel point Paul était-il unique ?*

En marge de la question précédente, il faut se demander à quel point la pensée de Paul était nouvelle ou unique, non seulement par rapport au judaïsme, mais aussi par rapport à ses frères chrétiens. Il est clair que la révélation du Fils de Dieu transforma radicalement la perspective de Paul ; mais dans son approche chrétienne des problèmes, en quoi était-il différent d'autres chrétiens éminents ? Plusieurs facteurs ont incité à une réponse maximaliste. L'insistance de Paul sur ses désaccords avec Céphas (Pierre) et les hommes de Jacques en Ga 2, 11-14, comme sa critique des « archiapôtres » en 2 Co 11, 5, ont forgé l'image d'un Paul solitaire. Tout au long de l'histoire chrétienne, l'étude de Paul a poussé d'importants théologiens à contester de manière radicale la pensée dominante ou populaire (Marcion, Augustin [contre Pélage], M. Luther, K. Barth), et cela a eu un effet en retour sur l'image de Paul. Il y a là pourtant un danger d'anachronisme ; par exemple, comme l'a montré K. Stendhal, le combat de Luther contre la culpabilité et le péché peut être utilisé pour interpréter la perspective de Paul sur son passé préchrétien[866]. En Ga 2, 9 Jacques, Céphas (Pierre) et Jean tendent la main droite à Paul en signe de communion, et 1 Co 15, 3-11 voit Paul se joindre à Céphas, aux Douze, à Jacques et à tous les apôtres dans une commune prédication et une foi commune. On peut se demander alors si, quand ils décèlent une certaine

harmonie entre Pierre et Paul (Actes, *1 Clément* 5, 2-5) et minorent avec bienveillance les problèmes de Pierre avec Paul (2 P 3, 15-16), les auteurs postérieurs se contentent de faire rentrer Paul dans le rang, ou bien traduisent à juste titre le sentiment qu'il n'était finalement pas tellement isolé dans un milieu hostile[867].

4. *Paul fut-il le créateur de la christologie haute ?*

Pour certains courants de la pensée libérale, Jésus était un simple paysan d'humeur réformiste, critiquant l'hypocrisie et certaines attitudes et institutions religieuses fermées de son temps. Paul, prétend-on, hellénisa le souvenir, en faisant de Jésus le Fils de Dieu ; en ce sens Paul fut réellement le fondateur de la religion chrétienne. Peu de gens exprimeraient ce contraste aussi crûment aujourd'hui, mais la tendance à faire de Paul l'architecte de la christologie haute n'a pas disparu. Pour l'essentiel, un fait vient contrecarrer cette thèse : Paul n'a nullement créé pour Jésus des titres comme Fils de Dieu ou Seigneur (au sens absolu), ceux-ci avaient leurs racines dans le christianisme palestinien (et même de langue sémite)[868]. En réalité, la science biblique « centriste » tend à voir une très grande continuité entre la christologie du vivant de Jésus et celle de Paul (voir *BINTC).*

5. *Quel est le centre théologique de la théologie de Paul ?*

S'ils s'accordent à reconnaître qu'il ne faut pas imposer à Paul les principes structurels de la théologie postérieure, les spécialistes divergent fortement sur la question clef de la pensée paulinienne. L'accent de la Réforme sur la justification par la foi a encore des partisans, par exemple Kâsemann, avec des nuances. F. C. Baur souligne l'antithèse entre la chair humaine et l'Esprit divin. Bultmann voit la pointe principale dans l'anthropologie, parce que les affirmations pauliniennes sur Dieu relient la divinité aux êtres humains ; aussi dispose-t-il la pensée de Paul sous ces têtes de chapitre : « L'être humain avant la révélation de la foi » et « L'être humain sous la foi. » Pour ceux qui refusent l'opposition radicale entre Paul et le judaïsme, le concept d'histoire du salut est central[869]. Becker souligne un contexte apocalyptique juif : l'événement Christ comme consommation et fin de l'histoire. Fitzmyer préfère le langage de « l'eschatologie » à celui de « l'apocalypse » et il parle de sotériologie christocentrique : le Christ

crucifié et ressuscité pour notre sanctification. Toutes ces thèses ont leur part de vérité, pourvu que nous réalisions que ce sont des jugements analytiques, et que Paul ne songea jamais sérieusement à un « centre de sa théologie. » Il s'exprima sur son « évangile », et c'est le christocentrisme qui en est le plus proche (voir Rm 1,3-4 ; 4, 24-25).

6. *Y a-t-il un récit paulinien central ?*

Au lieu d'un thème théologique central, certains biblistes ont pensé à un récit. Tout comme il y avait dans le judaïsme un récit fondateur, racontant comment Dieu avait choisi et appelé Israël par l'intermédiaire de Moïse (histoire commune aux pharisiens, aux sadducéens, aux esséniens et aux nationalistes extrémistes), de même on pourrait logiquement penser que les chrétiens avaient une histoire de base, qui redisait le choix d'Israël en rappelant comment Dieu avait renouvelé l'appel par l'intermédiaire du ministère, de la crucifixion et de la résurrection de Jésus. Quand il arrivait pour la première fois en un lieu [870] Paul prêchait certainement l'histoire de Jésus. Aussi ne pouvons-nous pas juger l'Évangile de Paul à partir de ses seules lettres, car celles-ci présupposent « l'histoire » de Jésus qu'il avait racontée lors de son premier contact avec la communauté destinataire, une histoire difficile à reconstituer à partir de ce qui sous-tend les lettres. De bien des façons, cette approche « de bon sens » de Paul est plus convaincante que toute présentation dans laquelle il fait preuve d'une pensée abstraitement systématique.

7. *Que veut dire Paul par « justice » et « justification » ?*

Depuis le temps de la Réforme, la justice *(dikaiosyne)* est une des questions majeures des études pauliniennes. Comme nous l'avons vu en (5), certains en feraient le centre de la théologie paulinienne, bien que ce thème soit notoirement absent d'une lettre aussi ancienne que 1 Th[871]. (Peut-être la « justification » n'était- elle pas la première formulation de ce qui était advenu par le Christ ; cette notion pourrait avoir été forgée dans les conflits avec les missionnaires judéo-chrétiens en Galatie.) Dans de nombreux passages, Paul parle de « la justice de Dieu ». Grâce aux documents de Qumrân, il est maintenant largement admis que cette phraséologie fait écho à une description apocalyptique juive de la miséricorde de l'alliance de Dieu dans un contexte de jugement. Pour Paul, elle décrit la force de

l'action salvifique de Dieu par la foi en Jésus Christ. L'autre face en est l'effet de l'événement Christ : la justification *(dikaiosis* ; verbe : *dikaioun,* « justifier »), c'est- à-dire la relation des êtres humains à Dieu opérée par l'action gracieuse, imméritée, de Dieu en Christ : ils sont désormais devant Dieu acquittés ou innocents. Le débat de la Réforme sur la question de savoir si Dieu se contente de déclarer justes les êtres (ce qui serait la position protestante), ou les rend justes en les transformant (position catholique) appelle sans doute des précisions qui dépassent la pensée explicite de Paul[872].

Six lettres sont en cause : 2 Th, Col, Ep, 1 et 2 Tm, Tt[873]. Si de fait elles ne furent pas écrites par Paul, le furent-elles toutes par des disciples pauliniens, représentant ainsi une réelle continuité ? Des circonstances différentes peuvent-elles expliquer les différences de tonalité avec les lettres incontestées ? Un enthousiasme excessif pour la fin des temps peut expliquer l'admonestation de 2 Th, alors que Col, et même Ep, peuvent être considérées comme un développement de la conception paulinienne du corps du Christ, à la lumière d'une vision élargie de l'Église vers la fin du siècle. Certains considèrent l'insistance des Pastorales sur la structure ecclésiale si étrangère aux centres d'intérêt de Paul, que ces lettres doivent être regardées comme un implant étranger. Pourtant, une structure qui permette aux communautés établies de survivre était certainement une question plus importante après la mort de Paul que de son vivant : à quel point alors le fait qu'il ne s'y soit pas intéressé est-il décisif ? D'emblée, l'auteur des Pastorales jugea ses idées si proches de celles de Paul qu'il se couvrit du nom de l'apôtre. Avons-nous des indices suffisants pour constester ce jugement ? Nous en reparlerons aux chapitres 25 et 30 ci-dessous.

Bibliographie

Présentations générales

J.-R. Armogathe, *Paul ou l'impossible unité,* Paris, Fayard-Mame, 1980.
M.-F. Baslez, *Saint Paul,* Paris, Fayard, 1999.
J. Becker, *Paul l'apôtre des nations,* Montréal-Paris, Médiaspaul-Éd. du Cerf, 1995.

P. Bony, *Saint Paul,* Paris, Éditions de l'Atelier, coll. « Tout simplement », 1996.
G. Bornkamm, *Paul apôtre de Jésus-Christ,* Genève, Labor et Fides, 1971.
M. Brisebois, *Saint Paul. Introduction à saint Paul et à ses lettres,* Lectures bibliques, Montréal, Paulines, 1985.
Coll., *« Lumière et Vie »,* 1999.
Coll., « Paul, l'enfant terrible du christianisme », *MdB* 123, novembre-décembre 1999.
E. Cothenet, « Paul en son temps », *CEv* 26, 1978
E. Cothenet, *Petite vie de saint Paul,* Paris, DDB, 1995.
P. Debergé, *Saint Paul,* Toulouse, Source de Vie, 1998.
P. Gibert, *Apprendre à lire saint Paul,* Paris, DDB, coll. « Croire aujourd'hui », 1981.
M. Hubaut, *Paul de Tarse,* Paris, Desclée, coll. « Bibliothèque d'histoire du christianisme » 18, 1989.
S. Legasse, *Paul apôtre, essai de biographie critique,* Paris, Éd. du Cerf-Fides, 1991.
J.-Cl. Lenz, *Le portrait de saint Paul selon Luc dans les Actes des Apôtres,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 172, 1998.
D. Marguerat, *Paul de Tarse, un homme aux prises avec Dieu,* Aubonne, Éd. du Moulin, 1999.
H.-D, Saffrey, *Histoire de l'apôtre Paul,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 91, 1991.
J. Schlosser (éd.), *Paul de Tarse,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 165, Congrès de l'ACFEB, 1996.

Études

M. Bouttier, *La condition chrétienne selon saint Paul,* Genève, Labor et Fides, 1964.
M. Bouttier et F. Brossier, « Vocabulaire des épîtres de Paul », *CEv* 88, 1994.
L. Cerfaux, *L'itinéraire spirituel de saint Paul,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 4, 1965.
L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul,* Paris, Éd. du Cerf, coll. « Unam Sanctam », 1965.
L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 6, 1951.

L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 33, 1962.
A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes,* Paris, Gabalda, EtB, 1966.
X. Léon-Dufour, *Face à la mort : Jésus et Paul,* Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1979.
C. Ménard, *L'esprit de la Nouvelle Alliance chez saint Paul,* Montréal-Paris, Bellarmin- Éd. du Cerf, coll. « Recherches » 10, 1987.
L. Monloubou, *Saint Paul et la prière. Prière et évangélisation,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 110, 1982.
J. Murphy O'Connor, *L'existence chrétienne selon saint Paul,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 80, 1974.
D. Patte, *Paul, sa foi et la puissance de l'Évangile,* Paris, Éd. du Cerf, coll. « Initiations », 1985.
Ch. Reynier, *L'évangile du Ressuscité,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 105, 1995.
C. Senft, *Jésus de Nazareth et Paul de Tarse,* Genève, Labor et Fides, coll. « Essais bibliques » 11, 1985.

Paul (en général) et sa théologie

Study Tools (par sujets) : Metzger, B. M., *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul* (Grand Rapids : Eerdmans, 1960), Mills, W. E., *An Index to Periodical Literature on the Apostle Paul* (Leiden : Brill, 1993) ; Francis, F. O., and J. P. Sampley, *Pauline Parallels* (Philadelphia : Fortress, 1975 - parallèles entre les lettres) ; Ellis, E. E., *Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids : Eerdmans, 1961) ; Wedderbum, A.J.M., « ...Recent Pauline Christologies », ExpTim 92 (1980-81), 103-8 ; Sabourin, L., « Paul and His Thought in Recent Research », *Religious Studies Bulletin 2* (1982), 63-73, 117-31 ; 3 (1983), 90-100.

Aageson, J. W., *Written Also for Our Sake : Paul and the Art of Biblical Interpretation* (Louis- ville : W/K, 1993).
Banks, R., *Paul's Ideas of Community : The Early House Churches* (2d ed. ; Peabody, MA : Hendrickson, 1994).
Barrett, C. K., *Paul : An Introduction to His Thought* (Louisville : W/K, 1994).
Beker, J. C., *Paul's Apocalyptic Gospel* (Philadelphia : Fortress, 1982).

-, *Paul the Apostle* (2d ed. ; Philadelphia : Fortress, 1984).
Bruce, F. F., *Paul : Apostle ofthe Heart Set Free* (Exeter : Paternoster, 1984).
Chicago Studies 24 (#3, 1985) : numéro consacré à Paul.
Collins, R. E, *Proclaiming the Epistles* (New York : Paulist, 1996). Paul dans le lectionnaire.
Cunningham, P. A., *Jewish Apostle to the Gentiles* (Mystic, CT : Twenty-Third, 1986).
Dahl, N. A., *Studies in Paul* (Minneapolis : Augsburg, 1977).
Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism* (4th ed. ; London : SPCK, 1980).
Dibelius, M., *Paul* (London : Longmans, 1953).
Dodd, C. H., *The Meaning of Paul for Today* (London : Collins, 1958).
Donfried, K. P., and I. H. Marshall, *The Theology of the Shorter Pauline Letters* (Cambridge Univ., 1993).
Dräne, J. W, *Paul : Libertine or Le galtst ?* (London : SPCK, 1975).
Dungan, D. L., *The Sayings of Jesus in the Churches ofPaul* (Philadelphia : Fortress, 1971).
Dünn, J. D. G., « Prolegomena to a Theology of Paul », NTS 40 (1994), 407-32.
Ellis, E. E., *Paul's Use ofthe Old Testament* (Grand Rapids : Baker, 1957).
-, *Pauline Theology : Ministry andSociety* (Grand Rapids : Eerdmans, 1989). Engberg-Pedersen, T., ed., *Paul in His Hellenistic Context* (London : Routledge, 1994).
Evans, C. A., and J. A. Sanders, eds., *Paul and the Scriptures of Israel* (JSNTSup 83 ; Sheffield : JSOT, 1993).
Fee, G. D., *God's Empowering Presence : The Holy Spirit in the Letters ofPaul* (Peabody, MA : Hendrickson, 1994).
Fitzmyer, J. A., *Paul and His Theology* (2d ed. ; Englewood Cliffs, NJ : Prentice Hall, 1989) - version augmentée des articles 79 et 82 du NJBC.
-, *According to Paul* (New York : Paulist, 1993).
Freed, E. D., *The Apostle Paul, Christian Jew : Faithfulness and Law* (Lanham, MD : Univ. Press of America, 1994).
Fumish, V. P., *Theology and Ethics in Paul* (Nashville : Abingdon, 1968).
-, « Pauline Studies », in NTIMI 321-50 (excellente bibliographie).
-, « On Putting Paul in His Place », JBL 113 (1994), 3-17.

Hanson, A. T., *Studies in Paul's Technique and Theology* (London : SPCK, 1974).
Harrington, D. J., *Paul on the Mystery of Israel* (Collegeville : Liturgical, 1992).
Hawthorne, G. F. et *al., Dictionary of Paul and His Letters* (Downers Grove, IL : Intervarsity, 1993).
Hays, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters ofPaul* (New Haven : Yale, 1989).
Hengel, M., *The Pre-Christian Paul* (London : SCM, 1991).
Je wett, R., *Paul the Apostle to America : Cultural Trends and Pauline Scholarship* (Louisville : W/K, 1994).
Johnson, S. E., *Paul the Apostle and His Cities* (GNS 21 ; Wilmington : Glazier, 1987). Käsemann, E., *Perspectives on Paul* (Philadelphia : Fortress, 1971).
Keck, L. E., *Paul and His Letters* (2d ed. ; Minneapolis : A/F, 1988).
Lambrecht, J., *Pauline Studies* (BETL 115 ; Leuven : Peeters, 1994).
Lincoln, A. T., and A. J. M. Wedderbum, *The Theology ofthe Later Pauline Letters* (Cambridge Univ., 1993).
Lüdemann (Luedemann), G., *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Minneapolis : A/F, 1989).
Lyons, G., *Pauline Autobiography : Toward a New Understanding* (SBLDS 73, Atlanta : Scholars, 1985).
Marrow, S. B., *Paul : His Leiters and His Theology* (New York : Paulist, 1986).
Martin, B. L., *Christ and the Law in Paul* (NovTSup 62 ; Leiden : Brill, 1989).
Martin, R. A., *Studies in the Life and Ministry of the Early Paul and Related Issues* (Lewiston, NY : Mellen, 1993).
Matlock, R. B., *Unveiling the Apocalyptic Paul* (JSNTSup 127 ; Sheffield : Academie, 1996). Meeks, W. A., *The Writings of St Paul* (New York : Norton, 1972).
-, *The First Urban Christians. The Social World ofthe Apostle Paul* (New Haven : Yale, 1983). Meinardus, O.F.A., *St. Paul in Ephesus and the Cities of Galatia and Cyprus* (New Rochelle, NY : Caratzas, 1979).
-, *St. Paul in Greece* (New Rochelle, NY : Caratzas, 1979).

-, *St. Paul's Last Journey* (New Rochelle, NY : Caratzas, 1979). Ces trois livres sont des guides brefs et séduisants.
Munck, J., *Paul and the Salvation ofMankind* (Richmond : Knox, 1959).
Murphy-O'Connor, J., *Becoming Human Together : The Pastoral Anthropology of St. Paul* (2d ed. ; Wilmington : Glazier, 1982).
-, *Paul : A Critical Life* (New York : Oxford, 1996).
Neyrey, J. H., *Paul, In Other Words : A Cultural Reading ofHis Leiters* (Louisville : W/K, 1990). Une lecture anthropologique.
O'Brien, P. *T., Gospel and Mission in the Writings ofPaul* (Grand Rapids : Baker, 1995). *Pauline Theology* (4 vols, planned ; Minneapolis : A/F) : Vol. 1, ed. J. M. Bassler, *Thess, Phil, Gai, Phlm* (1991);
Vol. 2, ed. D. M. Hay, *1 and 2 Corinthians* (1993) ;
Vol. 3, ed. E. E. Johoson and D. M. Hay, *Romans* (1995).
Penna, R., *Paul the Apostle* (2 vols. ; Collegeville : Liturgical, 1996). Exegetical and theological. Porter, S. E., and C. A. Evans, eds., *The Pauline Writings* (Sheffield : Academie, 1995). Articles importants du JSNT.
Räisänen, H., *Paul and the Law* (Philadelphia : Fortress, 1983).
Ramsay, W. M., *St. Paul the Traveller and Roman Citizen* (New York : Putnam, 1904). A classic. Ridderbos, H. N., *Paul : An Outline ofHis Theology* (Grand Rapids : Eerdmans, 1975).
Roetzel, C. J., *The Leiters of Paul* (2d ed. ; Atlanta : Knox, 1985).
Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia : Fortress, 1977).
-, *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia : Fortress, 1983).
-, *Paul* (Past Masters ; New York : Oxford, 1991). Attractive ; simpler than the others. Sandmel, S., *The Genius ofPaul* (new ed. ; Philadelphia : Fortress, 1979). A Jewish view. Schmithals, W., *Paul and the Gnostics* (Nashville : Abingdon, 1972).
Schoeps, H. J., *Paul : the Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (Philadelphia : Westminster, 1961).
Schreiner, T. R., *Interpreting the Pauline Epistles* (GNTE ; Grand Rapids : Baker, 1990). -, *The Law and Its Fulfillment. A Pauline Theology of Law* (Grand Rapids : Baker, 1993). Schutz, J., *Paul and the Anatomy ofApostolic Authority* (SNTSMS 26 ; Cambridge Univ., 1975). Schweitzer, A., *Paul andHis Interpreters* (New York : Schockon, 1964 ; German orig. 1911).

Segal, A. F., *Paul the Convert. The Apostolate and Apostosy ofSaul the Pharisee* (New Haven : Yale, 1990).
Soards, M. L., *The Apostle Paul : An Introduction to His Writings and Teaching* (New York : Paulist, 1987).
Stendahl, K., *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays* (Philadelphia : Fortress, 1976). Tambasco, A., *In the Days of Paul : The Social World and Teaching ofthe Apostle* (New York : Paulist, 1991).
Taylor, M. J., *A Companion to Paul : Readings in Pauline Theology* (Staten Island NY : Alba, 1975).
Taylor, N. H., *Paul, Antioch and Jerusalem* (JSNTSup 66 ; Sheffield : JSOT, 1992). Theissenj G., *Psychological Aspects of Pauline Theology* (Philadelphia : Fortress, Thompson, W. G., *Paul and His Message for Life's Joumey* (New York : Paulist 1986). Trilling, W., *A Conversation with Paul* (New York : Crossroad, 1987).
van Unnik, W. C., *Tarsus or Jerusalem : The City ofPaul's Youth* (London : Epworth, 1962). Watson, F., *Paul, Judaism, and the Gentiles* (SNTSMS 56 ; Cambridge Univ., 1986).
Whitely, D. E. H., *The Theology ofSt. Paul* (2d ed. ; Philadelphia : Fortress, 1974). Witherington, B., III, *Paul's Narrative Thought World* (Louisville : W/K, 1994).
Ziesler, J. A., *Pauline Christianity* (rev. ed. ; New York : Oxford, 1990).

Chronologie paulinienne

Buck, C. H., Jr., and G. Taylor, *Saint Paul : A Study in Development ofHis Thought* (New York : Scribner's, 1969).
Donfried, K. P., « Chronology : New Testament », ABD 1.1011-1022, esp. 1016-1022.
Hurd, J. C., « Pauline Chronology and Pauline Theology », in *Christian History and Interpretation,* eds. W. R. Farmer *et al.* (J. Knox Festschrift, Cambridge Univ. 1967), 225-48.
Jewett, R., *A Chronology ofPaul's Life* (Philadelphia : Fortress, 1979).
Knox, J., *Chapters in a Life of Paul* (Nashville : Abingdon, 1950 ; rev. ed. Maçon : Mercer, 1987).
Lüdemann (Luedemann), G., *Paul : Apostle to the Gentiles : Studies in Chronology* (Philadelphia : Fortress, 1984). Excellente bibliographie.

Murphy-O'Connor, J., « Pauline Missions before the Jerusalem Conference », RB 89 (1982), 71-91.
Ogg, G., *The Chronology ofthe Life ofPaul* (London : Epworth, 1968).
Suggs, M. J., « Conceming the Date of Paul's Macedonian Joumey », NovT 4 (196061), 60-68.

Chapitre 17 : RECONNAÎTRE ET ACCUEILLIR PAUL

Les deux chapitres précédents proposaient une information générale qui permettra aux lecteurs d'apprécier les lettres de Paul lorsque nous les étudierons une par une. Pourtant, en rédigeant ces chapitres, je me suis trouvé quelque peu embarrassé, car j'y retrouvais tout ce qui m'avait gêné lorsque j'avais suivi pour la première fois des cours sur Paul. Etudiants, nous devions mémoriser les grandes lignes des lettres et dessiner des cartes des voyages de Paul ; les professeurs passaient des heures à discuter la chronologie paulinienne, et à savoir s'il était parti pour la Galatie du Nord ou la Galatie du Sud. Dans mon propre enseignement je dus admettre qu'une bonne partie de tout cela était importante ; mais je n'ai pas oublié qu'un tel travail ne nous faisait pas aimer Paul et que, au moins chez certains de mes camarades de classe, il empêcha pour toujours de savourer son héritage. Nous étions spontanément attirés par les évangiles, mais les lettres de Paul nécessitaient un pénible labeur. C'est pourquoi j'ai voulu ajouter un autre type de chapitre introductif, centré sur une reconnaissance de cet homme qui fit plus que tout autre en son temps pour amener les hommes à comprendre ce que Jésus Christ signifiait pour le monde.

Images de Paul

Quelle image Paul évoque-t-il ? La plupart des peintures ou statues bien connues de Paul recréent par l'imagination les moments dramatiques des Actes : Paul jeté à bas de sa monture sur la route de Damas, Paul débattant avec les philosophes dans les salles d'une école d'Athènes, Paul naufragé durant son voyage vers Rome. Occasionnellement, on nous donne, dans un clair-obscur, le portrait d'un Paul à tête chauve écrivant une épître à la lumière vacillante d'une chandelle. Le symbole habituel de Paul portant une épée fait écho à la tradition selon laquelle il fut martyrisé par décollation à Rome.

Les propres paroles de Paul ne semblent pas avoir nourri l'imagination des artistes. Pourtant il nous laisse ce qu'il y a de plus autobiographique dans le NT, et même dans toute la Bible : seul Jérémie peut lui être comparé

pour ce qu'il révèle de lui-même. Un passage en particulier donne de lui une image indélébile :

« Souvent j'ai été à la mort. Cinq fois j'ai reçu des juifs les trente-neuf coups de fouet ; trois fois j'ai été battu de verges ; une fois lapidé ; trois fois j'ai fait naufrage. Il m'est arrivé de passer un jour et une nuit dans l'abîme ! Voyages sans nombre, dangers des rivières, dangers des brigands, dangers de mes compatriotes, dangers des païens, dangers de la ville, dangers du désert, dangers de la mer, dangers des faux frères ! Labeur et fatigue, veilles fréquentes, faim et soif, jeûnes répétés, froid et nudité ! Et sans parler du reste, mon obsession quotidienne, le souci de toutes les Églises ! Qui est faible, que je ne sois faible ? Qui vient à tomber, qu'un feu ne me brûle ? « (2 Co 11,23-29).

Pour apprécier la redoutable réalité de cette description, les lecteurs modernes ont besoin d'un certain recul. Par exemple, la mention « voyages sans nombre » donne une image très vivante si l'on songe aux difficultés qu'ils comportaient. L'on affirme souvent que le célèbre réseau routier romain facilita l'expansion du christianisme, et les « péplums » du cinéma nous montrent des chars au galop sur des routes pavées de larges dalles de pierre. Sans nul doute Paul tira-t-il parti de routes de ce genre quand il le put, mais en beaucoup de régions ce luxe était inconnu. En outre, Paul était un artisan itinérant qui devait gagner de quoi se nourrir ; un véhicule à roues aurait été au-dessus de ses moyens. Le voyage à cheval était difficile ; on n'utilisait pas les chevaux pour de grandes distances, et à l'époque, en l'absence probable de selle et d'étriers, il fallait être bon cavalier. Sans doute Paul n'était-il même pas capable, ni désireux, de se payer un âne pour porter ses bagages, car les soldats étaient prompts à réquisitionner ces animaux aux voyageurs qui ne pouvaient offrir de résistance. Voilà donc l'image d'un Paul trimant le long des routes, portant ses maigres biens dans un sac, couvrant au maximum trente kilomètres par jour.

Parfois, quand son métier de travailleur du cuir[874] [875] lui avait rapporté quelque argent et que son itinéraire l'amenait à une auberge, il pouvait s'offrir un emplacement pour la nuit, par terre dans la cour, près du feu ou, à plus grands frais, un lit (probablement infesté de vermine). Mais il dut dormir souvent quelque part sur le bord de la route, dans le froid, la pluie et la neige. Il était à la merci des brigands, surtout dans des régions rurales

moins efficacement contrôlées par la police. Les voyages par mer n'étaient guère plus sûrs. Vers l'est, les vents étaient favorables, vers l'ouest la navigation était dangereuse ; dans les deux directions les naufrages étaient nombreux. Faire le passage sur le pont d'un navire marchand, en mangeant le peu de provisions qu'on avait pu emporter, n'était pas beaucoup plus confortable que voyager par terre.

Quand Paul arrivait à destination, il n'en avait pas fini avec les difficultés. Ceux qui se promènent aujourd'hui dans les magnifiques ruines d'Éphèse ne peuvent que reconnaître la grandeur et la puissance d'une culture gréco-romaine inscrite dans des bâtiments majestueux, des sanctuaires, des temples, des statues. Et voilà qu'un juif portant besace entendait contester tout cela au nom d'un criminel crucifié, devant qui, proclamait-il, tout genou aux cieux, sur terre et sous la terre devait fléchir ! Le mépris, les moqueries des « gentils » cultivés pour ce chiffonnier d'idées jargonnant, en Ac 17, 18, sonne juste. De plus, les récits des Actes de ses comparutions devant des magistrats et de ses emprisonnements mettent en lumière ce que dit Paul des « dangers des "gentils" ». Ces dangers auraient pu être supportables si sa propre « race » *(genos* ; 2 Co 11, 26) lui avait accordé un chaleureux accueil quand il proclamait un Messie descendant de David. Mais les Actes comme les lettres nous parlent de luttes et d'hostilité. Paul n'avait pas le statut lui permettant de retenir un lieu dans un bâtiment public pour délivrer son message ; en Ac 16, 13 il prêche en un lieu de prière sur le bord d'une rivière. Il doit avoir prêché fréquemment là où il vivait et travaillait, c'est-à-dire dans des logements attenant à des boutiques des grandes villes. Selon les Actes, il se rendait aux réunions hebdomadaires des synagogues, où il était très souvent mal reçu (parce qu'il s'adressait aux « gentils » et semait le trouble ?) ; cela est confirmé par les cinq fois où il reçut la punition des trente-neuf coups de fouet « des juifs », punition liée à la discipline synagogale. Paul lui-même témoigne du fait que ses combats ne cessaient pas quand il avait conduit ses auditeurs à croire au Christ. Ainsi consacre-t-il une bonne partie de Ga à riposter à d'autres chrétiens qu'il considérait comme des « faux frères » parce qu'ils sapaient son œuvre en cherchant à prêcher un autre évangile. La correspondance corinthienne montre aussi de façon très vivante son souci des Églises.

Les motivations de Paul

Pourquoi Paul se soumit-il lui-même à de telles épreuves ? Avant l'événement dramatique qui survint au milieu des années 30 du I^er^ siècle, Paul avait vécu en paix avec son milieu, avec lui-même, avec son Dieu. Le style grec de ses lettres montre qu'il était parfaitement initié à la culture gréco-romaine dominante. S'agissant de la tradition juive, il dit surpasser bien des gens de son âge (Ga 1, 14). Il avait apparemment de bonnes relations avec les autorités religieuses palestiniennes[876]. Quant à l'observance religieuse, il était irréprochable (Ph 3, 5-6). Qu'est-ce qui le changea si radicalement pour que tout cela soit devenu des « scories » ? Ac 9, 3-8 et Ga 1,12.16 proposent une explication partielle : il plut à Dieu de révéler à Paul « son Fils » Jésus Christ. « Désormais je considère tout comme désavantageux à cause de la supériorité de la connaissance du Christ Jésus mon Seigneur » (Ph 3, 8). La révélation et la connaissance, cependant, n'expliquent pas totalement le missionnaire infatigable que nous avons vu plus haut, « l'être nouveau » (pour prendre sa propre expression : 2 Co 5, 17). Et pas davantage les interrogations savantes de ceux qui se demandent si cette révélation lui apporta des lumières immédiates sur ce que signifiait le Christ pour les « gentils », qui pouvaient être reconnus justes sans avoir accompli les œuvres de la Loi. Quelque chose de plus crucial encore lui était arrivé au plan personnel.

Dans la révélation dont il avait bénéficié, Paul, qui savait déjà de quel amour Dieu avait aimé ses ancêtres Israélites, avait découvert un amour au-delà de toute imagination. Il s'était senti « saisi » par le Christ Jésus (Ph 3, 12). Paul s'exclame avec une crainte respectueuse : « Le Fils de Dieu m'a aimé et s'est livré pour moi » (Ga 2, 20). Ce qu'il confesse en Rm 8, 35-37 dut être exprimé bien des fois dans les épreuves décrites plus haut : « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? la tribulation, l'angoisse, la persécution, la faim, la nudité, les périls, le glaive ?... En tout cela nous sommes les grands vainqueurs par celui qui nous a aimés. » Cet amour devint le moteur de la vie de Paul quand il comprit à quel point il était central : « Car l'amour du Christ nous presse, à la pensée que... un seul est mort pour tous » (2 Co 5, 14).

Mais comment les gens peuvent-ils connaître l'amour du Christ si on ne leur en parle pas ? « Comment entendre sans prédicateur ? Et comment

prêcher sans être d'abord envoyé ? » (Rm 10, 14-15). Ainsi la mission aux « gentils », nécessaire pour qu'ils entendent, n'est pas pour Paul une conclusion abstraite, mais l'inévitable traduction en actes de l'amour débordant dont il avait fait l'expérience. Si Paul avance des arguments pour justifier le fait que les « gentils » n'étaient pas tenus d'observer la loi de circoncision, son argument le plus fondamental est existentiel : ils devaient prendre conscience de l'amour manifesté par Dieu en Christ, et rien ne devait y faire obstacle. L'attitude de Paul envers la Loi par égard pour les « gentils » fait donc partie de son « être tout à tous afin de les sauver » (1 Co 9,21-22).

Les épreuves rencontrées dans la mission devinrent pour Paul davantage que des moyens à endurer en vue d'une fin. Si l'amour de Dieu s'était manifesté dans le don de soi du Christ, comment l'amour du Christ pouvait-il être manifesté aux autres, sinon de la même manière ? « Nous aurions voulu vous livrer, en même temps que l'Évangile de Dieu, notre propre vie » (1 Th 2, 8). Il portait ouvertement dans son corps la mort de Jésus, pour que la vie de Jésus soit révélée (2 Co 4, 10). « Sommes-nous dans la tribulation ? C'est pour votre consolation et salut » (2 Co 1, 6). Pour en finir avec les divisions à Corinthe, Paul proposa de l'amour une description extraordinairement émouvante. Sa propre expérience lui permettait d'affirmer que, de tous les dons ou charismes reçus de Dieu en Christ, « le plus grand, c'est l'amour » (1 Co 13, 13). Dans le langage de 1 Co 13, afin de prêcher un Christ qui incarne l'amour de Dieu, Paul devait faire preuve de patience dans son amour et tout endurer. En plein découragement, Paul avait fait appel à l'amour du Christ pour espérer ; et il voulait être sûr que l'amour qui brûlait en lui était bien celui du Christ, qui ne cherche pas son propre intérêt ou néglige les injures. En réponse à l'amour de Dieu par lequel « le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous » (Rm 5, 8), il revenait à Paul de se réjouir quand le Christ était proclamé, même par ceux qui tentaient de lui nuire (Ph 1, 17-18).

Dans les chapitres suivants nous verrons si, où et quand Paul écrivit chacune de ses lettres ; si certaines d'entre elles étaient des collages à partir de plusieurs lettres ; et s'il alla en Galatie du Nord et pas seulement en Galatie du Sud. Nous tenterons de débrouiller ce que Paul voulait dire précisément par justification et justice de Dieu ; et si « la foi du Christ » signifie la foi chrétienne en Christ ou la propre foi du Christ. Mais dans nos

réflexions sur ces questions, nous n'oublierons jamais quelle serait l'irritation de Paul si nous imaginions que tout cela a du poids, en comparaison de l'expérience de l'amour du Christ qui embrasse tout, à laquelle il a consacré chaque heure de sa vie. Quant à sa propre importance, bien qu'on se souvienne encore de lui comme du plus ardent partisan du Christ dans le NT, il rappelait à ses admirateurs : « Je suis le moindre des apôtres ; je ne mérite pas d'être appelé apôtre... C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce à mon égard n'a pas été stérile » (1 Co 15, 9-10). À cause de cette grâce il ne pouvait être vaincu : « Ce trésor, nous le portons dans des vases d'argile, pour que cet excès de puissance soit de Dieu et ne vienne pas de nous. Nous sommes aux prises, mais non pas écrasés ; ne sachant qu'espérer, mais non désespérés ; harcelés, mais non abandonnés ; terrassés, mais non vaincus » (2 Co 4, 7-8).

L'héritage vivant de Paul

Un élément essentiel pour apprécier Paul est l'héritage qu'il nous a laissé : ceux qu'il a amenés au Christ, ses lettres, ses disciples et leurs écrits.

Ceux que Paul a amenés au Christ

Comme nous l'avons expliqué au chapitre 15, l'action de grâces fait à cette époque partie de la structure d'une lettre, mais celle de Paul a ses particularités. Car il suivait certainement son cœur autant que la forme quand il rendait grâces pour ceux qui avaient choisi de faire comme lui l'expérience de l'amour de Dieu en Christ, et à qui ne manquait donc aucun don spirituel (1 Co 1,7). Ils étaient son espoir, sa joie, sa couronne, les étoiles de son univers *(cf.* 1 Th 2, 19-20 ; Ph 2, 15). Il était conforté par leur foi ; il pouvait vraiment dire : « Maintenant nous revivons, puisque vous tenez bon dans le Seigneur » (1 Th 3, 8). « Dieu m'est témoin que je vous aime tous tendrement dans le cœur du Christ Jésus ! » (Ph 1, 8). Paul était leur père dans le Christ Jésus (1 Co 4, 15 ; 1 Th 2, 11) ; il était en travail comme une femme enceinte jusqu'à ce que le Christ soit formé en eux (Ga 4, 19), et aussi tendre avec eux qu'une mère qui entoure de soins ses enfants (1 Th 2, 7). Ils étaient ses frères et ses sœurs. Aussi peut-il dire aux Philippiens qu'ils s'associent tous à sa grâce (Ph 1, 7). Ils mettent le comble

à sa joie en ayant entre eux les mêmes sentiments qui sont dans le Christ Jésus (Ph 2, 2.5).

Paul pouvait être parfois rude : il admonesta sévèrement les Galates et les appela « sans intelligence » (3, 1) ; il avertit les Corinthiens que lorsqu'il reviendrait, il serait sans ménagement (2 Co 13, 2). Pourtant il soulignait : « C'est dans une grande tribulation et angoisse de cœur que je vous ai écrit, parmi bien des larmes, non pour que vous soyez attristés, mais pour que vous sachiez l'extrême affection que je vous porte » (2 Co 2, 4). Et il pouvait lancer un défi que peu d'autres dans l'histoire chrétienne auraient osé se permettre : « Montrez-vous mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ » (1 Co 11, 1 ; également 4, 16) ; et beaucoup de ceux auxquels il s'adressait trouvaient le Christ en Paul : « Vous vous êtes mis à nous imiter, nous et le Seigneur » (1 Th 1, 6). Cette prétention n'avait rien d'arrogant ou d'intéressé, comme on peut le voir à sa réaction indignée quand certains, à Corinthe, confondaient adhésion à Paul et adhésion au Christ : « Serait-ce Paul qui a été crucifié pour vous ? » (1 Co 1, 13). Si Paul connut des échecs, l'amour fidèle de ses convertis et leur gratitude pour ce qu'il leur avait révélé du Christ furent un tribut essentiel à son apostolat.

Lettres de Paul

Aucun autre disciple de Jésus au temps du NT n'a laissé un témoignage écrit comparable à celui de Paul. Certes, Luc-Actes (environ 37 800 mots) est plus long que les treize lettres attribuées à Paul (32 350 mots) ; mais nous n'en connaissons guère l'auteur, alors que la personnalité de Paul s'affirme dans ses lettres. Il prétend ne pas être un orateur : « Ma parole et mon message n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse » (1 Co 2, 4 ; 2 Co 11,6) ; ironiquement, c'est pourtant la mode chez les spécialistes de s'acharner à découvrir le style d'art oratoire grec dont il usa. Pour le lecteur ordinaire, cependant, cette classification contribue fort peu à reconnaître qui est Paul car, qu'il soit jugé sur ses propres allégations (il n'est pas un adepte de l'art oratoire), ou sur des critères aristotéliciens (il use de techniques oratoires), la façon dont il communique l'amour du Christ est souvent inoubliable. Dans toute la bibliothèque du christianisme il est difficile de

trouver l'équivalent de son éloquence passionnée. À ce que nous avons déjà cité, ajoutons les exemples suivants :

« Je suis mort à la Loi afin de vivre à Dieu : je suis crucifié avec le Christ ; et ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (Ga 2, 19-20).

« Pour moi, la Vie c'est le Christ et mourir représente un gain » (Ph 1, 21).

« Je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus Christ, et Jésus Christ crucifié »(1 Co 2, 2).

« Pour moi, que jamais je ne me glorifie sinon dans la croix de notre Seigneur Jésus Christ, qui a fait du monde un crucifié pour moi et de moi un crucifié pour le monde » (Ga 6, 14).

« Dans le Christ ni circoncision ni incirconcision ne comptent, mais seulement la foi opérant par l'amour » (Ga 5, 6).

« Oui, j'en ai l'assurance, ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissances, ni hauteur ni profondeur, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur » (Rm 8, 38-39).

Cette éloquence a été un facteur clef de la durable reconnaissance de Paul par des lecteurs en des temps et des lieux qu'il n'aurait même jamais pu imaginer.

Disciples de Paul et leurs écrits

Paul était un être d'une grande intensité doué d'émotions multiples. Il fut sans doute capable aussi de susciter des amitiés profondes, car ses lettres témoignent d'une extraordinaire loyauté de la part de personnages fort divers[877]. Timothée, Tite, Sylvain nous sont montrés portant les lettres et messages de Paul des années durant, servant même parfois d'ambassadeurs dans des circonstances très difficiles ; et leur dévouement ne fut apparemment jamais mis en question. Aquilas et Priscille (Prisca) acceptèrent de déménager et de suivre Paul de Corinthe à Éphèse, puis de partir pour Rome préparer son arrivée. L'esclave Onésime s'attacha à Paul au risque d'offenser son maître (Phm), et l'apôtre le recommanda chaudement, comme il recommanda la diaconesse Phébée (qu'il appelle « notre sœur » ; Rm 16, 1-2).

Au-delà de ces disciples et compagnons, et d'autres encore dont nous avons les noms, une durable reconnaissance de Paul provient de la plume de ceux qui sont demeurés anonymes tout en écrivant sur lui ou sous son nom. *L'auteur des Actes* (Luc ?) a souvent été critiqué pour n'avoir pas pleinement compris la théologie de Paul, pour avoir mis en valeur des thèmes qui ne sont pas pauliniens (histoire du salut), pour avoir simplifié le parcours de Paul, et laissé de côté nombre de controverses dans sa vie. On ne peut cependant faire le difficile devant son extraordinaire contribution : il consacre à Paul la moitié de sa longue description de la naissance et de l'expansion du christianisme. Que Paul ait été ou non à ce point important pour les chrétiens non pauliniens, le livre des Actes a placé pour toujours Paul à côté de Pierre au « panthéon » chrétien comme les deux personnages les plus importants à la suite de Jésus. Dans ses propres écrits, Paul nous dit que Dieu « daigna révéler en moi son Fils pour que je l'annonce parmi les païens » (Ga 1,16). Mais le christianisme postérieur aurait-il compris toutes les ramifications de ce dessein sans la « dramatisation » des Actes, qui fait débuter l'histoire de Paul à Jérusalem, la capitale juive, et la clôt à Rome, capitale du monde païen : dernier mot sur l'orientation future du christianisme vers les « gentils » ? De plus, les Actes ont étoffé de façon inoubliable les voyages, les prisons, les souffrances que décrit l'apôtre. Paul dit : « Je me suis fait juif avec les juifs, afin de gagner les juifs... je me suis fait un sans-loi avec les sans-loi... afin de gagner les sans-loi » (1 Co 9, 20-21). Le livre des Actes incarne cette mobilité dans les différentes prédications attribuées à Paul : quand il s'adresse à une synagogue (Ac 13, 15-41), la plus grande partie de son propos est tirée de l'AT ; quand il parle au milieu de l'aréopage d'Athènes (17, 22-31), non seulement il utilise un grec plus littéraire, mais il cite les philosophes. Le dernier discours de Paul, adressé aux anciens d'Éphèse (Ac 20, 17-38), résume en beauté son parcours et rend bien l'amour plein de tendresse de ses convertis à son égard. Les écrits de Paul sont sans doute remarquablement autobiographiques, mais la biographie des Actes a énormément contribué à forger son image.

Autre contribution essentielle, celle des disciples qui écrivirent en son nom la littérature deutéropaulinienne pseudépigraphique (voir chapitre 25 ci-dessous)[878]. Une demi-douzaine d'auteurs virent apparemment en Paul,

même après sa mort, une autorité durable capable de parler aux Églises du troisième tiers du I^{er} siècle. Par exemple, 2 *Thessaloniciens* montre Paul affrontant la grande épreuve de la fin des temps et rassurant ses convertis chrétiens. La vie de Paul au milieu d'eux continue d'être un modèle qu'ils doivent imiter : « Tenez bon, gardez fermement les traditions que vous avez apprises de nous, de vive voix ou par lettre » (2, 15).

Plus impressionnante encore est la contribution de l'auteur de *Colossiens.* Maîtrisant un style liturgique harmonieux, il développe avec une profondeur nouvelle les thèmes pauliniens en christologie, ecclésiologie et eschatologie. Les spécialistes débattent de la tonalité paulinienne authentique de certaines des magnifiques affirmations de Col ; plus importante est peut-être la question de savoir si Paul n'aurait pas été heureux de les incorporer à son héritage. De son vivant, Paul se préoccupa beaucoup des Églises locales ; mais, avec Col, n'aurait-il pas senti le besoin d'appliquer ses idées à la vision élargie de l'Église qui se développait alors ? En tout cas, l'influence durable de Paul est superbement illustrée par l'appel à ses souffrances en Col 1, 24 - appel d'autant plus impressionnant si Paul était déjà mort (« Absent de corps ; mais en esprit je suis avec vous » [2, 5] en un sens plus profond). L'utilisation paulinienne du « mystère » et du « corps » a inspiré à Col un développement foisonnant de ces motifs ; et le discours de Paul sur les problèmes domestiques du mari, de la femme et de l'esclave a été systématisé et refaçonné en un code du foyer (Col 3, 18-4, 1). L'hymne de Col 1, 15-20 ne détonne pas à côté de celui de Paul en Ph 2, 5-11.

Éphésiens, bien que proche de Col, est sans doute la contribution d'un autre admirateur, le plus talentueux des disciples pauliniens écrivains. Nous avons noté ci-dessus l'éloquence passionnée de Paul quand il parle du Christ. Elle est égalée dans Ep 3, 8 : « À moi, le moindre de tous les saints, a été confiée cette grâce-là, d'annoncer aux païens l'insondable richesse du Christ », et en 3, 17-19 : « Que le Christ habite en vos cœurs par la foi, et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour, ...vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance, et vous entrerez par votre plénitude dans toute la Plénitude de Dieu. » Si Paul professait qu'au nom qui est au-dessus de tout nom, tout genou devait fléchir dans les cieux, sur la terre et sous la terre (Ph 2, 9-10), tout aussi majestueuse est la description

en Ep 1, 20-21 de l'œuvre de Dieu « qu'il a déployée en la personne du Christ, le ressuscitant d'entre les morts et le faisant siéger à sa droite, dans les cieux, bien au-dessus de tout... nom qui se pourra nommer, non seulement dans ce siècle-ci, mais encore dans le siècle à venir ». Quand Paul souligne le thème de « l'un » (un corps, un pain, un esprit : 1 Co 10, 17 ; Ph 1, 27 ; Rm 12, 5), il n'atteint pas la grandeur de la description dont il est l'inspirateur en Ep 4,4-6 : un corps, un Esprit, une espérance, un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous. Imiter le maître est une forme de reconnaissance ; être inspiré par lui pour aller encore plus loin est une contribution plus grande encore à son héritage.

Les *lettres pastorales* (Tt, 1 et 2 Tm) ont été parfois écartées comme indignes du corpus paulinien en raison de leur préoccupation terre à terre des structures ecclésiales, de diatribes contre le danger des hérétiques, d'une dévalorisation des femmes. Certes l'écrivain (ou les écrivains) n'avait pas l'élégance de certains des deutéropauliniens dont nous venons de parler. Pourtant la préoccupation même qui fit nommer ces lettres « pastorales » est fidèle à Paul, et lui-même aurait pu faire preuve du même esprit s'il avait dû affronter une dangereuse désintégration de l'Église à la fin du siècle. De plus, un dédain global ne rend pas justice à quelques passages admirables, par exemple le langage hymnique de Tt 3, 4-7 ; 1 Tm 3, 16 ; 6, 15-16, et l'émouvant « Elle est sûre cette parole » de 1 Tm 1, 15 : « Le Christ Jésus est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis, moi, le premier. » 2 Tm (le dernier ouvrage écrit du corpus ?) rend parfaitement l'esprit de Paul. Qui pourrait espérer une épitaphe plus poignante que celle-ci : « J'ai combattu jusqu'au bout le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. Et maintenant, voici qu'est préparée pour moi la couronne de justice, qu'en retour le Seigneur me donnera en ce jour-là, lui, le juste Juge » (2 Tm 4, 7) ? Et l'héritage continue, car Paul a préparé une nouvelle génération qui peut être aussi efficace que lui : « Je t'invite à raviver le don spirituel que Dieu nous a donné... Car ce n'est pas un esprit de crainte que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de maîtrise de soi » (1, 6-7).

Au-delà de cette contribution, l'auteur de 2 Tm réalise que le legs du grand prédicateur, apôtre et docteur (1, 11) ne dépend pas d'une génération ou deux de disciples. En 2,8-9 on entend Paul dire qu'il souffre dans les chaînes pour l'Évangile ; puis il s'écrie avec défi : « Mais la parole de Dieu

n’est pas enchaînée. » Le don ultime de Paul est d’avoir prêché un Evangile qui avait un énorme pouvoir en lui- même, et ne pouvait donc être enchaîné ou réduit au silence, même quand ses partisans l’étaient. Les lecteurs qui garderont à l’esprit *l’apôtre dont la prédication déchaîna l’Évangile* n’accepteront pas que, dans l’examen que nous entreprenons maintenant des treize écrits qui portent son nom, le message de Paul soit enterré sous des détails.

Chapitre 18 : PREMIÈRE LETTRE AUX THESSALONICIENS

Résumé des informations essentielles

Date : Le plus ancien document chrétien conservé : 50 ou 51 selon la chronologie traditionnelle, durant le « deuxième voyage missionnaire » de Paul, entrepris après l'assemblée de Jérusalem (ou 41-43 dans la chronologie « révisée »[879]*, avant cette rencontre).

D'où : Corinthe, peu de mois après la prédication de Paul à Thessalonique.

À qui : les chrétiens de Thessalonique, probablement d'origine mixte, juifs et « gentils ». Authenticité : pas sérieusement mise en doute aujourd'hui.

Unité : Un petit nombre de biblistes reconnus (par exemple W. Schmithals) ont suggéré que deux lettres ont été combinées pour composer 1 Th, mais l'unité est majoritairement reconnue.

Intégrité : Que Paul soit l'auteur de 2,13-16 est fermement affirmé par la majorité ; voir *Question* 2 ci-dessous. Quelques-uns considèrent 5, 1-11 comme une addition.

Division formelle :

A.Formule d'ouverture : 1, 1

B.Action de grâces : 1, 2-5 ou 1, 2-10 ; ou une action de grâces plus longue

1, 2-3,13, subdivisée en une première (1, 2-2,12) et une deuxième (2,13-3,13)

C.Corps: 2, 1-3, 13 (ou 1, 6-3, 13): indicatif paulinien (relation aux Thessaloniciens)

4, 1-5, 22 : impératif paulinien (instructions, exhortations)

D.Formule de conclusion : 5, 23-28.

Division selon le contenu :

1 -10 : Adresse/salutation et action de grâces
1 -12 : Comportement de Paul à Thessalonique
2, 13-16 : Autre action de grâces pour l'accueil de l'évangile
2, 17-3, 13 :Mission de Timothée et relation actuelle de Paul à l'Église de Thessalonique
4, 1-12 : Admonitions éthiques et exhortations
13-5, 11 : Instructions sur la parousie
12-22 : Instructions sur la vie de l'Église
5, 23-28 : Bénédiction de conclusion, salutation (avec un baiser, voir p. 462 ci-dessus).

Ce document est le plus ancien écrit chrétien qui nous ait été conservé, et il a donc une importance particulière, en dehors même du corpus paulinien. À l'intérieur de ce corpus, 1 Th a parfois été négligée parce qu'elle n'abordait pas le grand thème paulinien de la justification par la foi en dehors des œuvres de la Loi. Pourtant, cette attitude même soulève certains problèmes de la théologie paulinienne sur lesquels notre chapitre 16 a alerté le lecteur. Pouvons-nous évaluer l'importance d'une lettre paulinienne sans référence à la situation qui a provoqué et conditionné sa composition ? L'expression de la pensée paulinienne n'est-elle pas façonnée par les besoins d'une communauté particulière (dans le cas présent, d'une communauté qui n'était peut-être pas affectée par la dispute sur les œuvres de la Loi) ? Ou encore, si l'on peut parler d'évolution dans la pensée de Paul, ne s'agit-il pas ici d'un Paul plus jeune, très proche de ses expériences dans l'Église d'Antioche, pas encore affûté par la crise galate qui mit le problème de la justification au premier plan de sa réflexion (chapitre 10, ci-dessus, n. 102) ? Pour l'intelligence de 1 Th (et, en réalité, de toute lettre paulinienne), ces questions impliquent la nécessité, dans l'*Arrière-plan,* d'un traitement introductif des rapports entre Paul et les destinataires. Ensuite *l'Analyse générale* guidera la lecture de la lettre, et des sous-sections porteront sur des *Questions ouvertes,* ainsi qu'une *Bibliographie.*

Arrière-plan

Paul avait fait, avec Silas et Timothée[J], la traversée de la province d'Asie (Asie Mineure, la Turquie actuelle) vers la Macédoine (Europe, la Grèce du Nord actuelle) autour de l'an 50. En un temps relativement court il se rendit de là en Achaïe (Grèce du Sud) en s'arrêtant à Philippes, Thessalonique, Bérée, Athènes et Corinthe. Des missions de Jérusalem avaient peut-être déjà apporté en Europe le nom du Christ[880] [881] ; mais ce fut pour Paul une étape décisive dans sa proclamation de l'Évangile, et dans les années suivantes ses préoccupations le tourneront souvent vers les Églises établies durant son évangélisation de la Grèce.

Sa première prédication se situe à Philippes, où « nous avons enduré des souffrances et des insultes » (1 Th 2, 2)[882]. Puis, à 150 kilomètres à l'ouest par la Via Egnatia, la grande route romaine traversant la Grèce du Nord, Paul et ses compagnons arrivèrent à Thessalonique[883], où il proclama l'Évangile « pas en paroles seulement, mais en puissance, dans l'action de l'Esprit saint, en surabondance » (1 Th 1, 5). On ne sait pas exactement combien de temps il y resta. Dans un tableau très comprimé et hautement stylisé, Ac 17, 2 mentionne trois sabbats consécutifs à la synagogue[884], et indique ensuite un ministère centré autour de la maison de Jason (17, 5-9), suivi par un départ précipité. En plus de prêcher, Paul (1 Th 2, 9) rappelle combien il a travaillé et peiné, nuit et jour, pour ne pas être financièrement un fardeau ; en Ph 4, 16 il rappelle que les Philippiens lui envoyèrent plusieurs fois de l'argent à Thessalonique - description qui laisse supposer un séjour de plus de quelques semaines.

Thessalonique était une ville cosmopolite abritant une communauté juive ainsi qu'une multitude de cultes. Les indices archéologiques et historiques révèlent des lieux de culte dédiés au panthéon romain et à l'empereur[885], ainsi qu'à une foule de divinités orientales, par exemple Cabirus (Kabiroi), Isis, Sérapis et Osiris. La lettre que Paul adresse à ses convertis de Thessalonique qui ont « abandonné les idoles » (1, 9) sous-entend que c'étaient des « gentils », et (4, 1) qu'ils étaient pour un bon nombre des travailleurs manuels. Ac 17,4 ne se fourvoie donc peut-être pas en rapportant qu'à Thessalonique, si Paul prêcha d'abord dans la synagogue, y convertissant quelques-uns de ses auditeurs, il attira finalement beaucoup de craignant-Dieu et de « gentils »[886]. Le métier de Paul, fabricant de tentes

et travailleur du cuir, pourrait aussi l'avoir mis en contact avec des « gentils » travaillant dans ce secteur. (Sans doute Ac mentionne-t-il seulement les personnages importants.) En 1 Th 2, 2 Paul parle d'une « lutte pénible » à Thessalonique. Cela peut avoir un rapport avec Ac 17, 5-10, où le succès de Paul auprès des « gentils » déchaîna la colère d'un groupe de juifs qui ameutèrent la foule contre lui, l'obligeant à fuir la ville avec Silas. Ce départ précipité qui laissait les choses en plan pourrait expliquer le fait que Paul ait écrit si peu de temps après son départ (1 Th 2, 17) et qu'il ait désiré intensément y revenir. Aussi, ayant été empêché (2, 18) il renvoya Timothée d'Athènes à Thessalonique[887] pour les affermir, afin qu'ils ne se laissent pas ébranler par ces tribulations (3, 2-5) et ce qu'ils enduraient de la part de leurs « compatriotes » (2, 14-15). Quelles étaient ces tribulations et ces souffrances ? Il est peu probable que l'opposition rencontrée par Paul de la part des « gentils » et des juifs ait continué après son départ et affligé ses convertis[888]. Sans doute les « compatriotes » mentionnés étaient-ils des « gentils », et pourtant Paul compare aussi les souffrances des chrétiens de Thessalonique à ce que les Églises de Dieu en Judée souffrirent des juifs qui tuèrent le Seigneur Jésus et les prophètes. Dans le tableau de l'Évangile, les autorités juives firent périr Jésus avec la coopération du magistrat romain, tout comme, en Ac 17, 5-6.13, certains juifs de Thessalonique « mirent en émoi la foule et les politarques » (probablement des « gentils ») contre Paul. Cet arrière-plan des rapports entre Paul et les chrétiens thessaloniciens étant rappelé, que dit-il dans la lettre qu'il leur écrit peu après avoir prêché parmi eux ?

Analyse générale du message

Comme dans cette lettre la pensée de Paul va et vient, je n'en tenterai pas une analyse en suivant l'ordre des sections[889]. Je suggère au lecteur de faire une lecture rapide de 1 Th pour avoir une première impression du contenu, après quoi il pourra trouver utile cette analyse qui met en valeur les principaux problèmes.

Une chose est sûre : Paul avait de l'affection pour les Thessaloniciens. Il s'adresse à eux quatorze fois comme à ses « frères », ce qui, en proportion de la longueur de la lettre, est un usage intensif. La BJ rend ainsi le verset 2, 8 : « Telle était notre tendresse pour vous que nous aurions voulu vous

livrer, en même temps que l'Évangile de Dieu, notre propre vie, tant vous nous étiez devenus chers. » Certes, Paul caresse parfois avec bienveillance ses interlocuteurs, mais on a ici le sentiment qu'il fut véritablement soulagé quand Timothée revint à Corinthe avec la bonne nouvelle que les chrétiens de Thessalonique n'avaient pas été ébranlés par les tribulations (3, 3) et tenaient ferme dans le Seigneur (3, 6-8). « Comment pourrions-nous remercier Dieu suffisamment à votre sujet, pour toute la joie dont vous nous réjouissez devant notre Dieu ? » (3, 9). Ils semblent même s'être enhardis à répandre la foi au Christ en faisant résonner la parole du Seigneur dans toute la Macédoine et en Grèce (Achaïë ; 1,7-8 ; voir 4, 10). Ainsi Paul, qui ne peut venir les voir pour le moment et en éprouve peut-être moins le besoin, peut-il leur écrire cette gentille lettre dans laquelle il les encourage à progresser encore (4, 10) sans reproches explicites[890] ni nouvelles instructions importantes. En fait, presque tout au long, en usant du style oratoire, Paul en appelle à ce que les Thessaloniciens savaient déjà[891]. La principale exception est en 4, 13-5, 11 où il enseigne quelque chose de nouveau. Ses rappels et son nouvel enseignement répondent probablement à des problèmes rapportés par Timothée et à des questions soulevées par les Thessaloniciens. Mais reste la question de savoir dans quelle mesure Paul était motivé par des dangers ou des courants spécifiques de Thessalonique, ainsi que par la tournure religieuse, politique et culturelle de ceux qui s'étaient mis à croire en Jésus dans cette ville [892] ? Voyons le problème plus en détail sous forme de deux questions.

Premièrement : Pourquoi, dans la plus grande partie de la lettre, Paul rappelle- t-il aux Thessaloniciens des choses qu'ils savaient déjà ? De manière générale, c'est un changement considérable qu'avait vécu une communauté composée pour une large part de « gentils » qui s'étaient convertis, après une visite missionnaire relativement brève, en acceptant de croire au Dieu unique d'Israël comme Père de Jésus Christ ; et il semblait donc opportun d'y revenir pour enfoncer le clou. De manière plus précise, Donfried (« *Cuits* », 338-42) pense que des observances religieuses païennes aberrantes (Dionysos, Cabirus) étaient à l'arrière-plan des mises en garde de Paul en 4, 3-8 : « Que vous vous absteniez d'impudicité » ; « Sans se laisser emporter par la passion comme le font les païens qui ne connaissent pas Dieu » ; « Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté mais à la

sanctification » [893]. C'est une suggestion intéressante ; d'autres pourtant rétorquent qu'une bonne partie des indices archéologiques en référence aux religions païennes est plus tardive, et qu'on peut donc discuter son application à la Thessalonique que connut Paul (voir H. Koester dans *TTC* 442-44).

Donfried à nouveau (« *Cuits* », 347-52), pointe plusieurs situations possibles à l'arrière-plan de 1 Th 1, 6 ; 2, 2.14 ; 3, 3, où Paul parle de tribulations et d'opposition. Une partie du problème résidait-elle dans l'étrange exclusivisme de ce groupe chrétien dont les convertis abandonnaient la religion publique ? La proclamation du Dieu unique d'Israël et du Seigneur Jésus Christ causa-t-elle en particulier affliction et persécution dans une ville où le culte civique romain était très fort ? (Ac 17, 7 le dit clairement : la prédication paulinienne de Jésus comme roi allait à l'encontre des décrets de César). Paul est-il obligé de rappeler aux Thessaloniciens que lui- même a enduré souffrances et insultes (2, 2) parce qu'on l'accusait de lâcheté pour avoir fui la ville et laissé subir à d'autres les conséquences de sa prédication (Ac 17, 9-10) ? Dans le court laps de temps qui suivit le départ de Paul, des croyants furent-ils mis à mort, ce qui l'aurait amené à poser la question de la destinée des morts en 1 Th 4-16 ? Ou Malherbe *(Paul* 46-48) a-t-il raison de suggérer que l'affliction et la souffrance dont parle Paul ne sont pas une persécution extérieure, mais une détresse et une solitude intérieures ? Cette dimension n'est certainement pas absente ; mais, revenant quelques années plus tard sur son activité passée (2 Co 11, 23-27) Paul parlera des coups reçus, des menaces contre sa vie, des dangers extérieurs de la part des juifs et des « gentils » ; et en Rm 8, 35-36, parlant du « glaive » (s'il ne s'agit pas de pure rhétorique), il posera la question de la mise à mort des chrétiens. De fait, dans les premières années de sa mission, Paul avait connu le harcèlement et la persécution physiques. Mais il y a une autre raison pour laquelle Paul pourrait évoquer ses tribulations. Il rappelle en effet à ses lecteurs son comportement de prédicateur à Thessalonique en 1 Th 2, 1-13. Comme ils avaient pu le constater, il n'évangélisait pas pour des raisons impures, flatterie ou avidité, ou en cherchant le succès, mais tendrement, comme une mère (2, 7) et comme un père aimant (2, 11), prêchant irréprochablement la parole de Dieu et non une parole humaine. Ce rappel fut-il provoqué par des

accusations de la part de ceux qui tourmentaient l'Église de Thessalonique ? Le comparait-on au stéréotype du philosophe cynique grossier et cupide colportant son message[894] ? Une telle accusation aurait particulièrement offensé Paul, qui se présentait comme un apôtre du Christ prêchant l'Évangile ou la parole de Dieu (2, 2.8.13). En vérité, il faisait écho à Jésus : « Vous avez personnellement appris de Dieu à vous aimer les uns les autres » (4, 9 ; voir aussi « parole du Seigneur » en 4, 15).

Deuxièmement : Pourquoi, en 4, 13-5, 11, au lieu de rappeler aux Thessaloniciens ce qu'ils avaient déjà fait, Paul indique-t-il qu'ils avaient besoin d'instructions plus précises ? Paul avait une compréhension fortement apocalyptique ou eschatologique de ce que Dieu avait accompli en Christ : la mort et la résurrection de Jésus marquaient une rupture dans le temps, et tous désormais vivaient la fin des temps. C'était un message d'espérance pour tous les croyants[895] ; et Paul avait instruit les Thessaloniciens sur l'ultime accomplissement de cette espérance, à savoir le second avènement du Christ[896] qui viendrait des cieux pour être vu de tous (1, 10 ; 4, 16-17). Comme ils enduraient tribulations et souffrances, cette attente leur donnait des forces. Mais, parce qu'il pensait probablement que cela était proche, Paul n'aborde pas la question des croyants morts avant cet avènement. Peut-être n'imaginait-il pas que des hommes seraient si vite mis à mort pour le Christ. Cela dit, parce que les Thessaloniciens demandaient sans doute des instructions, Paul se veut plus précis quant aux implications de ce qu'il avait enseigné sur la valeur salvifique de la mort et de la résurrection de Jésus. Les chrétiens peuvent pleurer leurs morts, mais pas comme ceux « qui n'ont pas d'espérance » (4, 13). Une fois la parousie commencée, « ceux qui se sont endormis en Jésus » ressusciteront et, réunis à ceux qui seront encore vivants, « ils seront emportés sur des nuées pour rencontrer le Seigneur dans les airs » (4, 14-17). Il est impossible de dire quand cela arrivera ; mais ce sera soudain, et voilà pourquoi il faut veiller et rester sobre (5, 1-11). Mais surtout, l'idée de la parousie du Seigneur Jésus Christ est encourageante : il est « mort pour nous afin que, éveillés ou endormis, nous vivions unis à lui » (5, 10). Notons que le Paul de 1 Th ne s'intéresse pas aux détails de la parousie comme telle ; son souci pastoral est de calmer toute agitation dans la communauté qu'il a évangélisée.

Questions ouvertes

(1) Dans cet ouvrage nous ne pouvons nous attarder sur les détails précis de la structure des lettres pauliniennes (au-delà du panorama du chapitre 15 ci-dessus), mais le modèle inhabituel de 1 Th mérite d'être noté. Paul mentionne comme coexpéditeurs Sylvain et Timothée[897] dans la formule d'ouverture, mais ne les identifie pas (ni lui-même) comme apôtres ou serviteurs du Christ, ce qu'il fera fréquemment dans ses lettres à venir (voir pourtant 2,6). L'action de grâces commence en 1, 2. La formule de remerciement en 1 Th 2, 13 appartient-elle au corps de la lettre, constituant une deuxième action de grâces après 1, 2 ? Ou l'action de grâces de la lettre s'étend-elle jusqu'à la fin du chapitre 3 [898] ? Cette question est en partie liée à la suivante.

(2) 2, 13-16 est-il une partie originale de 1 Th écrite par Paul ou fut-il ajouté par un rédacteur postérieur[899] ? Ce passage évoque les juifs, « ces gens-là qui ont mis à mort Jésus le Seigneur » et extrapole en termes hostiles. S'il est écrit par Paul, qui avait certainement été à Jérusalem dans les années 30, il constitue une réfutation très ancienne et essentielle de la théorie « révisionniste » selon laquelle les Romains seraient presque exclusivement responsables de la mort de Jésus.

Arguments contre T attribution à Paul de 1 Th 2, 13-16:

a) *Le* passage constitue une deuxième action de grâces dans la lettre.

b) Dire que les juifs[900] « sont ennemis de tous les hommes » ressemble à la polémique païenne courante, et ce n'est guère paulinien.

c) Dire que les juifs « mettent le comble à leur péché » et qu'« elle est tombée sur eux la colère, pour en finir » contredit Rm 11, 25-26 : « Tout Israël sera sauvé. »

Arguments pour l'attribution à Paul de 1 Th 2, 13-16:

a) Tous les manuscrits contiennent ce passage.

b) Paul parle de la colère de Dieu contre les juifs, de sorte que l'espérance de leur salut ultime n'empêche pas la présentation d'une défaveur divine. Dans la pensée de Paul, les juifs jaloux de Thessalonique qui les avaient harcelés, lui et ceux qui avaient cru en Jésus, représenteraient ce que Rm 11, 25 appelle la partie d'Israël qui s'est endurcie. Si, avant l'arrivée de Paul, les juifs observants avaient attiré quelques « gentils » craignant-Dieu et des « dames de qualité » (Ac 17, 4), il est compréhensible qu'ils

aient été furieux de voir leurs convertis rejoindre un homme dont la proclamation du Messie n'exigeait pas l'obéissance à la Loi.

(3) La description de la parousie donnée en 1 Th 4, 16-17 comporte la voix de l'archange, le signal de la trompette céleste, l'envol sur les nuées pour rencontrer le Seigneur dans les airs. En 5, 1-2 il y a du flou sur les « temps et moments ». Une part de tout cela fait écho à la fois au langage de l'apocalyptique juive (voir p. 832 s. ci-dessous) et au langage attribué à Jésus dans les discours apocalyptiques des évangiles (voir p. 186 ci-dessus à propos de Mc 13). Paul entendait-il cela, en tout ou partie, comme une description littérale ? Que ce soit ou non le cas, le lecteur moderne (y compris ceux qui croient à l'inspiration de l'Écriture) doit-il s'attendre à ce que tout cela s'accomplisse littéralement ? Si non, dans quelle mesure la parousie est-elle une façon symbolique de dire que, pour qu'advienne le royaume, Dieu a encore quelque chose à faire qui ne peut l'être par des humains mais seulement à travers Jésus Christ ? Quelle importance peut avoir pour les chrétiens l'attente de la parousie après deux mille ans d'attente du retour de Jésus[901] [902] ? Que Jésus Christ doive revenir (dans la gloire) pour juger les vivants et les morts fait partie à la fois du Symbole des Apôtres et du Credo de Nicée. Voir *Question* 2 au chapitre 10 ci-dessus.

(4) Si 4, 13 signifie que certains chrétiens de Thessalonique pleuraient leurs morts comme s'il n'y avait pas d'espérance, est-ce parce qu'ils faisaient de la rencontre avec Jésus à la parousie le moment de recevoir de Dieu le don de la vie ? En 4, 14, Paul parle de Jésus « qui est mort et qui est ressuscité » : la mort et la résurrection du Christ, voilà le moment où la vie est donnée à tous ceux qui sont « en lui » (y compris les morts : 4, 17). Qu'ajoute le fait d'être emporté sur des nuées pour rencontrer le Seigneur ? Certains chrétiens modernes y voient « l'extase » et estiment cela extrêmement important, alors que d'autres n'en ont jamais entendu parler. Voir G. Wainwright dans *The Westminster Dictionary of Christian Theology* (Philadelphie, Westminster, 1983), 485 ; R. Jewett, *Jésus Against the Rapture* (Philadelphie, Westminster, 1979).

(5) Paul resta au plus deux mois à Thessalonique avant d'être contraint de partir. Pourtant, peu après, quand il écrit 1 Th, il presse les Thessaloniciens d'avoir de la considération pour ceux qui veillent sur

eux dans le Seigneur et les reprennent (5, 12). Comment de tels personnages peuvent-ils avoir acquis cette position/ fonction d'autorité ? Paul a-t-il nommé des responsables avant de quitter une communauté qu'il avait fondée, comme l'indique Ac 14, 23 (même s'il y a un certain anachronisme dans Ac, qui identifie ces responsables aux presbytres plus tardifs) ? Comment faut-il relier ces personnages de Thessalonique aux surveillants/ évêques et diacres à peu près contemporains mis en place à Philippes (Ph 1, 1), et à ceux que Dieu nommera à Corinthe prophètes, docteurs et administrateurs (1 Co 12, 28-30)23?

(6) 1 Th est le premier écrit chrétien conservé ; Paul n'était certainement pas conscient de composer un ouvrage qui se distinguerait ainsi. Néanmoins, le statut de 1 Th offre des réflexions suggestives. Est-ce le seul ouvrage chrétien survivant du I^{er} siècle, que nous dit-il de la façon dont Paul travaillait et comment il se considérait, de sa christologie, de sa conception de l'Église ou communauté chrétienne ? Étant donné que la plupart des chrétiens affirment adhérer à la foi apostolique, il est intéressant de s'imaginer transporté en l'an 51 dans la salle de réunion de Thessalonique où cette lettre de Paul fut lue pour la première fois. Dès les dix premiers versets d'ouverture on entend parler de Dieu le Père, du Seigneur Jésus Christ, de l'Esprit saint, de la foi, de l'espérance et de la charité. C'est là un remarquable témoignage de la rapidité avec laquelle des idées devenues plus tard de règle en christianisme étaient déjà en place.

Bibliographie

COMMENTAIRES

J.-N. ALETTI, « L'apôtre Paul et la parousie de Jésus-Christ. L'eschatologie paulinienne et ses enjeux », *RSR* 84, 1996, 15-41.

L. -M. DEWAILLY, *La jeune Église de Thessalonique. Les deux premières épîtres de saint Paul,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 37, 1963.

S. LÉGASSE, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniciens,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv. Commentaires 7, 1999.

Ch. MASSON, *Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniciens,* Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, Commentaire du Nouveau Testament lia, 1957.

B. Rigaux, *Saint Paul : Les épîtres aux Thessaloniciens,* Paris, Gabalda, EtB, 1956.
M. Trimaille, La première lettre aux Thessaloniciens, *CEv* 39, 1982.
J.-M. Sordet, « La venue du Seigneur. Deux discours d'espérance à la lumière de deux hypothèses : 1 Thessaloniciens 4,13-18 et 2 Thessaloniciens 2,1-12 », *Hokhma* 35, 1987, 35-57.

Études

J.-N. Aletti, « L'apôtre Paul et la parousie de Jésus-Christ. L'eschatologie paulinienne et ses enjeux », *RSR* 84, 1996, 15-41.
A. Feuillet, « Le "Ravissement" final des justes et la double perspective eschatolo- gique (résurrection glorieuse et vie avec le Christ après la mort) dans la première épître aux Thessaloniciens », *RThom* 72, 1972, 533-559.
R. Kieffer, « L'eschatologie en 1 Thessaloniciens dans une perspective rhétorique » dans R. F. Collins (éd.), *The Thessalonian Correspondence,* Louvain, BEThL 87, 1990, 206-219.
P.-E. Langevin, « L'intervention de Dieu selon 1 Th 5,23-24 », dans R. F. Collins (éd.), *The Thessalonian Correspondence,* 236-266.
P.-E. Langevin, *Jésus Seigneur et l'eschatologie. Exégèse de textes prépauliniens,* « Studia » 21, Bruges-Paris, 1967, 124-153.

Ch. Perrot, *Le retour du Christ,* Publications des facultés universitaires Saint-Louis 31, Bruxelles, 1983, 17-50.
Ch. Perrot, « La colère de Dieu est tombée sur eux à jamais » (1 Th 2, 16), dans A. Marchadour (éd.), *L'Évangile exploré.* Mélanges offerts à Simon Légasse, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 166, 1996, 285-299.
B. Rigaux, « Tradition et rédaction dans 1 Th 5, 1-10 », *NTS* 21, 1974-1975, 318-340.
J. Sanchez Bosch, « La chronologie de la première épître aux Thessaloniciens et les relations de Paul avec d'autres Églises », *NTS* 37, 1991, 336-347.
G. Therrien, *Le discernement dans les écrits pauliniens,* Paris, Gabalda, EtB, 1993, 63-79.
A. Vanhoye, « La composition de 1 Thessaloniciens », dans R. E Collins (éd.), *The Thessalonian Correspondence,* 73-86.

I. Vanderhaegen, « Espérer le jour du Seigneur, 1 Th 5, 1-6 », *ASeign,* nouvelle série n° 64, 1969, 10-17.

Commentaires et études dans des collections

(* = traite également de 2 Th) : Best, E. (HNTC, 1972*) ; Bruce, E E (WBC, 1982*) ; Donfried, K. P. (NTT, 1993*) ; Frame, J. (ICC, 1912*) ; Juel, D. H. (AugC, 1985) ; Marshall, L H. (NCBC, 1983*) ; Morris, L. (NICNT, rev. ed., 1991*) ; Reese, J. M. (NTM, 1979*) ; Richard, E. (SP, 1995*) ; Wanamaker, C. A. (NIGTC, 1990*) ; Williams, D. J. (NIBC, 1992*).

Bibliographies et études sur la recherche

Richard, E., BTB 20 (1990), 107 - 15* ; see Collins, *Studies* 3-75 ; Weima, J.A.D., *An Annotated Bibliography ofthe Thessalonian Letters** (Leiden : Brill, 1997/98).

Barclay, J.M.G.,* « Conflict in Thessalonica », CBQ 56 (1993), 512-30.

Boers, H., « The Form-Critical Study of Paul's Letters : 1 Thessalonians as a Case Study », NTS 22 (1975-76), 140-58.

Bruce, F. F.,* « St. Paul in Macedonia : 2. The Thessalonian Correspondence », BJRL 62 (1980), 328-45.

Collins, R. E, « A propos the Integrity of 1 Thés », ETL 55 (1979), 67-106.

-, *Studies on the First Letter to the Thessalonians* (BETL 66 ; Leuven :
Peeters, 1984).

-, *The Birth of the New Testament* (New York : Crossroad, 1993). Presque tout le livre est consacré à 1 Th.

-, ed., TTC 1-369 (articles importants).

Donfried, K. P.,* « The Cuits of Thessalonica and the Thessalonian Correspondence », NTS 31 (1985), 336-56.

Gillman, J., « Signais of Transformation in 1 Thessalonians 4:13-18 », CBQ 47 (1985), 263-81. A comparison with I Cor 15.

Jewett, R.,* *The Thessalonian Correspondence : Pauline Rhetoric and Millenarian Piety* (Foundations and Facets ; Philadelphia : Fortress, 1986). Liste très complète de perspectives possibles, excellente bibliographie.

-, « Enthusiastic Radicalism and the Thessalonian Correspondence », *SBL 1972 Proccedings,* 1.181-232.

Johanson, B. C., *To AU the Brethren. A Text-Linguistic and Rhetorical Approach to I Thessalonians* (CBNTS 16 ; Uppsala/Stockholm : Almqvist, 1987).

Kaye, B. N.,* « Eschatology and Ethics in First and Second Thessalonians », NovT 17 (1975), 47-57.

Koester, H., « I Thessalonians - Experiment in Christian Writing », in *Continuity and Disconti- nuity in Church History,* eds. F. F. Church and T. George (G. H. Williams Festschrift ; Leiden : Brill, 1979), 33-44.

Lightfoot, J. B., *Notes on the Epistles ofSt. Paul* (London : Macmillan, 1895), 1-92. Un classique. Longenocker, R. N., « The Nature ofPaul's Early Eschatology », NTS 31 (1985), 85-95.

Lührmann, D., « The Beginnings of the Church at Thessalonica », in *Greeks, Romans, and Christians,* eds. D. L. Balch *et al.* (A. J. Malherbe Festschrift ; Minneapolis : A/F, 1990), 237-49.

Malherbe, A. J., « Exhortation in First Thessalonians », NovT 25 (1983), 238-55.

-, *Pauland the Thessalonians* (Philadelphia : Fortress, 1987). Intéressante étude sociale des activités de Paul à Thessalonique.

Meams, C. L.,* « Early Eschatological Development in Paul : The Evidence of I and II Thessalonians », NTS 20 (1980-81), 136-57.

Olbricht, T. H., « An Aristotelian Rhetorical Analysis of 1 Thessalonians », in *Greeks* (sce Lührmann above), 216-36.

Pinnock, C. H., « The Structure of Pauline Eschatology », *Evangelical Quarterly* 37 (1965), 9-20. Plevnik, J., « The Taking Up of the Faithful and the Résurrection of the Dead in I Thessalonians 4 : 13-18 », CBQ 46 (1984), 274-83. Comparaison avec 1 Co 15.

-, « 1 Thess 5,1-11 : Its Authenticity, Intention and Message », *Biblica* 60 (1979), 71-90.

Schmithals, W.,* « The Historical Situation of the Thessalonian Epistles », *Paul and the Gnostics* (Nashville : Abingdon, 1972), 123-218.

Smith, A., *Comfort One Another : Reconstructing the Rhetoric and Audience ofl Thessalonians* (Louisville : W/K, 1995).

Stanley, D. M., « "Become Imitators of Me" : The Pauline Conception of Apostolic Tradition », *Biblica* 40 (1959), 859-77.

Wanamaker, C. A.,* « Apocalypticism at Thessalonica », *Neotestamentica* 21 (1987), 1-10

Chapitre 19 : LETTRE AUX GALATES

Résumé des informations essentielles

Date : Rédaction en 54-55 à Éphèse plus probable que 57 en Macédoine (chronologie traditionnelle ; voir tableau 6 au chapitre 16 ci-dessus pour la chronologie révisionniste).

Adressée à : Des Églises autour d'Ancyre, dans le territoire galate, c'est-à-dire dans la section centre-nord de la province de Galatie en Asie Mineure (évangélisée en 50 et 54), ou, plus improbable, aux Églises d'Antioche, Lystres et Derbé au sud de la province (évangélisées en 47-48 et 50).

Authenticité, unité et intégrité : Pas sérieusement discutées.

Division formelle :

A. Formule d'ouverture: 1, 1-5
B. Action de grâces : Aucune
C. Corps : 1, 6-6, 10
D. Formule de conclusion : 6, 11 -18

Division en fonction du contenu (et analyse rhétorique)

1, 1-10: Introduction:
1, 1-5: Formule d'ouverture (déjà défensive dans sa description du statut de l'apôtre et de ce que le Christ a fait)
1, 6-10: Exorde ou introduction (étonnement au lieu d'action de grâces), décri- vant le problème, les adversaires et la gravité du cas (par des anathèmes)
1, 11-2, 14 Paul raconte son ministère de prédicateur pour défendre sa thèse sur son Évangile, exposée en 1, 11-12
2, 15-21 Débat avec les adversaires, opposant son Évangile au leur : on est justifié

par la foi en Christ, non en observant la Loi ; les chrétiens vivent par la foi.

3, 1-4, 31 Preuves de la justification par la foi et non par la Loi : six arguments tirés des expériences passées des Galates, et de l'Écriture, en particulier de l'histoire d'Abraham.

5, 1-6, 10 Exhortation morale (parénèse) à préserver leur liberté, et à marcher selon l'Esprit

6, 11-18 Conclusion : post-scriptum d'authentification, de la main de Paul (et non du scribe qui écrivait sous la dictée); récapitulation de l'attitude envers la circoncision ; bénédiction.

Cette lettre a été considérée à bien des égards comme la plus paulinienne de tous les écrits de Paul, celle où la colère l'a amené à dire ce qu'il pensait profondément. Seules des parties de 2 Co rivalisent avec elle en passion ; car avec la fougue prophétique d'un Amos, Paul, dans sa contestation des Galates, écarte toute diplomatie. Ne soyons pas surpris que des innovateurs ou réformateurs chrétiens, anxieux de faire faire à la grande Eglise un virage à 180 degrés, en aient appelé au langage vigoureux et aux images de Ga. Marcion traduisit l'antinomie de Paul entre la foi et les œuvres de la Loi[903] en une antinomie entre le Dieu créateur et le Dieu rédempteur[904]. Luther l'appelait son « épître favorite », car il trouvait dans le rejet de la justification par les œuvres de la Loi un soutien pour son rejet du salut par les bonnes œuvres. Les confrontations de Luther avec les émissaires pontificaux furent même considérées comme une reconstitution de la condamnation publique de Céphas (Pierre) par Paul au nom de la vérité de l'Evangile. Un sermon sur Ga apporta une grande paix au cœur de John Wesley. Au XIX^{e} siècle l'opposition entre Pierre et Paul décrite dans Ga fut un facteur clef de la reconstruction du christianisme primitif par Baur. D'autres, toutefois, se sont montrés embarrassés par la rudesse de la polémique et le manque de nuances à l'égard de l'héritage juif. Dans

l'Antiquité, Ga a pu contribuer à une situation que 2 P 3, 15-16 choisit de décrire avec diplomatie : « Notre cher frère Paul vous l'a aussi écrit selon la sagesse qui lui a été donnée... dans toutes les lettres où il parle de ces questions. Il s'y rencontre des points obscurs, que les gens sans instruction et sans fermeté détournent de leur sens... pour leur propre destruction. » Une chose est certaine : nul ne peut accuser le Paul de Ga de rendre la théologie ennuyeuse.

Après l'*Arrière-plan* et l'*Analyse générale,* des sous-sections seront consacrées à : *Suites de la lettre aux Galates dans la vie de Paul ;* A *qui et quand ; « La foi du Christ » ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Arrière-plan

Avant l'an 55, Paul avait, peut-être deux fois[905], prêché l'Évangile aux « gentils » qui constituaient désormais les Églises de Galatie. (Nous verrons plus tard leur identification précise.) Que son séjour parmi eux ait été provoqué ou affecté par une « maladie » (4, 13)[906], les Galates furent pour lui d'une grande bonté et le traitèrent comme un ange de Dieu. Apparemment ils le virent opérer des miracles chez eux (3, 5). Ce souvenir avive son indignation de voir maintenant les Galates le considérer comme un ennemi (4, 16) qui les aurait dupés dans sa prédication sur le Christ. Comment cela a-t-il pu se produire ?

Après le départ de Paul, des chrétiens d'origine juive (6, 13) étaient venus, probablement de Jérusalem[907], prêchant un autre évangile (1,7) : une vision de ce que Dieu avait fait par le Christ différente de celle de Paul. (Étaient-ils venus en Galatie parce que Paul y était passé, ou était-ce une simple halte sur leur route d'évangélisateurs, qui les aurait mis accidentellement en contact avec son œuvre ? Étaient-ils aussi vivement hostiles à son endroit qu'il l'était vis-à-vis d'eux?) Leur « Évangile » doit être reconstitué en creux [908] à partir de la réfutation hostile qu'en fait Paul - procès marqué d'incertitudes et ne visant pas à engendrer une vision sympathique d'une prédication que la majorité des Galates jugea bien vite plus convaincante que celle de Paul.

Dans l'histoire chrétienne, un certain sens du caractère sacré du NT et le respect pour le grand apôtre Paul ont naturellement conduit les chrétiens à la conviction que son Évangile était fidèle au Christ et que celui de ses

adversaires ne l'était pas. Néanmoins, comme il n'y a aucune raison convaincante de penser que « les prédicateurs », comme on peut les appeler, étaient stupides ou malhonnêtes, je tenterai de montrer pourquoi leur Évangile, dans la mesure où on peut le reconstituer, était plausible. Paul et les prédicateurs étaient d'accord pour proclamer que ce que Dieu avait accompli par Jésus le Messie en termes de justification et de dons de l'Esprit valait à la fois pour les juifs et les « gentils ». Mais comment les « gentils » pouvaient-ils recevoir le don de Dieu en Jésus ? Pour Paul, Dieu avait offert la justification par la « foi de/en Christ » (sous-section ci-dessous). Selon les prédicateurs, la foi en Christ jouait certes un rôle, mais la justification n'était pas complète sans l'observance des œuvres de la Loi - cette prédication préservait pour les « gentils » le grand héritage du judaïsme avec toute sa dimension éthique[909]. Un facteur clef de cette prédication sur les œuvres était l'insistance sur la circoncision et sur l'observance des fêtes du calendrier (4, 10). Comme l'expliquaient les prédicateurs, le seul vrai Dieu avait béni toutes les nations du monde en Abraham le croyant (Gn 15, 6), puis, comme un élément de l'alliance, il avait donné à Abraham le commandement de la circoncision (Gn 17, 10) et le calendrier céleste. Les juifs étaient les descendants d'Abraham par Sara (la femme libre) et ils avaient respecté le contrat de la circoncision (Gn 17, 4) et la Loi donnée par les anges à Moïse (Ga 3, 19) ; les « gentils » étaient les descendants d'Abraham par Agar (l'esclave). Par l'intermédiaire des prédicateurs, l'œuvre de Jésus le Messie était désormais étendue aux « gentils » : ceux-ci ne pouvaient être pleinement intégrés dans l'alliance que s'ils étaient circoncis à l'image d'Abraham et s'ils accomplissaient les œuvres de la Loi. (Borgen soutient que sans la circoncision les « gentils » croyants au Christ auraient été des prosélytes, et que la circoncision était requise pour qu'ils demeurent dans le peuple de l'alliance de Dieu.)

Mais Paul n'avait-il pas déjà apporté l'Évangile aux « gentils » de Galatie ? Non ! Pour susciter rapidement des conversions, Paul avait prêché un évangile tronqué, il ne leur avait pas dit que la participation à l'alliance d'Abraham impliquait la circoncision. Paul les avait laissés sans l'orientation de la Loi, livrés à « l'inclination au mal[910] » et aux désirs de la chair ; aussi le péché était-il toujours à l'œuvre parmi eux. C'était là un message convaincant, surtout si les prédicateurs soulignaient que Paul, tard

venu à l'Évangile, n'avait pas connu Jésus comme les apôtres, eux, l'avaient connu. Après tout, Jésus, circoncis lui-même, n'avait jamais exempté quiconque de la circoncision ; et les vrais apôtres de Jérusalem observaient les fêtes et les lois alimentaires. Comment Paul pouvait-il répondre aux prédicateurs et convaincre les Galates en les amenant à reconnaître qu'il leur avait prêché la vérité ? Au moment d'analyser sa lettre, rappelons-nous que la controverse avec les prédicateurs oriente son expression et sa formulation. Trop souvent, la « théologie » paulinienne de la justification, de la foi et de la liberté, est tirée de Ga sans tenir compte de sa dimension apologétique [911].

Analyse générale du message

Dans \a *formule d'ouverture* (1, 1-5), à la différence de 1 Th, Paul se désigne lui-même comme apôtre, statut qu'il ne tient pas des hommes, mais de Jésus Christ (1, 1 - et de Dieu : 1, 15)[912]. Des sept lettres pauliniennes incontestées, si on laisse de côté Rm, adressée à une communauté que Paul n'avait pas évangélisée, Ga est la seule des six autres où Paul ne mentionne pas de coexpéditeur[913]. Il s'adresse « aux Églises de Galatie », c'est-à-dire à un groupe de communautés dans la région galate ou dans la province plus large de Galatie (voir sous-section ci-dessous). En Galatie Paul est la cible d'une attaque, et il donne une réponse personnelle - marquée par une colère qui n'autorise pas l'action de grâces.

Le *corps* s'ouvre par un type *d'exorde ou introduction (1, 6-10)* qui, sur le ton mordant d'un étonnement attristé [914], expose rapidement le problème, les adversaires et la gravité du cas : il n'y a pas d'autre Évangile que celui proclamé par Paul quand il a appelé les Galates à la grâce du Christ ; que ceux qui prêchent quelque chose de différent soient maudits[915]. Ensuite, usant du schéma rhétorique des avocats de la défense, Paul écrit sous forme de lettre une *apologie (1, 11-2, 21),* au ton polémique mais qui utilise une série de trucs rhétoriques[916]. Dans le cadre d'un tribunal imaginaire, les prédicateurs arrivés en Galatie sont les accusateurs, Paul l'accusé, et les Galates le juge. Pour apprécier les propos de Paul, il faut se rappeler les prétentions des prédicateurs rappelées dans l'*Arrière-plan* ci-dessus. La principale thèse de Paul est que son évangile provient d'une révélation

divine et non des hommes (1, 11-12). À titre de paradigme[917], Paul raconte l'histoire de sa conversion et de sa prédication, en touchant à des points clefs, par exemple : la révélation divine initiale et l'envoi en mission ; l'indépendance par rapport aux apôtres de Jérusalem ; sa contestation par le parti qui réclamait la circoncision pour les « gentils » ; l'accord conclu entre lui et les autorités de Jérusalem rejetant cette contestation ; et la reconnaissance qu'il est chargé d'évangéliser les incirconcis (1,13-2, 10).

Évoquant les membres du parti de la circoncision venus ensuite de Jérusalem à Antioche en prétendant représenter Jacques, Paul suggère qu'ils étaient les devanciers de ceux qui sont venus en Galatie (de Jérusalem ?) ; car il mélange sa défense de l'Évangile contre ses premiers adversaires d'Antioche et une sorte de dialogue avec les prédicateurs judéo-chrétiens de Galatie (2, 11-14 avec 2, 15-21). Pour le paraphraser : « Nous sommes tous juifs de naissance et nous connaissons donc la Loi ; mais nous savons aussi qu'on ne peut être justifié par la pratique de la Loi ; en vérité, en recherchant le Christ, nous juifs nous sommes trouvés pécheurs. Ainsi, je suis mort à la Loi et j'ai été justifié par la foi de/en Christ qui s'est livré pour moi et qui désormais vit en moi[918]. »

Paul aligne ensuite *six arguments tirés de l'expérience et de l'Écriture pour convaincre les stupides Galates qui se sont laissé ensorceler*[919] [920] *(3,1-4, 31)*- arguments que je vais maintenant schématiser.

1. (3, 1-5) : Quand Paul proclamait le Christ crucifié, les Galates recevaient l'Esprit sans observer les œuvres de la Loi : comment ces œuvres seraient-elles alors devenues nécessaires ?
2. (3, 6-14) : Face à l'insistance des prédicateurs sur la circoncision d'Abraham (Gn 17, 10.14) il peut citer la promesse de Dieu qu'en Abraham toutes les nations seront bénies (Gn 12, 3) - promesse indépendante de la circoncision - de sorte qu'en donnant par la foi l'Esprit aux « gentils » incirconcis, Dieu accomplira la promesse faite à Abraham, un homme dont la foi lui fut comptée comme justice (Gn 15, 6) 18.
3. (3, 15-25) : Un testament ratifié ne peut être annulé par une addition postérieure. La Loi est venue quatre cent trente ans après les promesses à Abraham ; comment l'héritage de ces promesses pourrait-

il dépendre de l'observance de la Loi ? La Loi ne fut qu'un garde-fou provisoire jusqu'à la venue du Christ.

4. (3, 26-4, 11) : Les Galates, qui étaient esclaves des esprits de l'univers, ont fait, à travers la rédemption par le Fils de Dieu et l'adoption divine, l'expérience de la liberté des « fils » (= enfants) de Dieu ; pourquoi voudraient-ils redevenir esclaves, cette fois-ci des exigences de la Loi ?
5. (4,12-20) : Les Galates ont traité Paul de la façon la plus chaleureuse, comme un ange ; comment pourrait-il être devenu leur ennemi, comme le voudraient les prédicateurs [921] ?
6. (4, 21-31) : Les prédicateurs en appelaient à Abraham, Agar et Sara, mais ils en tiraient une leçon erronée[922]. Agar, la servante, ne représente pas la lignée des « gentils », mais la Jérusalem présente, terrestre, et l'alliance asservissante de la Loi donnée au Sinaï ; Sara, la femme libre, représente la Jérusalem céleste et l'alliance de Dieu promise à Abraham - elle est la mère de tous ceux qui ont été libérés dans le Christ.

Après ces arguments, Paul conclut le corps de Ga par une *exhortation passionnée (5, 1-6, 10)* contre les prédicateurs, et il avertit que la Loi n'aidera pas les Galates contre les œuvres de la chair (mises en opposition avec les œuvres de l'Esprit en 5, 19-26)[923]. Une magnifique affirmation en 5, 6 : « Dans le Christ Jésus ni circoncision ni incirconcision ne comptent, mais seulement la foi opérant par la charité », montre bien que Paul ne considère pas la circoncision comme une chose mauvaise, mais plutôt comme sans pouvoir pour apporter la justification aux « gentils ». Elle suggère aussi que, pour Paul, la foi qui reconnaît l'efficacité de ce que le Christ a opéré doit s'exprimer par l'amour manifesté dans la vie du croyant. (Il voit Dieu à l'œuvre à la fois dans la foi et dans l'amour, ni l'une ni l'autre de ces réactions n'étant purement humaine.) Les prédicateurs peuvent parler de la « loi du Christ » ; celle-ci, cependant, n'est pas la Loi du Sinaï, mais l'obligation de porter les fardeaux les uns des autres (6, 2).

Paul cesse ensuite de dicter et écrit de sa main en gros caractères la *Conclusion (6, 11-18)* contre la circoncision, pour que les Galates saisissent bien l'essentiel. Si les prédicateurs louaient la supériorité d'Israël, Paul proclame « l'Israël de Dieu », au sein duquel il n'y a pas de différence entre

les circoncis et les incirconcis. Quant aux attaques des prédicateurs, « dorénavant que personne ne me suscite d'ennuis : je porte dans mon corps les marques de Jésus. » Ce que Paul a souffert comme apôtre est plus important que les marques de sa circoncision !

Les suites de la lettre aux Galates dans la vie de Paul

On ne peut que supposer ce qui arriva lorsque cette lettre fut lue dans les Églises de Galatie. Certains furent sans doute offensés de ce langage sévère qui les traitait d'imbéciles (3, 1). Était-il correct pour un apôtre chrétien de se laisser aller à ce langage de corps de garde en souhaitant que dans la circoncision prônée par les prédicateurs le couteau glisse et mutile l'organe mâle (5, 12) ? S'agissant de membres des Douze, qui avaient marché avec Jésus, dont le « frère du Seigneur », Paul avait-il le droit de les appeler « ceux qu'on tenait pour des notables » (2, 6-9) ? Cette polémique n'était-elle pas le signe de la faiblesse de sa position ? D'autres, qui s'étaient détournés de Paul, se rappelant celui qui leur avait apporté le Christ, et réalisant que sous l'aspect polémique de la missive il y avait un souci plein de tendresse (4, 19), furent peut-être conduits à se demander s'ils avaient bien fait d'écouter les prédicateurs. En fin de compte, la lettre de Paul convainquit-elle la majorité ? Après tout elle fut conservée ; et 1 Co 16, 1 (écrite plus tard ?) nous dit que Paul projeta une collecte parmi les Eglises de Galatie, sans doute avec espoir de succès.

Quoi qu'il en soit, certains éléments de la lettre firent certainement du tort à Paul. Il s'était exprimé avec violence. (Le scribe fut-il assez hardi pour lui demander s'il voulait vraiment formuler ainsi 5, 12?) Les prédicateurs qui croyaient sincèrement servir le Christ en avertissant les Galates de la nécessité de la circoncision n'oublièrent certainement pas les attaques personnelles de Paul, y compris celle sur leur intégrité et leurs motivations (6, 12-13)[924]. Si Ph (3, 2ss) fut écrite peu après Ga, on peut y voir la poursuite de la mission des prédicateurs pour corriger l'évangélisation déficiente de Paul. Ses remarques sur les soi-disant colonnes de l'Église de Jérusalem, sa polémique contre Pierre qui ne marchait pas droit selon la vérité de l'Évangile (Ga 2, 14), et même son affirmation sans nuance que l'alliance du Sinaï « enfante pour la servitude » (4, 24-25) revinrent certainement aux oreilles des autorités chrétiennes de Jérusalem favorables

à l'héritage juif. Il n'est pas étonnant que dans ses projets ultérieurs de retourner à Jérusalem avec l'argent de la collecte Paul ait pu craindre pour son agrément (Rm 15, 22-32 ; également p. 601, 611 ci-dessous). Au n^e^ siècle la vigoureuse formulation de Ga contre la Loi servit la thèse de Marcion selon laquelle l'AT devait être rejeté comme l'œuvre d'un dieu inférieur (démiurge) - thèse que Paul aurait certainement bannie.

À qui et quand ?

Ces deux questions sont liées. Dans sa lettre adressée « aux Églises de Galatie » (1, 2) et aux « Galates » (3, 1), Paul rappelle que sa première prédication de l'Évangile dans cette région eut pour cause une maladie (qui apparemment interrompit inopinément son voyage) et qu'il fut bien reçu et bien traité (4, 13-15). Où vivaient les destinataires de Ga ? Si l'assemblée de Jérusalem décrite en Ga 2, 1-10 est la même que celle qui suit le « premier voyage missionnaire » de Paul racontée en Ac 15, comme le pensent la plupart des biblistes, la lettre fut écrite après 50 (chronologie traditionnelle). Tout en rédigeant cette lettre pleine d'irritation, Paul exprime le souhait (évidemment irréalisé) d'être près d'eux (4, 20). Est-ce là la simple expression rhétorique d'une préoccupation ? Ou cela signifie-t-il qu'il est d'une certaine façon incapable de venir ? Parce qu'il est trop loin ? Parce qu'il est en prison ? Ou parce qu'il est trop engagé dans une autre situation ecclésiale, par exemple les négociations avec Corinthe ? L'une ou l'autre de ces suggestions aident-elles à préciser quand Paul écrivit ? Regardons plus en détail ces questions qui se recoupent.

Les *Galatai* étaient des Indo-Ariens, liés aux Celtes et aux Gaulois, qui avaient envahi l'Asie Mineure vers 279 av. J. C. En une cinquantaine d'années, après qu'ils eurent été vaincus par le royaume de Pergame, leur territoire avait été réduit à un secteur central montagneux autour d'Ancyre (Factuelle Ankara). Rome les avait utilisés comme alliés dans diverses guerres ; et quand le dernier roi galate était mort en 25 av. J. C., leur territoire ethnique avait été incorporé dans la vaste « province de Galatie » romaine qui s'étendait au sud jusqu'à la Méditerranée, incluant Antioche de Pisidie, Iconium, Lystres et Derbé [925]. Les destinataires de Ga sont-ils alors les chrétiens de ces villes du sud de la province (théorie des Galates du Sud) ? Ou s'agit-il des populations de l'ethnie galate de la région Centre-Nord

(théorie des Galates du Nord) ? Le problème, vigoureusement débattu entre spécialistes depuis deux cent cinquante ans, *n'est pas d'une réelle importance pour la signification de Ga* ; aussi notre examen sera-t-il bref. Bien qu'une bonne partie du débat tourne autour d'une comparaison entre Ga et Ac, le lecteur doit se rappeler que l'information des Actes peut être brouillée et est certainement incomplète, n'enregistrant pas tous les déplacements de Paul.

Théorie des Galates du Sud

Elle fut proposée dans les deux derniers siècles et défendue par des spécialistes comme W. M. Ramsay et F. F. Bruce. Il est clair dans les Actes que Paul avait évangélisé la partie méridionale de la province de Galatie, notamment Antioche, Iconium, Lystres et Derbé (durant le « premier voyage missionnaire » en 46-49 et à nouveau brièvement durant le « deuxième voyage » en 50). Ce témoignage, toutefois, nous laisse sur notre faim quant à la maladie qui fut l'occasion de sa première visite en ce secteur. De plus, Ac ne se réfère jamais clairement à la région Sud sous le nom de Galatie. Les Actes situent en effet les villes du Sud dans leurs districts, non dans la province : Antioche en Pisidie (13, 14), Lystres et Derbé en Lycaonie (14, 6). Ac spécifie que la mission de Paul dans les villes méridionales toucha des juifs aussi bien que des « gentils », or Ga ne dit nulle part qu'il y ait eu des juifs convertis parmi les destinataires. Les arguments pour la théorie du Sud incluent l'habitude qu'avait Paul d'employer (pas toujours) les noms des provinces romaines (par exemple Macédoine et Achaïe), et la référence à Barnabé en Ga 2, 1 comme s'il était connu des destinataires - il était avec Paul lors du « premier voyage missionnaire » mais pas ensuite. Mais le nom de Barnabé était-il familier aux seuls chrétiens qu'il avait personnellement évangélisés ? Sa présence à la célèbre rencontre de Jérusalem n'était-elle pas beaucoup plus largement connue ?

Théorie des Galates du Nord

C'est la plus ancienne, et encore celle de la majorité. Si le terme « Galatie » peut être ambigu, l'adresse « O Galates » de 3, 1 l'est beaucoup moins. Le

mot est plus approprié pour des gens de cette origine ethnique que pour la population urbaine hellénisée du Sud. Quand Paul serait-il venu dans la région de l'ethnie galate ? Lors du « deuxième voyage missionnaire », après que Paul eut revisité le sud de la province (vers 50), Ac 16, 6-7 rapporte ceci : « Ils [Paul, Silas, Timothée] parcoururent la Phrygie et la région galate, le Saint Esprit les ayant empêchés d'annoncer la parole en [la province d']Asie. Parvenus aux confins de la Mysie, ils tentèrent d'entrer en Bithynie, mais l'Esprit de Jésus ne le leur permit pas. » Ac veut-il dire qu'ils se dirigèrent vers l'ouest à travers la région phrygienne de la province de Galatie (donc pas encore en Galatie du Nord), ou bien qu'ils allèrent au nord à travers la Phrygie vers le territoire galate (septentrional) proprement dit ? La première hypothèse semble géographiquement plus logique ; mais si l'on accepte la seconde, la phrase mystérieuse « le Saint Esprit les ayant empêchés » peut-être liée à la maladie de Paul en Galatie (Ga 4, 13) qui entrava son entreprise missionnaire. Quel que soit le sens de « la Phrygie et la région galate » dans les Actes, Paul y fit des convertis, car selon 18, 23, au début du « troisième voyage missionnaire » (54), Paul alla de ville en ville à travers la région galate et la Phrygie « affermissant tous les disciples », c'est-à-dire, implicitement, les disciples qu'il s'était attachés lors d'un voyage précédent[926]. (L'inversion de l'ordre des deux noms géographiques montre à quel point il est difficile d'obtenir des précisions à partir du livre des Actes, dont l'auteur ne sut peut-être pas exactement où Paul allait.) S'il n'est pas facile de se déterminer, globalement les arguments soutenant cette théorie du Nord semblent plus convaincants.

Datation

Dans la théorie du Sud, Paul pourrait avoir écrit Ga n'importe quand après avoir visité à nouveau les villes du Sud en 50 (« deuxième voyage missionnaire »)[927]. Quelle datation suggère la théorie du Nord plus généralement acceptée ? Il y a deux propositions :

1. Après être passé par les régions galate (ethnique) et phrygienne pour la seconde fois, Paul alla à Éphèse (Ac 19, 1), où il résida trois ans (54-56). Il aurait pu avoir vent que des prédicateurs étaient passés et avaient « vite » (Ga 1, 6) convaincu les Galates de passer à « un évangile différent » - information qui l'aurait poussé à dire sa colère

dans Ga en 54 ou 55 [928]. Si la lettre eut du succès (ou, au moins, si Paul le crut), on peut voir une tentative d'apaisement dans le projet de 1 Co 16, 1 : avant son départ d'Éphèse en 57, Paul voulait demander aux Églises galates de contribuer à sa collecte pour Jérusalem.

2. Certains spécialistes, pour lesquels après une telle lettre une réconciliation était impossible, soutiennent que le projet de 1 Co 16, 1 fut formulé avant que Paul ne sache ce qui était arrivé à ses convertis de Galatie. Il en fut informé en quittant Éphèse ou juste après ; abandonnant l'idée d'une collecte en Galatie[929], il écrivit alors Ga en Macédoine vers la fin 57 (entre 2 Co et Rm) comme une sévère réprimande. La parenté de Ga et de Rm (écrite de Corinthe en 58) est avancée aussi comme un argument pour sa datation tardive. La datation au milieu des années 50 a plus de partisans, et je la juge plus probable ; mais certains indices laissent la question ouverte.

La « Foi *[pistis]* du Christ » (2,16, etc.)

Un grand débat s'est focalisé sur ce que Paul veut dire quand il parle de la justification (voir la sous-section au chapitre 24 ci-dessous), non par la pratique de la Loi mais par, ou à partir de, laybZ *du Christ* (2, 16 ; 3, 22 ; également Rm 3, 22.26 ; Ph 3, 9). La construction « à partir de/par la foi du Christ » *(ek/dia pisteos Christou)* peut être entendue comme un génitif objectif, à savoir la foi du chrétien en Christ, ou comme un génitif subjectif, à savoir la foi possédée ou manifestée par le Christ[930]. Le débat concerne aussi l'expression plus simple et plus commune « de la foi ou par la foi » *(ek pisteos)*[931]. Les deux interprétations appellent un commentaire.

La foi *en* Christ est sans doute l'interprétation la plus commune et peut être appuyée par Ga 3, 26 qui utilise la préposition « dans ». Selon cette interprétation, cependant, si la foi dans ce que Dieu a accompli en Christ, en particulier à travers la crucifixion et la résurrection, peut être considérée comme une réponse qui apporte la justification, il faut noter que Dieu aussi génère la réponse - la grâce divine de croire est accordée, et répond à la grâce divine manifestée en Christ. La foi *du* Christ est parfois entendue comme sa fidélité au dessein de Dieu, fidélité qui apporte la justification. D'autres jugent cette interprétation faible et préfèrent penser à la foi manifestée par Jésus en allant à la crucifixion sans soutien divin visible,

tableau qui peut être justifié par les récits de la passion chez Marc et Matthieu et par He 5, 8. Martyn soutient que Ga 2, 20-21 montre que la foi du Christ est la mort fidèle du Christ. D'autres encore combinent les deux approches et suggèrent que la foi du Christ manifestée dans sa mort est donnée à ses disciples par la foi en Christ[932]. Examiner le débat entre spécialistes[933] et se demander ce que tout cela signifie pour comprendre Paul est un exercice élémentaire dans toute étude de la théologie paulinienne.

(Pour les lecteurs français, il faut dire que la BJ, dont nous suivons ici la traduction, n'entre pas dans ce débat et s'en tient à l'interprétation de la foi *en* Christ.)

Questions ouvertes

(1) Une littérature considérable est consacrée aux adversaires de Paul en Galatie[934], et propose des hypothèses différentes sur leur identité. Depuis le début de ce siècle, quelques biblistes ont soutenu que Paul s'affronta simultanément à deux groupes : les chrétiens judaïsants de Jérusalem qui insistaient pour que les « gentils » soient circoncis, et des « libertins », adeptes de l'Esprit (juifs ou « gentils »), qui prétendaient que les croyants pouvaient honorer les désirs de la chair[935]. Les versets 5,16-26 s'adresseraient à ce deuxième groupe. Autre proposition : les prédicateurs ne venaient pas de l'extérieur, mais du sein de la communauté galate, par exemple des judéo-chrétiens contestant les « gentils » incirconcis, membres de la communauté. Pour Schmithals *(Paul,* 13-64) les prédicateurs étaient des gnostiques préconisant la circoncision comme un rite mystique susceptible de conduire les Galates à un degré supérieur de perfection, avec ou sans la Loi (6, 13). Au jugement de la majorité, ces propositions introduisent des complications inutiles et négligent cette évidence criante : *un groupe de prédicateurs judéo-chrétiens vint en Galatie, exigeant la circoncision pour les « gentils » qui devenaient disciples du Christ.*

(2) Nous avons vu aux p. 514, 517 ci-dessus que Paul et les prédicateurs étaient en désaccord sur l'interprétation de l'histoire d'Abraham, de Sara et d'Agar, selon la manière dont ils combinaient les thèmes de Gn 12, 15 et 17 (la promesse de Dieu qu'en Abraham les « gentils » seraient bénis ; la foi d'Abraham qui lui procura la justice ; la règle de la circoncision).

Mais Paul et les prédicateurs interprétaient l'AT d'une manière tout à fait différente de celle de l'exégèse moderne dans son ensemble, souvent parce que leur exégèse, bien que parfaitement à l'aise dans le judaïsme de l'époque, était très libre et allait au-delà de ce que, selon nos critères, nous considérons comme le sens littéral (voir chapitre 2, sous-section D). Pour des lecteurs modernes faisant appel au sens littéral de l'AT on peut se demander, étant donné la différence entre l'exégèse ancienne et moderne, qui serait le plus convaincant : Paul ou les prédicateurs, dans leur manière d'appliquer l'histoire d'Abraham à la question de savoir si les « gentils » convertis au Christ devaient être circoncis pour pouvoir être pleinement justifiés en tant qu'enfants d'Abraham ?

(3) Toujours selon nos critères modernes, l'utilisation de l'AT par Paul, à cause de la lecture textuelle qui est à la base de son interprétation, pose parfois un problème. Un exemple célèbre mérite d'être rappelé : la référence à la foi en Ha 2, 3-4, passage obscur qui apparaît avec une remarquable diversité dans l'AT hébreu, l'AT grec, les manuscrits de la mer Morte, la lettre aux Hébreux, et les citations de Paul en Ga et Rm.

a) Selon le texte massorétique, le prophète, se plaignant d'une injustice dans le cadre de la conquête néo-babylonienne (chaldéenne) vers 600 av. J. C., attend une vision qui viendra sûrement, même si elle tarde. Au contraire de l'homme gonflé d'orgueil dont l'âme n'est pas droite, « le juste vivra par [à cause de] *sa* foi/fidélité », c'est-à-dire sans doute à cause de sa fidélité ou de sa confiance dans le Dieu de l'alliance.

b) La traduction de la Septante parle bien d'une vision, mais dit : même *s'il* tarde ; le prophète l'attend, car il viendra sûrement ; ainsi la vision est devenue celle d'un homme qui doit venir, peut-être le roi des Chaldéens, comme l'instrument de Dieu. Dieu sera mécontent si cet homme se retire, mais « le juste vivra de *ma* fidélité », c'est-à-dire de la fidélité de Dieu à ses promesses.

c) Dans le commentaire de Qumrân (1 QpHab 7, 5-8, 3) la vision est expliquée par le Maître de Justice, et elle s'applique à la communauté de ceux qui observent la Loi. Ils seront délivrés de la persécution « à cause de leurs actions et de *leur* fidélité au Maître de Justice », c'est-à-dire parce qu'ils observeront son interprétation de la Loi.

d) L'auteur de He 10, 37-39 suit la LXX avec quelques modifications, en

interprétant apparemment celui qui, dans la vision, doit venir, comme Jésus lors de son second avènement. « Mon juste vivra par la foi », c'est-à-dire en restant fidèle jusqu'à la venue de Jésus.

e) En Ga 3, 11 (Rm 1, 17), Paul écrit : « Le juste vivra par [de] la foi » : pour lui Ha 2, 3-4 signifie que le juste vivra par la foi en Jésus Christ ou la fidélité à Jésus Christ.

(4) Le paragraphe précédent laisse entendre que certains des arguments de Paul soutenant sa position sur la foi et la Loi ne sont pas en eux-mêmes très convaincants. Certes il les propose, mais nous aurions tort de penser que sa position découle de ces arguments. Elle est une expression de l'Évangile qu'il n'a pas reçu de maîtres humains, mais par une révélation *(apokalypsis,* dévoilement) de Jésus Christ (1, 12)[936]. Cette révélation a donné à Paul une perspective nouvelle, qui lui a permis de voir comment Dieu avait transformé le monde par la crucifixion du Christ, et en 3, 23.25 il donne un exemple de la façon dont son opinion a changé. Ainsi, bien qu'il ait formulé une partie du vocabulaire et du raisonnement de Ga en fonction de la propagande des prédicateurs, ce qu'il affirme au sujet du Christ, de la foi et de la liberté aurait pu être dit même si les prédicateurs n'étaient jamais venus. Repérer le message *positif* de Ga, indépendant de ses polémiques, est fort utile pour comprendre Paul. Noter en particulier la célèbre affirmation christologique de 4, 4-7.

(5) Paul met en question la Loi (trente-deux fois) et la liberté (onze fois avec les mots apparentés). Le message des prédicateurs séduisait peut-être en raison des directives éthiques contenues dans la Loi. La liberté est attirante, mais a besoin d'être définie, comme on le voit dans cette énumération : libres de la Loi, libres de toute obligation ou contrôle, libres pour faire ce que nous voulons, libres d'aimer et de servir. La liberté peut laisser la porte ouverte à la licence, comme ce fut apparemment le cas en Galatie. Paul contre-attaque en critiquant une mauvaise interprétation de la liberté (5, 13) et en avertissant ceux qui marchent dans l'Esprit de ne pas se laisser entraîner aux convoitises de la chair qu'il énumère (5, 17-21). Or, ces mots mêmes sont devenus de quelque manière normatifs pour guider les chrétiens sur ces points. Dans la pratique pastorale, quelle est l'interaction entre la liberté responsable et des directives claires qui sont voisines de la loi ?

(6)

Pour une tournure d'esprit apocalyptique telle que celle de Paul, il restait peu de temps pour changer les structures sociales de ce monde. Aussi le célèbre rejet des différences entre juifs et Grecs, esclaves et hommes libres, hommes et femmes (Ga 3, 28) n'est-il pas d'abord une déclaration d'égalité sociale ou politique. C'est une déclaration d'égalité à travers le Christ dans le dessein de salut de Dieu : « Vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus. » Le même Paul qui formula cela était capable de confirmer des inégalités entre chrétiens : les « gentils » ne sont qu'une branche d'olivier sauvage greffée sur l'arbre cultivé d'Israël ; ceux qui étaient esclaves quand ils ont été appelés au Christ devraient rester dans cet état ; on ne doit pas permettre aux femmes de parler dans les églises et elles doivent rester subordonnées (Rm 11, 24 ; 1 Co 7, 20-21 ; 14, 34). Néanmoins, beaucoup de chrétiens reconnaissent dans la déclaration de Paul le dynamisme de l'Evangile, qui peut ou même doit aller au-delà de ce que l'apôtre pouvait percevoir. Comment cela peut-il s'opérer théologiquement sans qu'on fasse indûment de 3, 28 une anticipation de l'idéal d'égalité de la Révolution française ?

(7) Le canon du NT de Marcion était fortement paulinien : Luc et dix lettres de Paul (Ga en tête !). Son rejet de l'AT et de tout l'héritage du judaïsme est généralement considéré comme une dérive extrême du paulinisme. Martyn *(TBOB* 2, 283) cite une phrase mémorable de F. Overbeck : « Paul n'eut qu'un seul élève qui le comprît, Marcion - et cet élève le comprit de travers. » Par ailleurs, les judéo-chrétiens du II^{e} siècle en vinrent à haïr Paul comme celui qui avait défiguré l'héritage juif et empêché le succès de l'Evangile chez les juifs. Parcourir Ga pour trouver des propos sur la Loi qui pourraient nourrir l'absolutisme de Marcion et l'antagonisme judéo-chrétien postérieur permet de voir comment on peut lire l'Écriture d'une façon que l'auteur n'aurait jamais imaginée.

Bibliographie

COMMENTAIRES

P. BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Galates,* CNT IX, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1953 ; nouvelle édition augmentée en 1972.

E. COTHENET, « L'épître aux Galates », *CEv* 34, 1980.

J.-P. LEMONON, *Les épîtres de Paul,* t. IL Romains-Galates, Paris, Bayard Éditions- Centurion, 1996.

G. Schneider, *La lettre aux Galates,* Paris-Toumai, Desclée, 1969.
A.Viard, *Saint Paul. Épître aux Galates,* Paris, Gabalda, coll. « Sources bibliques », 1964.
M. Zerwick, *Bref commentaire de Vépître aux Galates,* Le Puy, Mappus, 1965.

Études

J. Allaz, F. Bovon *et al., Chrétiens en conflit. L'épître de Paul aux Galates,* Genève, Labor et Fides, coll. « Essais bibliques », 1987.
J. Becker, « La lettre aux Galates comme témoignage le plus ancien concernant la justification », dans *Paul, L'apôtre des nations,* Montréal-Paris, Médiaspaul-Éd. du Cerf, 1995, 337-354.
F. Bovon, « Une formulation prépaulinienne dans l'épître aux Galates (Ga 1, 4-5), dans F. Bovon (éd.), *Paganisme, judaïsme, christianisme : influences et affrontements dans le monde antique. Mélanges offerts à Marcel Simon,* Paris, éditions de Boccard, 1978,92-107.
Coll., « L'épître aux Galates : la liberté », *LV*192, 1989.
E. Fahanian, *Le « Je » paulinien. Étude pour mieux comprendre Ga 2, 19-21,* Rome, PUG, 1988.
R. Kieffer, *Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit* (Ga 2, 14-21), Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 111, 1982.
J.-P. Lemonon, « Dans l'épître aux Galates, Paul considère-t-il la loi mosaïque comme bonne ? », dans C. Focant (dir.), *La loi dans l'un et l'autre testament,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 168, 1997, 243-270.
O. Mainville, « La justification par la foi et la loi dans les études pauliniennes contemporaines », dans M. Gourgues et L. Laberge (dir.), *« De bien des manières » La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 163,
1995, 365-390.
O. Mainville, « Loi et liberté dans les écrits pauliniens », dans O. Mainville, J. Duhaime et P. Letourneau, (dir.), *Loi et autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne,* Montréal, Fides, coll. « Héritage et Projet » 53, 1995, 175-191.
O. Mainville, *Le pari de la liberté dans la mouvance de l'Esprit,* Montréal, Paulines,
1996.

F. Martin, « Paul et les judéo-chrétiens », *LV* 342, avril-juin 1999, 37-49.

J. Massonnet, « Paul et la Torah » dans J. Schlosser (éd.), *Paul de Tarse,* Congrès de l'ACFEB de Strasbourg, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 165, 195-206.

R. Meynet, « Composition et genre littéraire de la première section de l'épître aux Galates », dans J. Schlosser (éd.), *Paul de Tarse,* Congrès de l'ACFEB de Strasbourg, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 165, 51-64.

A. Myre, *Un souffle subversif. L'Esprit dans les lettres de Paul,* Montréal, Bellarmin, Recherche, nouvelle série 12, 1987.

L. Panier, « Pour une approche sémiotique de l'épître aux Galates », *FV* 84,1985,19-32.

B. Standaert, « La rhétorique antique et l'épître aux Galates », *FV*84, 1985, 33-40.

Commentaires et études dans des collections

Betz, H. D. (Hermeneia, 1979) ; Bruce, F. F. (NIGTC, 1982) ; Burton, E. D. (ICC, 1921) ; Cole, R. A. (TNTC, 1989) ; Cousar, C. B. (IBC, 1982) ; Dünn, J.D.G. (BNTC, 1993 ; NTT, 1993) ; Fung, R.Y.K. (NICNT, 1988) ; Guthrie, D. (NCBC, 1974) ; Krentz, E. (AugC, 1985) ; Longenecker, R. N. (WBC, 1990) ; Martyn, J. L. (AB, 1997) ; Matera, F. J. (SP, 1992) ; Osiek, C. (NTM, 1980) ; Schneider, G. (NTSR, 1969) ; Ziesler, J. A. (EC, 1992).

Bibliographies

Vaughan, W. J., RevExp 69 (#4 ; 1972), 431-36 ; Wagner, G., EBNT (1996).

Baasland, E., « Persécution : A Neglected Feature in the Letter to the Galatians », ST 38 (1984), 135-50.

Barclay, J. M. G., *Obeying the Truth : A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Edinburgh : Clark, 1988).

Barrett, C. K., *Freedom and Obligation : A Study ofthe Epistle to the Galatians* (Philadelphia : Westminster, 1985).

Betz, H. D., « The Literary Composition and Function of Paul's Letter to the Galatians », NTS-21 (1974-75), 353-73.

Bligh, J., *Galatians* (London : St. Paul, 1969). Utile si on laisse de côté sa tentative de faire entrer la lettre dans une structure en chiasme.
Boers, H., *The Justification ofthe Gentiles : Letters to the Galatians and the Romans* (Peabody, MA : Hendrickson, 1994). Exégèse sémiotique.
Borgen, R, *Paul Preaches Circumcision and Pleases Men* (Trondheim : Tapir, 1983).
Brinsmead, B. H., *Galatians - Dialogical Response to Opponents* (SBLDS 65 ; Chico, CA : Scholars, 1982).
Buckel, J., *Free to Love. Paul's Defense of Christian Liberty in Galatians* (LTPM 15 ; Leuven : Peeters, 1993).
Cosgrove, C. H., *The Cross and the Spirit : A Study in the Argument and Theology of Galatians* (Maçon, GA : Mercer, 1988).
Dünn, J. D. G., *Jesus, Paul and the Law : Studies in Mark and Galatians* (Louisville : W/K, 1990).
Ebeling, G., *The Truth ofthe Gospel : An Exposition of Galatians* (Philadelphia : Fortress, 1985). Gaston, L., *Paul and the Torah* (Vancouver : Univ. of British Columbia, 1987).
Gordon, T. D., « The Problem at Galatia », *Interpretation* 41 (1987), 32-43.
Hansen, G. W., *Abraham in Galatians : Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTSup 29 ; Sheffield : JSOT, 1989).
Hays, R. B., « Christology and Ethics in Galatians », CBQ 49 (1987), 268-90.
-, *The Faith of Jesus Christ : An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (SBLDS 56 ; Chico, CA : Scholars, 1983).
Hong, I.-G., *The Law in Galatians* (JSNTSup 81 ; Sheffield : JSOT, 1993).
Howard, G. E., *Paul : Crisis in Galatia* (SNTSMS 35 ; 2d ed. ; Cambridge Univ., 1990).
Jewett, R., « The Agitators and the Galatian Congrégation », NTS 17 (1970-71), 198-212.
Lightfoot, J. B., *St. Paul's Epistle to the Galatians* (London : Macmillan, 1865).
Lührmann, D., *Galatians* (Minneapolis : A/F, 1992).
Lull, D. J., *The Spirit in Galatia* (SBLDS 49 ; Chico, CA : Scholars, 1980).
MacDonald, D. R., *There Is No Male and Female : The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism* (Philadelphia : Fortress, 1986).

Martyn, J. L., « A Law-Observant Mission to the Gentiles », SJT 38 (1985), 307-24.
-, « Galatians » in TBOB 2. 271-84. Anticipâtes his AB commentary.
Munck, J., « The Judaizing Gentile Christians », in *Paul and the Salvation of Mankind* (Richmond : Knox, 1959), 87-134.
Räisänen, H., « Galatians 2.16 and Paul's Break with Judaism », NTS 31 (1985), 543-53.
Ramsay, W. M., A *Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians* (New York : Putnam's, 1900). Un tenant important de la théorie des Galates du Sud.
Ridderbos, H. N., *The Epistle of Paul to the Churches of Galatia* (NICNT ; 8th ed. ; Grand Rapids : Eerdmans, 1953).
Russell, W., « Who Were Paul's Opponents in Galatia ? » BSac 147 (1990), 329-50.
Thielman, E, *From Plight to Solution : A Jewish Framework for Under standing Paul's View of the Law in Galatians and Romans* (NovTSup 61 : Leiden : Brill, 1989).
Tyson, J. B., « "Works of Law" in Galatians », JBL 92 (1973), 423-31.
Williams, S. K., « Promise in Galatians : A Reading of Paul's Reading of Scripture », JBL 107 (1988), 709-20.
-, « Justification and the Spirit in Galatians », JSNT 29 (1987), 91-100.
Wilson, R. M., « Gnostics - in Galatia ? » *Studia Evangelica* 4 (1968), 358-67.
Yates, R., « Saint Paul and the Law in Galatians », ITQ 51 (1985), 105-24.

Chapitre 20 : LETTRE AUX PHILIPPIENS

Résumé des informations essentielles

Date : Vers 56, si elle fut envoyée d'Éphèse (ou 61-63 de Rome, ou 58-60 de Césarée).

Adressée à: Les chrétiens de Philippes, colonie romaine (Ac 17, 12), et, comme Thessalonique (plus à l'ouest), important centre commercial sur la Via Egnatia, où des vétérans de l'armée avaient reçu des terres après les batailles des guerres civiles (42 av. J. C.). Évangélisée par Paul vers 50 durant son « deuxième voyage missionnaire » (voir tableau 6 au chapitre 16 ci-dessus pour la chronologie «révisionniste»).

Authenticité : Pas sérieusement discutée.

Unité : Les spécialistes sont partagés sur ce point : on a beaucoup suggéré que deux ou trois lettres avaient été combinées pour réaliser Philippiens, mais on peut raisonnablement plaider pour l'unité.

Intégrité : Aujourd'hui, pas de théorie importante au sujet d'éventuelles interpolations. Dans le passé, on en avait proposé pour des raisons théologiques : « épiscopes et diacres » (1, 1), ou l'hymne christologique (2, 6-11).

Division formelle (de la lettre existante, unifiée) :

A. Formule d'ouverture: 1, 1-2
B. Action de grâces : 1,3-11
C. Corps : 1, 12-4, 20 : Paul en prison ; exhortations, avertissement contre les faux prédicateurs, gratitude envers les Philippiens
D. Formule de conclusion : 4, 21-23

Division en fonction du contenu :

1, 1-11 : Adresse, salutation et action de grâces
1, 12-26 : Situation de Paul en prison et attitude à l'égard de la mort
1, 27-2, 16: Exhortation fondée sur l'exemple du Christ (hymne christologique)

2, 17-3, 1a : Paul s'intéresse aux Philippiens et projette des missions chez eux
3, 1b-4, 1 : Avertissement contre les faux prédicateurs; comportement de Paul (une
lettre séparée ?)
4, 2-9 : Exhortation à Évodie et Syntychè : unité, joie, valeurs
4, 10-20 : Situation de Paul et dons généreux des Philippiens
4, 21-23 : Salutation de conclusion, bénédiction.

Arrière-plan

Comme nous l'avons rappelé à la p. 498 ci-dessus, Paul avait, avec Silas et Timothée, fait la traversée par mer de la province d'Asie (Asie Mineure ou Turquie actuelle) en Macédoine (Europe, nord de la Grèce actuelle) en 50-51. Passant devant l'île montagneuse de Samothrace, ils débarquent au port de Neapolis, où la grande transversale romaine, la Via Egnatia, lançait une voie d'accès jusqu'à la mer. Il n'est pas certain qu'une route aussi longue ait toujours été bien entretenue en ces premiers temps de l'empire, de sorte que Philippes, à cheval sur la Via Egnatia, une quinzaine de kilomètres à l'intérieur, dépendait largement du commerce montant de la mer Égée par cette courte portion de route. Ce site, où les missionnaires se rendirent immédiatement, était une grande ville romaine, où un siècle plus tôt (42 av. J. C.) Marc Antoine et Octave (Auguste) avaient battu Brutus et Cassius, les assassins de Jules César, et avaient établi les vétérans des armées victorieuses.[937]

Paul y prêcha l'Évangile et y fonda sa première Église en Europe (Ac 16, 11-15 ; Ph 4, 15). Près d'un siècle plus tard, Polycarpe lui rend hommage : dans *Philippiens* 1, 2, il parle de la foi solidement enracinée des Philippiens, célèbre dans les années passées et toujours florissante.

En lisant Ac 16 on a l'impression d'un séjour relativement bref et d'un certain succès auprès des juifs et des « gentils » malgré les tracasseries administratives. Au début (16, 13-15), au bord d'une rivière en dehors de la

ville, Lydie, une négociante en pourpre de la ville de Thyatire, attirée par le judaïsme (« Elle adorait Dieu »), fut baptisée avec les siens et offrit sa maison à Paul comme résidence938. Ce récit semble refléter avec justesse les réalités sociales de Philippes, en particulier la position éminente des femmes. On en trouve confirmation en Ph 4, 2 où Paul mentionne deux femmes, Evodie et Syntychè, qui pour l'heure se chamaillent mais qui ont été ses collaboratrices dans l'évangélisation du lieu. Leur nom et ceux d'Épaphrodite et de Clément en 2, 25 ; 4, 3 suggèrent qu'il y avait un fort pourcentage de « gentils » parmi les chrétiens de Philippes.

D'autres conversions à Philippes sont rapportées par Ac 16, 16-40. Le fait que Paul ait chassé un esprit d'une esclave diseuse de bonne aventure poussa ses maîtres à traîner Paul et Silas devant les magistrats locaux comme des juifs semant le trouble. Il n'est pas surprenant que Paul ait dit de ce séjour : « Nous avons enduré à Philippes des souffrances et des insultes » (1 Th 2, 2). Pourtant, bien qu'ils aient été dépouillés, battus de verges et emprisonnés, quand un séisme ouvrit les portes de la prison, Paul et Silas refusèrent de s'évader - geste qui conduisit à la conversion du geôlier et de sa famille. Finalement les magistrats s'excusèrent d'avoir ainsi traité des citoyens romains mais leur demandèrent de partir, et ils s'en allèrent à l'ouest sur la Via Egnatia vers Thessalonique[939]. Cet arrière-plan étant tracé, examinons sa lettre « à tous les saints qui sont à Philippes, avec leurs épiscopes et leurs diacres » (1, 1).

Analyse générale du message

Bien que mon exposé de la plupart des lettres pauliniennes s'inscrive dans une démarche suivie, selon la structure habituelle d'une lettre[940], ici comme pour 1 Th, parce que Paul va et vient, je suggère au lecteur de faire une lecture rapide de la lettre pour en retirer une première impression, puis de revenir à cette *Analyse* qui souligne les principales questions.

Les convertis de Paul à Philippes se sont associés à lui pour un partenariat unique (1,5) qui dura depuis le moment de son départ pour Thessalonique (où ils envoyèrent plusieurs fois des dons : Ph 4, 15-16 ; voir aussi 2 Co 11,9) jusqu'à ce moment où il leur écrit de sa prison[941]. Qu'ils lui aient

envoyé Epaphrodite est une nouvelle attestation de cette fidélité ; mais, parce qu'il se soucie de la santé de ce bon collaborateur, Paul le leur a renvoyé (4, 18 ; 2, 25-26). Un fort lien d'amitié colore cette lettre qui exprime la gratitude de Paul et maintient les Philippiens informés ; en vérité leur fidélité manifeste le pouvoir de séduction de Paul. Impossible de voir une simple formule épistolaire dans les mots remplis d'émotion de Paul aux Philippiens, écrits dans un contexte qui l'a mis face à l'éventualité de sa propre mort : « Je vous porte en mon cœur » (1, 7) ; « Dieu m'est témoin que je vous aime tous tendrement dans le cœur du Christ Jésus ! » (1, 8) ; « Mes frères bien-aimés et tant désirés, ma joie et ma couronne » (4, 1). A côté de cette vigoureuse attestation de gratitude et d'amitié, qui peut être considérée comme la principale motivation de la lettre, d'importantes indications sont à examiner, aussi bien sur les perspectives de Paul depuis sa prison, que sur la situation à Philippes.

Perspectives de Paul depuis sa prison

La lettre reflète les pensées que son emprisonnement pour avoir prêché l'Évangile impose à Paul.

Premièrement, en dépit de ce qu'il souffre, il n'est pas découragé. Son emprisonnement, bien que rendu difficile par une accusation légale et des gardes, fait avancer l'Évangile car il souffre évidemment pour le Christ (1, 12-13 ; 3, 8) ; et d'autres ont été enhardis par son exemple à prêcher sans crainte (1, 14). Malheureusement, certains le font dans un esprit de rivalité pour dépasser Paul (1, 15)[942], et il dit son mépris pour une telle compétition, aussi bien en Ph 1, 18 que dans 1 Co 1, 13 ; 3, 5-9 à peu près contemporaine. Les prédicateurs ne comptent pas. La seule chose qui compte, c'est que le Christ soit annoncé.

Deuxièmement, la situation actuelle de Paul l'amène à une réflexion sur la mort, comme en témoignent les correspondances avec les Philippiens et les Corinthiens. (Elle contribue aux débats des p. 479-480 ci-dessus en nous amenant à nous demander dans quelle mesure la théologie de Paul sur les questions fondamentales a pu se développer au fil du temps.) Plus tôt, en 1 Th 4,17, Paul évoquait « nous les vivants », qui serons encore là au retour du Christ. Si ce « nous » n'est pas purement « de modestie », c'est que Paul espérait survivre jusqu'à la parousie. Mais en Ph 1, 20-26 il s'affronte à la

possibilité de mourir (également 2 Co 5, 1-10), se demandant si rejoindre immédiatement le Christ par la mort vaut mieux que continuer de l'annoncer. En Ph 3,10-11 Paul entend partager la souffrance du Christ « afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts » : envisage-t-il le martyre ?[943]

La situation à Philippes

Paul veut que les chrétiens de Philippes soient irréprochables, lumineux au milieu d'une génération dévoyée et pervertie, qu'ils s'accrochent fermement à la Parole de vie, et il saura ainsi qu'il n'aura pas couru en vain (Ph 2, 14-16). Paul souhaite apprendre qu'ils tiennent ferme dans un même esprit, luttant d'un cœur unanime pour la foi de l'Évangile - une *koinonia* de l'Esprit (1, 27 ; 2, 1). Il en est pourtant qui jettent le trouble dans l'Église de Philippes. À combien de groupes Paul pense-t-il[944] ? Au moins trois attitudes distinctes sont réprimandées dans le texte.

Premièrement, il y a à Philippes une dissension interne, même chez ceux qui, comme Évodie et Syntychè, ont travaillé aux côtés de Paul (4, 2-3)[945]. La cause de la dissension n'est pas évidente, mais la nature humaine étant ce qu'elle est, elle reflétait sans doute la suffisance, un manque d'humilité que Paul condamne (voir 2, 2-4). En réalité, c'est contre la vanité et la recherche d'un avantage personnel que Paul met en avant le Christ comme l'exemple du service désintéressé dans l'hymne christologique de 2, 5-11 (sous-section ci-dessous).

Deuxièmement, outre les collaborateurs de Paul qui se chamaillent, une opposition externe aux chrétiens de Philippes les fait souffrir (1, 28-29). C'est apparemment le même type de tracasseries auquel Paul lui-même avait été soumis quand il était venu à Philippes pour la première fois, et qu'il a rencontré également à Éphèse (1, 30 ; Ac 19, 23-20, 1), à savoir des plaintes à propos de l'étrange enseignement de ces chrétiens qui ne reconnaissent pas les dieux, et des appels aux autorités locales pour les arrêter ou les expulser. On ne peut rien contre cette injustice, mais Dieu vaincra.

Troisièmement, il y a les mauvais ouvriers (3, 2-3) que Paul appelle des chiens[946], et dont les Philippiens doivent se méfier. Ils mutilent la chair,

apparemment par la circoncision ; les croyants en Jésus qui célèbrent selon l'Esprit ne doivent pas placer leur confiance dans cette insistance sur la chair. Paul est à même de réfuter ces adversaires-là en exhibant ses références juives impeccables, même s'il considère tout cela comme un désavantage, comparé au bénéfice suprême de connaître le Christ Jésus (3, 4-11). On n'est pas loin ici de l'attaque, à peu près contemporaine, de Paul contre ceux qui insistaient sur la circoncision, à savoir les judéo-chrétiens. Aux yeux de certains, ce passage de Ph est un avertissement général pour le cas où de telles gens se présenteraient ; car, s'ils avaient été déjà à l'œuvre à Philippes, Paul leur aurait consacré une plus grande partie de la lettre. Ou encore, ils commencent à peine à se répandre en petit nombre à Philippes, alors qu'en Galatie ils avaient connu un gros succès[947].

Ce qui complique le diagnostic ultérieur de ce troisième groupe d'adversaires, c'est la tendance des spécialistes à interpréter d'autres parties du chapitre 3 comme s'appliquant à eux. Avant d'entrer dans les détails, le lecteur doit être averti à propos d'un tel usage du chapitre 3 pour reconstruire la situation historique[948], car il manifeste un certain parallélisme thématique avec le message christologique du chapitre 2. (Ce parallélisme conduit à douter aussi que ce chapitre 3 ait été originellement une lettre séparée, comme beaucoup de biblistes le pensent ; voir ci-dessous). De même que Paul demandait aux Philippiens d'avoir les sentiments du Christ (2, 5), il peut leur dire : « Devenez mes imitateurs » (3, 17). Semblable au Christ qui était à l'image de Dieu et s'est pourtant dépouillé lui-même pour prendre la forme d'esclave, Paul, qui faisait jadis confiance à ses origines chamelles en tant que juif circoncis et pharisien irréprochable, compte désormais tout cela pour rien au nom du Christ (3, 4-9). Et, tout comme le Christ a été élevé, de même Paul, qui souligne qu'il n'est pas encore parfait, court vers Dieu là-haut, dans le Christ Jésus (3, 12-14). Si l'on accepte ce parallélisme, que peut-on tirer du chapitre 3 quant à ses adversaires ?

La reconnaissance par Paul de sa propre imperfection est-elle une garantie suffisante pour imaginer que ses adversaires avaient des tendances gnostiques, prétendant à la perfection et professant une eschatologie radicalement réalisée selon laquelle le Christ serait déjà venu[949] ? En 3, 18-19 Paul réitère un avertissement donné naguère à propos de ceux qui vivent

en ennemis de la croix du Christ, faisant de leur ventre leur dieu, mettant leur gloire dans leur honte, et n'appréciant que les choses de la terre (implicitement, à la différence du Christ que Dieu a souverainement élevé : 2, 9-11). Ces gens sont-ils les mêmes que les mauvais ouvriers judaïsants de 3, 2-3, ici décrits comme insistant sur les lois alimentaires mosaïques et mettant leur gloire dans leur organe mâle circoncis[950] ? (L'avertissement de 3, 2-3 semble pourtant s'appliquer à un danger nouveau, et non passé.) Ou s'agit-il d'une condamnation plus générale des « libertins », fondée sur ce qu'ont d'inévitable les désirs humains sans frein - accusation commune et pas nécessairement spécifique ? Ou même une condamnation des « libertins » d'Éphèse, d'où il écrit et où il lutte contre « les bêtes » (1 Co 15, 32). Notre incapacité de répondre à ces questions sur 3, 12 et 3, 18-19 nous invite à ne pas compliquer la claire condamnation en 3, 2-3 d'adversaires qui tentent de mettre l'accent sur la circoncision et de troubler les Philippiens. Cependant, comme ce que dit Paul de lui-même au chapitre 3 est valable quels que soient ses adversaires, et comme la description de ceux-ci occupe peu de versets, une conclusion à leur sujet n'est pas essentielle pour lire Ph intelligemment.

Hymnes dans les lettres du NT et hymne christologique de 2, 5-11

Hymnes dans les lettres du NT

Bien que l'on fasse allusion à des chrétiens chantant « des psaumes, des hymnes et des cantiques [951] », le NT ne contient pas de collection d'hymnes semblable au livre des Psaumes de l'AT, au *Hodayot* (1QH) de Qumrân, ou aux *Psaumes de Salomon* (des pharisiens). En revanche, des cantiques et des hymnes chrétiens du I^{er} siècle sont incorporés dans des écrits plus amples appartenant à un autre genre, par exemple un évangile, une lettre, une vision apocalyptique. (Comparer 1 M 4, 30-33 ; 2 M 1, 24-29.) Le cantique ou l'hymne du NT est parfois clairement désigné, comme dans la liturgie céleste d'Ap 4, 8.10-11 ; 5, 9. Les cantiques des récits de l'enfance chez Luc, bien que non désignés comme des chants, se distinguent du texte environnant comme des oracles ou des louanges (p. 274 ci-dessus). Le

prologue johannique, par sa situation même au début de l'évangile, est à part.

Un problème plus difficile se présente : des hymnes auraient été intégrés au cœur des lettres, et ils seraient détectables seulement par une recherche savante. La plupart du temps, rien dans le contexte n'informe qu'un hymne ait été introduit et cité, et ici ou là le passage à l'hymne incorporé est maladroit. Parmi les critères qui permettent de repérer un hymne, on a suggéré les suivants[952] :

a) Milieu cultuel, par exemple un cadre baptismal proposé pour Ep 5, 14 ; et les hymnes de 1 Pierre.

b) Formule d'introduction, par exemple « On dit » en Ep 5, 14 ; ou dans le cas d'hymnes christologiques, une clause introduite par un pronom relatif, « Lui [qui]... » (Ph 2, 6 ; Col 1, 15 ; 1 Tm 3, 16) prolongé par des conjonctions causales.

c) Style rythmique, schémas, lignes ou strophes parallèles de longueur égale, par exemple la série de six verbes passifs à l'aoriste en 1 Tm 3, 16 ; les descriptions parallèles du Fils de Dieu en Col 1, 15-16 et 1, 18b-19. Ce n'est pas de la poésie rythmée ; certains y verraient des hymnes en prose.

d) Vocabulaire différent de celui habituellement utilisé par l'auteur - ceci seulement si l'auteur n'a pas composé l'hymne. De même une syntaxe particulière y figure souvent, par exemple le manque de conjonctions (parataxe).

e) Une haute christologie n'est pas un critère, mais souvent une caractéristique des hymnes, par exemple la description de la Parole de Dieu en Jn 1, 1 ; ou du Fils comme celui en qui, par qui et pour qui tout a été créé (Col 1, 16) ; ou du Christ Jésus comme celui à qui a été conféré le nom qui est au-dessus de tout nom (Ph 2,9). Parmi les thèmes dominants de la christologie, on compte la création, le combat contre le mal qui conduit à la restauration, et la mort de Jéus qui débouche sur la résurrection (exaltation, couronnement). « Oracle de Yahvé à mon Seigneur : "Siège à ma droite" » du Ps 110, 1, apparaît dans plusieurs hymnes (Rm 8, 34 ; Ep 1, 20-22 ; 1 P 3, 22), probablement selon le principe que les psaumes de l'AT pouvaient être considérés comme adressés au Christ (He 1, 5.8.13). Certains des hymnes adressés au Christ

sont semblables à des hymnes à Dieu [953]. Col 3, 16 relie les psaumes et les hymnes à l'enseignement de la parole du Christ, et ils sont devenus ainsi très tôt les véhicules d'un évangile christologique. Hengel (« Hymns » 192) affirme : « L'hymne au Christ... est aussi ancien que la communauté elle-même. »

f) Une autre caractéristique est l'addition rédactionnelle de clauses ou phrases explicatives aux hymnes traditionnels pour les adapter plus directement au thème de l'auteur (voir n. 20 et 21 ci-dessous ; également n. 9 au chapitre 27).

Les critères ne sont pas aisés à appliquer, aussi le repérage des hymnes est-elle une « science » inexacte. On le verra lors de la discussion des divers hymnes - où ils se terminent, comment ils sont divisés, quelles lignes sont originales. En outre, la frontière entre les hymnes et les formules de profession de foi (par exemple 1 Co 15, 3-8) ou les doxologies (par exemple 1 Tm 6, 15-16) n'est pas claire. Voici une liste d'hymnes souvent repérés par les biblistes dans les lettres du NT (les estimations savantes vont de cinq à trente) ; elle ne prétend pas être complète, et ceux marqués d'un astérisque sont les plus généralement acceptés :

Ph 2, 6-11*	Col 1, 15-20*	He 1,3
1 Co 13	Ep 1,3-14*	1 P 1, 3-5
Rm 3, 24-26	Ep 1, 20-23	1 P 1, 18-21
Rm 6, 1-11	Ep 2, 14-18(22)	1 P 2, 21-25
Rm 8,31-39	Ep 5, 14*	1 P 3, 18-22
Rm 11,33-36	Tt 3, 4-7	
	1 Tm 3, 16*	
	2 Tm 2, 11-13*	

Divers cadres ont été suggérés pour la formation de ces hymnes. Parmi les parallèles païens, les hymnes orphiques (v^e^-iv^e^ siècle av. J. C.), l'hymne à Isis de Cyme (ii^e^ siècle av. J. C.)[954] et la liturgie de Mithra (p. 126 ci-dessus). L'arrière- fond juif est fourni par les poèmes de la Sagesse personnifiée de l'AT (par exemple Pr 1, 20-33 ; 8-9 ; Si 24 ; Sg 7, 22ss ; Ba 3, 9ss), où, avant la création du monde, la Sagesse est créée par ou procède de Dieu, puis vient habiter chez les hommes, et leur offre la nourriture de la connaissance de Dieu. Cette description de la Sagesse fut un élément majeur de la formation de la christologie du NT *(BINTC* 205-10).

L'HYMNE CHRISTOLOGIQUE DE 2, 5-11

Ce portrait du Christ comme un serviteur à imiter est le passage le plus célèbre de Ph (voire un des plus mémorables jamais écrits par l'apôtre). Une énorme littérature lui a été consacrée[955], et un examen détaillé dépasse les possibilités de cet ouvrage. Pourtant les points suivants méritent d'être mentionnés pour que le lecteur soit informé des différents problèmes :

- La plupart pensent que Paul a écrit mais non créé ces lignes ; elles sont probablement un hymne prépaulinien que connaissaient les Philippiens, et que Paul peut leur avoir appris lors de son premier passage.
- La structure de l'hymne est discutée, par exemple six strophes de trois lignes chacune (E. Lohmeyer)[956], ou trois strophes de quatre lignes chaque (J. Jeremias)[957]. Dans sa démarche théologique, l'hymne est bipartite, avec le thème de l'abaissement en 2, 6-8 et celui de l'exaltation en 2, 9-11.
- Parmi les propositions pour l'arrière-plan - exclusif ou combiné - de l'hymne on trouve : des réflexions gnostiques sur le Premier Homme ; le traité de Poimandres dans la littérature hermétique (p. 124 ci-dessus), le récit d'Adam dans la Genèse et des spéculations sur un second Adam ; le Serviteur souffrant du deutéro- Isaïe[958] ; la figure personnifiée de la Sagesse divine dans le judaïsme post-exilique. Ce lien avec l'AT est clair ; les autres références proposées ne le sont pas.
- On se demande aussi si l'hymne fut originellement composé en grec, avec comme origine probable la mission qui évangélisa les juifs hellénophones, ou en araméen avec comme origine le chantier missionnaire palestinien. On peut raisonnablement plaider pour cette deuxième hypothèse et pour la

possibilité que Paul ait appris cet hymne vers la fin des années 30, dans les premières années après sa conversion [959].

- Le débat sur le centre précis de la christologie tourne autour de 2, 6-7 : le Christ Jésus, « étant dans la forme *[morphé]* de Dieu, n'a pas considéré comme une proie à saisir *[harpagmon]* d'être l'égal de Dieu[960] mais il s'est dépouillé prenant la forme d'esclave, devenant [ou étant né] semblable aux hommes. » Est-ce que « étant dans la forme de Dieu » équivaut à être égal à Dieu et donc incréé (comme dans le prologue de Jean : « le Verbe était Dieu »), ou cela signifie-t-il être à l'image ou à la ressemblance de Dieu (comme en Gn 1, 27 : « Dieu créa l'homme à son image » ; une note de la B J nous rappelle que « forme » et « image » sont utilisées dans la LXX de manière interchangeable) donc bien au-dessous de l'égalité avec Dieu ? De plus, le Christ était-il déjà égal à Dieu mais ne *s'attachait* pas à cela, ou la possibilité lui fut-elle offerte de devenir égal à Dieu et il ne la *saisit* pas (comme le fit Eve lorsque le serpent la tenta en Gn 3, 5 : « Vous serez comme des dieux ») ? Le mouvement de l'hymne va-t-il d'un Christ dans la forme de Dieu (c'est-à-dire égal à Dieu) à un Christ devenant ensuite humain et prenant ainsi la forme d'esclave ? Ou bien l'hymne part-il d'un Christ simultanément dans la forme (image) de Dieu (ce qui n'est pas la même chose qu'égal à Dieu) et humain dans la forme d'esclave, et le mouvement consiste-t-il alors à accepter la forme d'esclave plutôt qu'à vouloir devenir égal à Dieu ? En d'autres termes, l'hymne propose-t-il l'incarnation d'une figure divine comme le fait le prologue johannique, ou bien y a-t-il un jeu entre deux figures d'Adam (c'est-à-dire deux archétypes humains) : l'Adam de Gn qui était à l'image de Dieu mais qui, en cherchant ambitieusement à s'élever, s'abaissa par le péché ; et le Christ qui était à l'image de Dieu mais qui, en choisissant humblement de s'abaisser, fut finalement exalté en recevant le nom divin (2, 9-11)[961] ? Si l'hymne propose l'incarnation et s'il fut formulé en araméen dans les années 30, cela démontre que ce type de la christologie d'en-haut fut en vérité formulé très tôt.

• Bien qu'en soi l'hymne soit christologique, le contexte parénétique est soté- riologique[962], c'est-à-dire qu'il exhorte les destinataires à suivre le Christ exalté pour leur propre salut. Plutôt que de considérer leurs propres intérêts et de chercher à améliorer leur propre sort (2, 3-4), les Philippiens

doivent avoir les sentiments du Christ qui a montré que la voie vers Dieu ne consiste pas à viser une place plus haute sur l'échelle (« ascension sociale »), mais à devenir humblement obéissants à Dieu, jusqu'à la mort sur une croix.

D'où et quand ?

Nous glanons dans Ph elle-même les indications suivantes de la situation de Paul quand il rédigea la lettre [963] :

a) Il est en prison (1, 7.13.17).

b) Là où il est emprisonné, il y a des membres de la garde prétorienne (1, 13), ainsi que des chrétiens de la « Maison de César » (4, 22)[964].

c) Paul mentionne l'éventualité qu'il pourrait mourir (1, 19-21 ; 2, 17) : de façon imminente par une condamnation au terme de son emprisonnement ? Ou comme une destinée toujours possible pour un missionnaire ?

d)* Il espère pourtant aussi être libéré (1, 24-25 ; 2, 25).

e)* Timothée est avec Paul (1, 1 ; 2, 19-23).

f) Des chrétiens de ce secteur, avec des motifs différents, certains jaloux de Paul, se sont enhardis à annoncer la parole de Dieu (1, 14-18).

g) Il y a eu de fréquents contacts entre Paul et Philippes par des aller et retour de messagers.

1. les Philippiens ont été informés de l'emprisonnement de Paul ;
2. ils ont envoyé Epaphrodite avec un don (4, 15)[965] ; mais durant son séjour auprès de Paul il est tombé malade, presque au point d'en mourir (2, 26.30) ;
3. les Philippiens sont informés de la maladie d'Epaphrodite ;
4. Epaphrodite a appris que ces nouvelles chagrinaient les Philippiens ;
5. Paul a renvoyé ou renvoie Epaphrodite à Philippes (2, 25-30) ;
6. Paul espère envoyer bientôt Timothée (2, 19-23), et même venir lui-même (2,24).

À quels lieux de la vie de Paul correspondraient ces détails ?

Césarée (58-60) - proposée pour la première fois en 1799. Après l'arrestation de Paul à Jérusalem, Ac 23, 33-26, 32 raconte comment Paul fut emmené à Césarée pour y être jugé devant Félix, puis emprisonné, et y resta deux ans avant que le nouveau procurateur, Festus, ne le fasse

comparaître et ne l'envoie à Rome. Les détails *a, b, c, d* ci-dessus pourraient correspondre à cette situation, en particulier vers 60, quand Félix arriva et donna à Paul un espoir de libération. Quant à *e,* Timothée partit avec Paul pour Jérusalem et alla jusqu'à Troas (20,4-5), mais nous n'entendrons plus jamais parler de lui dans les Actes. Faut-il penser qu'il alla à Jérusalem et à Césarée et y resta avec Paul pendant les deux ans ? Et, quant à /, l'emprisonnement de Paul déclencha-t-il une activité missionnaire rivale chez les chrétiens de Césarée dont nous avons entendu parler plus tôt en Ac 21, 8-14, même si tous semblaient favorables à Paul ? La plus grande difficulté concerne *g.* Philippes est à quelque 1 500 kilomètres de Césarée par voie maritime (pas toujours praticable) et bien au-delà de 1 500 kilomètres par la très difficile voie de terre. Tous ces voyages aller et retour de Césarée à Philippes sont-ils plausibles[966] ?

Rome (61-63)[967]. Ac 28, 16.30 rapporte que Paul, amené à Rome, y demeura dans une sorte de résidence surveillée (chez lui, avec un soldat pour le garder) pendant deux ans à ses propres frais, et qu'il put y prêcher librement[968]. Comme pour Césarée, les détails *a, b, c, d* iraient bien pour Rome ; *b* correspondrait même mieux. Quant à e, il n'y a pas d'indice dans les Actes que Timothée ait été avec Paul à Rome en 61-63, et le délai à partir de sa dernière mention (à Troas) est plus important ; mais *f* correspond mieux à Rome, car dans les Actes la prédication de Paul y est mentionnée et nous savons par Rm 14 et 16, 17-18 que les chrétiens de Rome étaient d'opinions diverses[969]. Ici encore la plus grande difficulté concerne *g.* De Rome à Philippes la route terrestre au sud-ouest par la voie Appienne vers Brindisi, à travers l'Adriatique par bateau jusqu'en Macédoine, et par la Via Egnatia jusqu'à Philippes serait longue de plus de 1 000 kilomètres ; et un voyage par mer le long de la côté occidentale de l'Italie, en Adriatique, avec débarquement et réembarquement dans l'isthme de Corinthe, puis le long de la côte orientale de Grèce (itinéraire qui pourrait avoir été suivi si les émissaires voulaient visiter l'Église paulinienne de Corinthe) dépasserait 900 milles marins. Bien que les distances soient plus courtes que celles de l'hypothèse Césarée, elles s'opposent toujours à la fréquence des voyages nécessaires pour expliquer le témoignage de la lettre.

Éphèse (54-56) - proposée au début de notre siècle. Ici *a* fait problème, car nous n'avons pas d'indice spécifique d'un emprisonnement de Paul à Éphèse. Pourtant, pendant son séjour de trois ans dans cette ville, Ac 19, 23-41 mentionne une émeute à l'occasion de laquelle Paul et ses compagnons furent traînés devant les magistrats, et Paul lui-même dit qu'à Éphèse il s'est battu contre des « bêtes »[970] dans un contexte où sa vie fut menacée (1 Co 15, 32) et qu'il a failli être condamné à mort quand il était en Asie (2 Co 1, 8-10). En 2 Co 6, 5 ; 11, 23 aussi (écrit avant son emprisonnement à Césarée et à Rome) Paul dit qu'il a été emprisonné plusieurs fois[971]. Ainsi l'emprisonnement à Éphèse est-il possible, auquel cas *b, c, d et f* n'offriraient pas de difficultés[972]. Pour ce qui est de e, Timothée était bien à Éphèse avec Paul (1 Co 4, 17 ; 16, 10 ; Ac 19, 22), les détails de *g* également collent mieux avec Éphèse qu'avec Césarée ou Rome. D'Éphèse à Philippes, un voyage direct par mer, ou par terre jusqu'à Troas et par mer ensuite, ne serait que d'environ 600 kilomètres et prendrait de sept à neuf jours. En outre, les allusions à Timothée montrent que Paul envoya des émissaires en Macédoine quand il était à Éphèse. Une objection à la théorie d'Éphèse est que 1 Co, envoyée de cette ville, mentionne une collecte à apporter à l'Église de Jérusalem à travers tout le territoire missionnaire paulinien, et que Ph ne la mentionne pas[973]. Mais Ga non plus[974] (ni Phm), probablement rédigée à Éphèse, même si la collecte devait traverser la région galate (1 Co 16, 1). Le séjour de Paul à Éphèse et le voyage à Corinthe (d'où il gagnera Jérusalem) couvrirent une période de quatre ans. On ne peut considérer que rassembler et apporter une collecte à Jérusalem ait pu être une affaire prioritaire pendant toute la période, en particulier si durant ce temps Paul fut emprisonné à Éphèse et faillit y mourir (évidemment sans aller à Jérusalem). En revanche, elle put devenir urgente vers la fin de la période éphésienne, quand Paul fut libéré et put organiser ses voyages, puis à nouveau quand il quitta Éphèse et traversa la Macédoine pour se rendre à Corinthe (voir 2 Co 8-9 ; Rm 15, 26-28, époque à laquelle les chrétiens macédoniens apportèrent leur contribution). En fait, l'argument de la collecte joue en faveur d'Éphèse et d'une date vers 55 : si Ph avait était écrite à Césarée ou à Rome, le succès de la collecte serait de l'histoire ancienne ; pourquoi, alors, en rappelant la générosité philippienne en Ph 4, 10-20, Paul n'aurait-il pas mentionné leur contribution à cette

collecte ? De plus, en 4, 14-16 Paul rappelle ce qui semble avoir été sa première et sa seule visite à Philippes. S'il avait écrit de Césarée ou de Rome, il aurait été à Philippes au moins trois fois (n. 3 ci-dessus).

Il n'y a pas moyen de résoudre ce problème ; mais les meilleurs arguments pointent vers Éphèse, et les plus faibles vers Césarée.

Unité : une, deux ou trois lettres ?[975]

Bien que l'unité de beaucoup de lettres pauliniennes ait été mise en question par l'ingéniosité infinie des chercheurs, seules deux d'entre elles restent l'objet de débats : 2 Co et Ph. Quelles raisons externes ou internes justifient l'incertitude sur l'unité de Ph (dont on commença à douter à la fin du xix^{e} siècle) ? Du point de vue externe, au milieu du n^{e} siècle Polycarpe *(Philippiens* 3, 2) mentionne « les lettres » de Paul aux Philippiens [976] Si c'est exact, cela pourrait faire allusion soit à la lettre canonique et à des lettres perdues, soit à la lettre canonique et à 2 Th (chapitre 26, n. 9 ci-dessous), soit à la forme originelle de la correspondance canonique avant qu'un rédacteur ne réunisse plusieurs lettres en une seule. Du point de vue interne, Ph 3, 1b (« Vous adresser les mêmes avis ne m'est pas à charge ») suggère que Paul pourrait avoir écrit précédemment aux Philippiens. Si c'est le cas, se référait-il à une lettre perdue ou à une section originellement indépendante de ce qui est maintenant rassemblé sous le titre de Ph ? À la fin du chapitre 2 (vv. 23-30) Paul fait allusion à ses projets de voyage, ce qu'il fait habituellement vers la conclusion de ses lettres ; et le « enfin » du verset suivant (3, la) sonne comme s'il s'apprêtait à conclure sa lettre ; pourtant deux chapitres suivent. Est-il logique de trouver mentionné le renvoi d'Épaphrodite (2, 25-30) avant qu'il n'arrive pour apporter de l'argent à Paul (4, 18) ? Pour certains (si 3, lb-4, 3 était une insertion d'une autre lettre) 3, la et 4, 4 s'ajusteraient parfaitement ; les différents adversaires repérés dans Ph pourraient aussi être assignés à différentes lettres.

Quant aux lettres qui auraient été réunies dans Ph, le dénominateur commun des diverses théories est que le chapitre 3 [977] constitue en tout ou partie une lettre séparée :

• *Deux lettres originelles* (G. Bomkamm ; J. Gnilka ; E. J. Goodspeed ; L.

E. Keck), par exemple :

I. 3, lb-4, 20 : une lettre au moment où Paul reçut le don apporté par Épaphrodite ;

II. 1, 1-3, la + 4, 21-23 : une lettre après la guérison d'Épaphrodite[978].

• *Trois lettres originelles* (plus populaire : F. W. Beare, J. A. Fitzmyer, R. H. Fuller,

H. Koester, E. Lohse, W. Marxsen, W. Schmithals) par exemple :

I. 4, 10-20 : une lettre accusant réception du don envoyé par les Philippiens ;

IL 1, 1-3, la + 4, 4-7.21-23 : une lettre invitant à mener une vie digne, dans la joie du Seigneur ;

III. 3, lb-4, 3 + 4, 8-9 : une lettre qui réprimande et polémique.

Il ne fait pas de doute que le corps de Ph (1, 12-4, 20 ; voir tableau résumé) contient des matériaux entremêlés, Paul allant et venant entre l'autobiographie (sa situation en prison et ses relations avec les Philippiens via Épaphrodite et Timothée), les exhortations et les mises en garde contre les faux prédicateurs. La division en deux ou trois lettres correspond à un réel effort des biblistes pour réaménager ces éléments de façon plus logique et cohérente. Mais on ne trouve pas dans Ph deux ou trois formules d'ouverture et de conclusion distinctes, de sorte que s'il y avait plusieurs lettres à l'origine, le compilateur a dû les abréger. En outre, la logique qui a conduit à déplacer des parties (par exemple 4, 8-9) et combiner ces lettres de manière à obtenir Factuel enchaînement irrégulier, est loin d'être claire. Plaide en faveur de l'unité le fait qu'il y a des mots pauliniens rares et des idées communes dans les deux ou trois lettres proposées. C'est pourquoi un nombre à peu près équivalent de spécialistes soutient toujours que la forme actuelle de Ph est sa forme originelle. On peut penser que, dans sa prison, Paul se laissa aller à ses états d'âme, disant sa reconnaissance envers les Philippiens pour leurs relations présentes et passées, ses exhortations et ses admonestations comme elles lui venaient à l'esprit, sans les recaser dans une démarche totalement logique. En tout cas ce débat[979] ne doit pas préoccuper à l'excès le lecteur ordinaire qui, étant donné la division entre les chercheurs, sera sage de lire la lettre dans sa démarche actuelle, en reconnaissant qu'elle reflète des relations et des dissensions qui s'étalent sur une certaine durée.

Questions ouvertes

(1) En discutant l'unité de Ph, j'ai suggéré que le débat autour de l'éventuelle compilation de deux ou trois lettres originelles n'a pas grande importance pour la plupart des lecteurs. Cette affirmation peut être testée par l'étude de l'une de ces théories pour voir si elle peut affecter le sens fondamental de Ph.

(2) Revoir la façon dont l'hymne christologique est imprimé dans plusieurs traductions modernes du NT est un exercice utile. Quel effet, s'il y en a un, le choix du nombre de strophes et de lignes assignées à chacune (n. 19 et 20 ci-dessus) a-t-il sur le sens ?

(3) Paul semble beaucoup se dévoiler dans Ph. En se fondant sur le contenu de cette lettre, comment définir l'impact de Paul comme pasteur par rapport à la communauté de Philippes ? Il est clairement polémique envers les mauvais ouvriers de 3, 2ss. Quelle est l'efficacité de ce qu'il dit pour les réfuter ? Étant donné qu'il est peu probable qu'il soit arrivé à les faire changer d'esprit, comment son approche put-elle protéger ou corriger les Philippiens auxquels lui et eux s'adressaient?

(4) À cause de son emprisonnement, Paul réfléchit plusieurs fois dans cette lettre sur sa relation au Christ et il révèle ainsi sa « spiritualité ». Par exemple, Paul invite ses lecteurs à l'imiter (3, 17) et à imiter le Christ (2, 5). Au début de la lettre,

Paul se nomme lui-même serviteur du Christ pour parler ensuite du Christ comme de celui qui prit ou accepta « la forme d'esclave » en 2, 7. Noter que l'imitation n'est pas simplement une entreprise humaine (2, 13). Comment cette imitation est- elle praticable près de deux mille ans plus tard ?

(5) Dans la formule d'ouverture, Paul s'adresse aux saints qui sont à Philippes « avec les *episkopoi* [surveillants/évêques] et les *diakonoi* [ministres/diacres] ». La discussion à propos de ces deux groupes [980] a été influencée par les attitudes chrétiennes modernes vis-à-vis des évêques, qu'elles soient favorables ou défavorables. Pour écarter une présence aussi ancienne des évêques (dont il n'y a aucun indice dans les autres lettres protopauliniennes) certains spécialistes ont rejeté ces mots comme une interpolation postérieure, ou cherché à déceler chez Paul du dédain pour ces dignitaires (implicitement opposés à la désignation que

se donnent Paul et Timothée de simples « serviteurs » du Christ). Davantage de spécialistes encore soutiennent aujourd'hui que les *episkopoi* philippiens n'étaient pas les mêmes que ceux décrits plus tard dans les lettres deutéropauliniennes. (Par exemple, comme dans une collectivité les *episkopoi* séculiers étaient des fonctionnaires des finances, Paul se serait-il adressé à ceux de Philippes qui aidaient à recueillir de l'argent pour le soutenir?) Rien de plus, toutefois, n'est dit dans Ph ; aussi les positions des spécialistes comportent-elles une bonne part de supposition. Un exercice plus utile est de comparer, en se référant au témoignage des écrits pauliniens contemporains, les « surveillants » de Philippes à « ceux qui veillent sur vous *[proïstamenoi]* dans le Seigneur » en 1 Th 5, 12, à ceux qui ont le don de « gouvernement » *(kybeme- seis)* en 1 Co 12, 28, et à celui qui exhorte *(parakalon)* en Rm 12, 8. On peut y ajouter ce que Ac 12, 17 ; 15, 2.4.6.22.23 ; 21, 18 rapporte à propos de Jacques et des anciens/presbytres de Jérusalem. Apparemment les Églises des années 50 étaient structurées, mais pas toutes de la même manière ni avec des titres universellement utilisés.

6) Après avoir réfléchi aux diverses opinions rapportées dans la sous-section ci-dessus au sujet de la christologie de l'hymne en 2, 5-11, on peut comparer les thèmes de ce passage à d'autres passages pauliniens et deutéropauliniens comme 1 Co 8, 6;2Co5, 18-19 ; 8, 9 ; Rm 5, 12-19 ; Col 1, 15-20.

7) Paul s'identifie lui-même comme ayant été un pharisien (3, 5 ; voir Ac 23, 6) ; cela signifie-t-il que, avant même de croire en Jésus, il croyait à la résurrection des morts ? Nous avons vu en 1 Th 4, 15-17 une inflexion nouvelle de sa foi, quand il affirme que les morts en Christ ressusciteront pour le rencontrer à la parousie. Pourtant, avant même la parousie, Paul pense que s'il quitte cette vie il sera avec le Christ (Ph 1, 23). En 3, 11, peut-être de manière rhétorique, il écrit : « Afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts[981]. » Comment concilier ces attentes ? Sous quelle modalité font-elles partie aujourd'hui de l'espérance chrétienne ?

8) La situation sociale à Philippes quand Paul y vint pour la première fois peut correspondre mieux à l'étude d'Ac 16, 12-40, mais Lydie y était un personnage éminent, tout comme Evodie et Syntychè étaient importantes dans la communauté à laquelle Paul écrivit cinq à dix ans plus tard (Ph 4,

2). Thomas et Portefaix proposent des éléments qui invitent à une réflexion fascinante sur ce que l'Évangile du Christ peut avoir représenté pour des femmes dans cette ville romaine qui fut le premier lieu d'Europe évangélisé par Paul.

Bibliographie

COMMENTAIRES

P. BONNARD, *L'épître de saint Paul aux Philippiens,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, CNT X, 1950.

J.-F. COLLANGE, *L'épître de saint Paul aux Philippiens,* Neuchâtel, Delachaux-Labor et Fides, CNT Xa, 1973.

J. GNILKA, *La lettre aux Philippiens - La lettre à Tite,* Paris, Desclée, 1970, 5-99.

S. LÉGASSE, « L'épître aux Philippiens - l'épître à Philémon », *CEv* 33, 1980.

A. MAILLOT, *AUX Philippiens d'aujourd'hui,* Genève, Labor et Fides, 1974.

F. PECRIAUX, *Avec Paul - pour accompagner une lecture de sa lettre aux Philippiens,* Paris, Éditions ouvrières, 1984.

ÉTUDES

P. COLLART, *Philippes, ville de Macédoine, depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine,* Paris, 1937.

E. CUVILLIER, « L'intégrité de l'épître aux Philippiens. État de la question », dans J. SCHLOSSER (éd.), *Paul de Tarse.* Congrès de l'ACFEBB (Strasbourg 1995), Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 165, 65-77.

M. GOURGUES, *Le crucifié. Du scandale à l'exaltation,* Montréal-Paris, Bellarmin- Desclée, coll. « Jésus-Jésus-Christ » 38, 1989, 95-101.

M. GOURGUES, « La rencontre d'une double fidélité : Philippiens 2, 6-11 », dans Prier les hymnes du Nouveau Testament, *CEv* 80, 1992, 50-54.

S. LÉGASSE, *Paul apôtre, essai de biographie critique,* Montréal-Paris, Fides-Éd. du Cerf, 1991 (surPh. 117ss ; 238ss).

J. MURPHY O'CONNOR, article « Philippiens », dans *DBS* 7, 1965, col. 1211-1233.

J. SCHLOSSER, « La figure de Dieu dans l'épître aux Philippiens », *NTS*41, 1995, 378- 399.

G. Wagner, « Le scandale de la croix expliqué par le chant du serviteur d'Esaïe 53. Réflexions sur Philippiens 2, 6-11 », *ETR* 6, 1986, 177-187.

Commentaires et études dans des collections

(* = plus Philemon ; *** = plus Col, Eph, Phlm) : Beare, E W. (BNTC, 3d ed., 1973) ; Bruce, E E (NIBC, 1989) ; Caird, G. B. (NClarBC, 1976***) ; Craddock, E B. (IBC, 1985) ; Fee, G. D. (NICNT, 1995) ; Getty, M. A. (NTM, 1980*) ; Gnilka, J. (NTSR, 1971) ; Hawthorne, G. E (WBC, 1983) ; Houlden, J. L. (PC, 1970***) ; Koenig, J. (AugC, 1985*) ; Marshall, I. H. (EC, 1992 ; NTT, 1993*) ; Martin, R. P. (NCBC, 1980 : good bibliographies ; and TNTC, 2d ed., 1987) ; Muller, J. J. (NICNT, 1961*) ; O'Brien, P. T. (NIGTC, 1991) ; Silva, M. (BECNT, 1992) ; Thielman, F. (NIVAC, 1995) ; Vincent, M. R. (ICC, 1955 reprint [orig. 1897]* : encore utile à consulter) ; Witherington, B., III (NTIC, 1994).

Barth, K., *The Epistle to the Philippians* (Richmond : Knox, 1962). A distinguished theologian's approach to the work.

Bloomquist, L. G., *The Function of Suffering in Philippians* (JSNTSup 78 ; Sheffield : JSOT, 1993) .

Duncan, G. S., « Were St. Paul's Imprisonment Epistles Written from Ephesus ? » ExpTim 67 (1955-56), 163-66.

Fumish, V. P., « The Place and Purpose of Phil. ITI », NTS 10 (1963-64), 80-88.

Garland, D. E., « The Composition and Unity of Philippians », NovT 27 (1985), 14173. Bonne bibliographie.

Gunther, J. J., *St. Paul's Opponents and Their Background* (NovTSup 35 ; Leiden : Brill, 1973). Holladay, C. R., « Paul's Opponents in Philippians 3 », *Restoration Quarterly* 12 (1969), 77-90. Jewett, R., « Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians », NovT 12 (1970), 362-90.

-, « The Epistolary Thanksgiving and the Integrity of Philippians », NovT 12 (1970), 40-53. Klijn, A. E J., « Paul's Opponents in Philippians iii », NovT 7 (1965), 278-84.

Kurz, W. S., « Kenotic Imitation of Paul and Christ in Phil 2 and 3 », in *Discipleship in the New Testament,* ed. F. Segovia (Philadelphia : Fortress, 1985), 103-26.

Lightfoot, J. B., *St. Paul's Epistle to the Philippians* (4th ed. ; London : Macmillan, 1885). Un classique.

Marshall, I. H., « Which Is the Best Commentary ? 12. Philippians », ExpTim 103 (1991-92), 39-42.

Peterlin, D., *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church* (NovTSup 79 ; Leiden : Brill, 1995).

Portefaix, L., *Sisters Rejoice. Paul's Letter to the Philippians and Luke-Acts as Received by First-Century Philippian Women* (CBNTS 20 ; Uppsala/Stockholm : Almqvist, 1988).

Reumann, J., « Philippians 3:20-21 - A Hymnic Fragment ? » NTS 30 (1984), 593-609.

Schmithals, W., « The False Teachers of the Epistle to the Philippians », *Paul and the Gnostics* (Nashville : Abingdon, 1972), 65-122.

Thomas, W. D., « The Place of Women in Philippi », ExpTim 83 (1971-72), 117-20.

Chapitre 21 : LETTRE À PHILÉMON

Résumé des informations essentielles

DATE : vers 55 si envoyée d'Éphèse ; 58-60 de Césarée (improbable) ou 61-63 de Rome.
À : Philémon, avec Apphia (son épouse ?), Archippe, et l'Église qui se rassemble dans la maison de Philémon.

AUTHENTICITÉ, UNITÉ ET INTÉGRITÉ : Pas sérieusement discutées.

DIVISION FORMELLE :

A. Formule d'ouverture : 1-3
B. Action de grâces : 4-7
C. Corps: 8-22 (21-22 peut être considéré comme la clôture du corps ou une partie de la conclusion)
D. Formule de conclusion : 23-25.

DIVISION SELON LE CONTENU (et structure rhétorique) :

1-3 : Adresse, salutation
4-7 : Action de grâces en guise d'exorde pour gagner la bonne volonté de Philémon par une louange flatteuse
8-16 : Requête offrant à Philémon des motifs en faveur d'Onésime
17-22 : Réitération et élargissement de l'appel (péroraison)
23-25 : Salutations de conclusion, bénédiction.

Que Paul ait écrit cette lettre n'est pas sérieusement contesté, même par les adversaires de l'attribution à Paul de Col, lettre qui a le même cadre et nombre des mêmes personnages que Phm. Ils estiment souvent qu'un auteur pseudonyme a tiré de l'authentique Phm le contexte de Col. La question se pose alors inévitablement : pourquoi les deux lettres ne seraient-elles pas pseudépigraphiques ? Mais à l'inverse, pourquoi quelqu'un aurait-il pris la peine de rédiger Phm, texte bref dont l'objet est si mince, et l'aurait attribué à Paul ? Ce

genre de spéculation laisse beaucoup à désirer ; mais dans cet ouvrage, dont l'une des raisons d'être est de familiariser les lecteurs avec ce qui semble raisonnable aux yeux d'une majorité savante « centriste », Phm sera accueillie comme authentiquement de Paul, indépendamment de la position prise pour Col. Après l'*Arrière-plan* et l'*Analyse générale,* des sous-sections seront consacrées à : *Portée sociale de la conception paulinienne de T esclavage ; D'où et quand ? ;* le *Parcours ultérieur d'Onésime ; Questions ouvertes ;*

Arrière-plan

C'est la plus courte des lettres pauliniennes (335 mots), et sa forme est très proche du modèle des lettres hellénistiques ordinaires, notamment des lettres d'intercession[982]. Il faut cependant veiller à ne pas la considérer simplement comme la lettre d'un individu à un autre pour solliciter une faveur. En tant qu'homme qui a beaucoup vécu[983] et beaucoup souffert au service du Christ, Paul écrit au chef d'une Eglise domestique chrétienne, ou même à une Église en la personne de son responsable (car Paul prévoit une pression de la communauté sur Philémon). Celui qui écrit est un prisonnier (quelqu'un qui a sacrifié sa liberté pour le Christ) demandant la liberté d'un autre ; et on peut lire entre les lignes la contestation fondamentale du rapport maître-esclave dans la société par la relation nouvelle née de l'Évangile. La critique littéraire et la sociologie ont enrichi l'étude de la lettre (Petersen), mais Soards a raison d'insister sur la primauté de la dimension théologique.

Comme cette lettre traite d'un esclave, quelques remarques générales sur l'esclavage au temps de Paul peuvent être bienvenues avant qu'on envisage la situation particulière. La société dans les provinces de l'empire romain où Paul exerçait son activité missionnaire était fortement stratifiée. Au niveau supérieur on trouvait les Romains nommés par le sénat ou l'empereur pour administrer la province, politiquement, fiscalement et militairement ; venait ensuite la classe privilégiée locale (par l'hérédité ou l'argent) ; puis les petits propriétaires terriens, les commerçants et les travailleurs manuels. Derrière ceux-ci venaient les esclaves libérés, soit par l'action de leur maître, soit parce qu'ils avaient acheté leur liberté ; et enfin, tout au bas de l'échelle, se trouvait le nombre immense des esclaves dont

dépendait étroitement la santé économique de l'empire. (Les terribles conséquences de la révolte des esclaves dirigée par Spartacus en Italie en 73-71 av. J. C. montrent que toute proposition d'abolition de l'esclavage risquait d'ébranler les bases de l'empire.) On pouvait devenir esclave de diverses façons : beaucoup étaient des prisonniers de guerre ; d'autres étaient enlevés par des chasseurs d'esclaves ; d'autres encore étaient mis en esclavage pour dettes ; et, bien sûr, il y avait les enfants des esclaves. L'esclavage familier à beaucoup de lecteurs de la Bible, surtout dans les pays de langue anglaise, est celui des Noirs d'Amérique, mais la situation romaine était plus complexe et recouvrait des situations bien différentes : la forme d'esclavage la plus dure se concrétisait en de pénibles travaux manuels, par exemple dans les mines, les travaux publics, les rameurs des galères. À l'inverse, beaucoup de ceux qui travaillaient à domicile chez des maîtres compréhensifs avaient une condition comparable à celle des serviteurs des riches demeures britanniques à la fin du siècle dernier, que le cinéma ou la télévision nous ont rendue familière. On trouvait à un rang particulièrement élevé des esclaves cultivés qui administraient les biens ou domaines de leurs maîtres, instruisaient les enfants, et gagnaient même leur propre vie. C'est de ce groupe-là que beaucoup sortaient en recevant ou en acquérant la liberté.

La situation particulière d'esclavage dont traite Phm est bien connue de Paul, Philémon et Onésime. Malheureusement, les choses supposées connues ne sont pas rappelées, et il faut reconstruire la séquence des événements à partir d'allusions. (Pour apprécier la situation il faut être attentif non seulement aux noms propres utilisés pour identifier les personnages, mais aux titres qui indiquent leur rôle comme chrétiens.) Une reconstruction possible verrait en Philémon un chrétien aisé, en Apphia son épouse et en Archippe un proche[984], la maison de Philémon servant de lieu de réunion pour une Église domestique. On ne sait si Paul rencontra jamais personnellement Philémon[985] ; mais on peut penser que l'évangélisation de la région où vivait Philémon était le résultat d'une mission de Paul, peut-être par l'intermédiaire de collaborateurs pauliniens (vv. 23-24 : Épaphras ?). Onésime était un esclave de Philémon et, apparemment, il s'était échappé[986]. Le mot « engendré » du v. 10 suggère que Paul l'avait (récemment) converti. Fut-il mis en prison dans une autre ville (mais non

comme évadé, auquel cas il aurait été renvoyé à son maître), et est-ce là qu'il rencontra Paul qui l'évangélisa ? Ou la rencontre fut-elle délibérée : sans être emprisonné, avait-il, comme fugitif, cherché l'appui d'un groupe chrétien (et de Paul, dont il avait entendu parler par son maître) dans une ville étrangère où il était désemparé ? En tout cas, le fait que la vie nouvelle, commune à Philémon et à Onésime, ait été due à Paul sous-tend ce message, destiné à inscrire dans le domaine social les effets de cette réalité théologique.

Analyse générale du message

La lettre, destinée à convaincre, est astucieuse, chaque verset insinuant quelque chose de plus que ce qui est avancé. Certains (voir Church, « Rhétorical ») ont décelé des normes et des techniques rhétoriques bien connues. Aux vv. 4-7, qui constituent une *captatio benevolentiae,* Paul flatte (ce n'est pas nécessairement dénué de sincérité) en rapportant ce qu'il a entendu dire de la foi et de la charité de Philémon. L'a-t-il entendu d'Épaphras et/ou d'Onésime, ou bien tout le monde dans le cercle paulinien connaît-il une personnalité aussi marquante ? Ensuite au v. 8, l'autorité apostolique de Paul est rappelée en passant ; mais Paul préfère présenter une requête en faveur d'Onésime (v. 10). Bien qu'en tant qu'enfant de Paul dans le Christ, ce dernier soit extrêmement utile [987] à son père dans la foi en prison, et que Paul souhaite le garder comme collaborateur, il n'en fera rien sans le consentement de Philémon (et probablement l'approbation de l'Église domestique). Il renvoie donc Onésime avec ce vœu que Philémon le reçoive désormais non comme un esclave mais comme un frère très cher. Notons tout ce qui est demandé à Philémon : pas simplement qu'Onésime échappe à la punition qui pourrait lui être légalement imposée, pas simplement qu'il soit libéré (ce qui pourrait nous apparaître un geste plus noble), mais qu'Onésime soit reconnu dans une relation chrétienne : « Reçois-le comme si c'était moi » (v. 17). La requête est un exemple spectaculaire de la pensée de Paul, fidèle au changement de valeurs apporté par le Christ : son antinomie n'est pas simplement esclave/homme libre, mais esclave/nouvelle création dans le Christ. Aux vv. 18-19 Paul s'engage à rembourser de sa propre main la dette éventuelle d'Onésime[988] ; mais en soulignant que c'est à lui que Philémon doit (directement ou indirectement)

sa vie chrétienne, Paul rend toute demande de remboursement pratiquement impossible. Il y a une double touche rhétorique au v. 21, quand Paul, à la fois, rappelle à Philémon qu'il doit obéissance (à Paul en tant qu'apôtre, ou à Dieu et à l'Évangile ?) et exprime sa confiance que Philémon fera plus encore que ce qui lui est demandé. Le « plus encore » est interprété par certains comme une façon de suggérer à Philémon qu'il pourrait libérer Onésime, son frère dans le Christ. Paul lui rendra visite après sa libération (pour laquelle Philémon a prié : v. 22). Est-ce là une subtile indication que Paul voudrait se rendre compte par lui-même de la façon dont Onésime a été traité ? Que Philémon ait réagi avec générosité est quasi certain, car dans le cas contraire la lettre n'aurait pas été conservée.

Portée sociale de la conception paulinienne de l'esclavage

Jésus lui-même avait une vision apocalyptique forte : le royaume comme autorité de Dieu était présent dans son ministère ; face à une invitation divine qui ne serait pas répétée, il fallait se décider. Selon la tradition, Jésus évita de proposer un « horaire » de la fin des temps ; pourtant, même si le moment précis ne pouvait être connu, l'impression dominante était que la fin était proche. Paul avait, lui aussi, une approche apocalyptique dans laquelle la mort et la résurrection du Christ marquaient un changement de temps. Cette vision apocalyptique forte n'encourageait pas les projets sociaux à long terme. Les structures de la société qui empêchaient la proclamation de l'Évangile devaient être neutralisées. Mais parce que le Christ devait revenir bientôt, d'autres structures non conformes aux valeurs évangéliques pouvaient être tolérées, pourvu qu'elles puissent être contournées afin de permettre que le Christ soit prêché. Cela ne durerait pas longtemps. Les implications de l'Évangile quant à l'esclavage étaient claires pour Paul : dans le Christ Jésus « il n'y a ni esclave ni homme libre » (Ga 3, 28) ; tous sont d'égale valeur. Tous ont été baptisés « en un seul corps » (1 Co 12, 13) et doivent se comporter les uns pour les autres avec amour. Le seul véritable esclavage qui subsiste après le changement de temps est « l'esclavage du Christ » (1 Co 7, 22). Mais renverser la pesante institution romaine de l'esclavage n'était pas une entreprise réalisable dans le temps très limité qui restait avant la venue du Christ. Il était évident qu'au niveau des réalités terrestres les esclaves chercheraient à acquérir leur

liberté ; mais pour Paul, le fait d'être esclave au moment de l'appel et de ne pouvoir être physiquement libre, n'est pas d'une importance essentielle. « Que chacun demeure devant Dieu dans l'état où l'a trouvé son appel » (1 Co 21-24).

Pour certains exégètes, Phm reflète une position paulinienne forte et bienvenue sur l'esclavage, capable éventuellement de motiver les chrétiens dans leur ensemble à le rejeter. Nous voyons ici que, lorsqu'il peut espérer une coopération, Paul met au défi un propriétaire d'esclaves chrétien de bousculer les conventions : pardonner et recevoir à nouveau un esclave qui s'est enfui ; refuser la réparation financière quand on la lui offre, attentif à ce que l'on doit au Christ annoncé par Paul ; aller plus loin dans la générosité en libérant l'esclave ; et plus important encore d'un point de vue théologique, accueillir Onésime comme un frère bien-aimé et reconnaître ainsi sa transformation chrétienne. (En évaluant aujourd'hui Phm, beaucoup pourraient ne pas apprécier la dernière dimension mentionnée, mais pour Paul c'était l'exigence clef.) Accomplir une telle démarche de miséricorde aurait pu avoir des conséquences sociales négatives aux yeux de ceux du dehors, et même de chrétiens moins audacieux. Celui qui agissait ainsi aurait pu être considéré comme un perturbateur de l'ordre social et un révolutionnaire ; mais c'était le prix à payer pour être fidèle à l'Évangile.

Pour d'autres exégètes, Phm fait preuve d'un manque de vigueur. Pour l'essentiel, en dépit de son encouragement implicite à libérer Onésime, Paul ne dit pas explicitement à Philémon que garder en esclavage un être humain nie de fait la transformation des valeurs par le Christ. Tolérer un mal social en protestant gentiment au nom du christianisme équivaut à fermer les yeux et à assurer sa survie. Et, de fait, au long des siècles, l'échec de Paul à condamner l'esclavage sera utilisé par des lecteurs de la Bible comme la preuve que cette institution n'était pas mauvaise en soi. On ne se demanda pas si la tolérance partielle de Paul n'était pas fondamentalement déterminée par sa perspective apocalyptique, de sorte qu'elle ne pouvait plus servir de guide dès lors que l'attente du retour du Christ était renvoyée à un avenir indéfini. Comme nous le verrons ci-dessous dans les *Questions ouvertes,* les questions de morale sociale autour de ce problème peuvent être étendues à bien d'autres[989].

D'où et quand ?

Paul écrit cette lettre en prison, et nous devons donc revoir les trois villes candidates à l'emprisonnement examinées pour Ph au chapitre 20 : Éphèse, Césarée, Rome[990]. Mais ici la situation est plus compliquée. Cette lettre donne moins de points de repère que Ph : si Paul demande un gîte pour sa visite (v. 22), on ne nous dit jamais où habitent les destinataires. (Il faut admettre pourtant que, si Paul devait faire un long périple maritime à partir de Rome ou de Césarée, demander de lui préparer une chambre semble curieux.) Quelques-uns des facteurs clefs (avec astérisque) des p. 539-540 ci-dessus, qui contribuent à déterminer le lieu d'origine de Ph se vérifient ici ; et si Éphèse était alors la candidate la plus vraisemblable, on peut considérer qu'elle l'est encore dans notre cas.

Cependant, il faut prendre en compte la relation manifeste de Phm avec Col. Le commencement des deux lettres comporte Timothée, « notre frère », comme le coexpéditeur avec Paul ; et dans les deux cas la finale est de la main même de Paul (Phm 19 ; Col 4, 18). Huit des dix personnes mentionnées en Phm le sont aussi en Col[991]. (Cela dit, il n'est pas certain que Paul ait rédigé Col, de sorte que les détails que comporte cette lettre peuvent ne pas être de l'ordre d'une biographie.) Parce qu'Onésime et Archippe sont mentionnés dans Col (4, 9.17), la grande majorité des exégètes suppose que Philémon vivait dans la région de Colosses ; et cette hypothèse plausible[992] favorise la solution Éphèse. S'agissant de la fuite d'un esclave, cette ville n'était qu'à 150-180 kilomètres, à opposer aux distances immenses entre Colosses et Rome ou Césarée[993]. Il y a pourtant des difficultés. La christologie de Col est évoluée, et si Col est authentiquement paulinienne, cela pourrait jouer en faveur de la captivité romaine (61-63) et de la fin de la vie de Paul comme cadre de la composition de Col et de Phm. Plus précisément, parmi ceux qui étaient avec Paul quand il envoya Phm (vv. 1, 24), si la présence de *Timothée* favorise Éphèse (p. 541 ci-dessus), *Aristarque* était avec Paul à Éphèse en 54-57, et il partit avec lui de Césarée pour Rome en 60 (Ac 19, 29 ; 27, 2) ; *Marc* (lequel ?), *Luc* et *Demas* ne sont pas mentionnés lors du séjour d'Éphèse, mais sont associés plus tard à Rome (respectivement 1 P 5, 13 [Babylone = Rome] ; 2 Tm 4, 11 [également Ac 28, 16 si Luc fait partie des « nous »] ; 2 Tm 4, 10). Tout cela est cependant fort incertain ; surtout, les

arguments en faveur d'Éphèse et d'une composition vers 56 sont aussi bons et même meilleurs que ceux en faveur de Rome. Quant au sens, rien d'essentiel ne dépend de ce choix.

Parcours ultérieur d'Onésime

Sans doute Paul écrivit-il un grand nombre de lettres personnelles à des chrétiens. Pourquoi celle-ci a-t-elle été conservée ? La réponse habituelle et la plus probable est que cette lettre est plus ecclésiale que personnelle, comportant d'importantes implications pastorales et théologiques (même si, comme nous l'avons vu, Paul ne détermine pas l'avenir de l'esclavage). Mais une explication plus romantique, associée aux noms de Goodspeed et Knox, a été suggérée : Onésime aurait été libéré par Philémon et serait retourné travailler avec Paul à Éphèse, y demeurant l'un des principaux personnages chrétiens après son départ. Il aurait été encore là un demi-siècle plus tard quand Ignace d'Antioche, employant un langage plus élaboré quant à la structure ecclésiale, s'adressa à l'Église d'Éphèse : « C'est donc bien toute votre communauté que j'ai reçue au nom de Dieu, en Onésime, [homme] d'une indicible charité, votre évêque selon la chair » *(Eph* 1, 3). Dans cette fonction, et au nom du souvenir précieux de celui qui avait été son père dans le Christ, Onésime aurait été bien placé pour recueillir les lettres éparses de Paul, mort depuis longtemps. Avec une fierté compréhensible, il aurait inclus parmi les grands écrits de l'apôtre à des Églises une petite missive conservée avec amour durant toutes ces années parce qu'elle le concernait lui-même et qu'elle avait rendu possible son ministère postérieur. Hélas, aucune preuve n'appuie cette théorie très séduisante. L'Onésime d'Éphèse en l'an 110 a pu choisir ce nom pour honorer l'esclave qui y avait été converti longtemps auparavant par Paul, alors emprisonné. Nous n'avons aucun moyen d'en décider. Mais en tout cas, comme diraient les Italiens, *se non è vero, è ben trovato,* et cela valait la peine d'être proposé.

Questions ouvertes

(1) C'est un exercice utile que celui de dresser la liste des principaux personnages avec les titres qui leur sont attribués dans Phm. Dans quelle

mesure Paul emploie-t-il à leur sujet ces titres pour les rendre conscients de ce qu'ils sont et de ce qu'il est, par le don de Dieu en Christ ? Comment cette nouvelle dimension théologique affecte-t-elle leurs relations ?

2) L'autorité est souvent invoquée pour régler un problème ecclésial. Paul dit très clairement qu'il a l'autorité, mais il préfère convaincre (vv. 8-9 ; voir aussi 2 Co 8, 8), même si, de manière astucieuse, il inclut dans son souci de convaincre une pression rhétorique et psychologique. (Une telle préférence est également présente en Mt 18, 15-18.) Dans quelle mesure cette préférence est-elle inhérente à la *metanoia* ou « conversion » comprise littéralement comme un changement de sa façon de penser ? Le NT utilise le vocabulaire du commandement ou des commandements de Dieu en parlant de la venue du royaume. Quelle relation cela a-t-il avec l'attribution par l'Évangile de la responsabilité à l'individu ?

(3) La tolérance partielle de Paul pour l'esclavage peut être reliée à sa conception apocalyptique d'une fin du monde proche. On accuse encore souvent les chrétiens d'aujourd'hui qui ont une forte sensibilité apocalyptique de moins se soucier de la justice sociale. Y a-t-il des exemples dans l'histoire chrétienne où ont coexisté une telle vision et une vigoureuse exigence de changement des structures sociales ? Comment pourraient-elles coexister aujourd'hui ?

(4) En relation avec le problème précédent, il y a celui d'une « éthique provisoire », c'est-à-dire d'attitudes éthiques énoncées dans un contexte où le présent est considéré comme provisoire, car le Christ doit revenir bientôt. D'une part, la croyance au retour imminent du Christ a permis que l'on tolère des institutions sociales injustes pendant le bref laps de temps prévu (pourvu qu'on puisse encore proclamer l'Évangile) ; d'autre part, des exigences héroïques semblent avoir été requises des chrétiens précisément parce que ce à quoi ils risquaient de s'attacher n'était pas destiné à durer. Si dans 1 Co 7, 20-24 on peut dire à un esclave de rester esclave en fonction du principe qu'on peut rester dans l'état où on a été appelé, il en va de même pour un célibataire ou une personne mariée dont les vies pourraient être également perturbées. « Le temps se fait court. Que désormais ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas » (7, 29). Comment donc déterminer ce qui est exigé de façon permanente par l'Évangile, alors même que cette exigence a été formulée avec la présupposition du provisoire ?

Bibliographie

J.-F. Collange, *L'épître de saint Paul à Philémon,* Genève, Labor et Fides, CNT XIc, 1987.

S. Légasse, « L'épître aux Philippiens - l'épître à Philémon », *CEv* 33, 1980.

R. Lehmann, *L'épître à Philémon. Le christianisme primitif et l'esclavage,* Genève, Labor et Fides, 1978.

Commentaires et études dans des collections

Stoger, A. (NTSR, 1971). Voir aussi les écrits marqués d'un astérisque dans la *Bibliographie* du chapitre 20 et dans celle du chapitre 27.

Burtchaell, J. T., *Philemon's Problem* (Chicago : ACTA Foundation, 1973).

Church, F. E, « Rhetorical Structure and Design in Paul's Letter to Philemon », HTR 71 (1978), 17-33.

Daube, D., « Onesimos », HTR 79 (1986), 40-43.

Derrett, J. D. M., « The Functions of the Epistle to Philemon », ZNW 79 (1988), 63-91.

Elliott, J. H., « Philemon and House Churches », TBT 22 (1984), 145-50.

-, « Patronage and Clientism in Early Christian Society », *Forum* 3 (#4 ; 1987), 39-48.

Getty, M. A., « The Theology of Philemon », SBLSP (1987), 503-8.

Goodenough, E. R., « Paul and Onesimus », HTR 22 (1929), 181-83.

Harrison, P. N., « Onesimus and Philemon », ATR 32 (1950), 268-94.

Knox, J., *Philemon among the Leiters ofPaul* (rev. ed. ; Nashville : Abingdon, 1959).

Lewis, L. A., « An African American Appraisal of the Philemon-Paul-Onesimus Triangle », *Stony the Road We Trod* (Minneapolis : A/F, 1991), 232-46.

Mullins, T. Y., « The Thanksgivings of Philemon and Colossians », NTS 30 (1984), 288-93.

Petersen, N. R., *Rediscovering Paul : Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia : Fortress, 1985).

Preiss, T., « Life in Christ and Social Ethics in the Epistle to Philemon », *Life in Christ* (SBT 13 ; London : SCM, 1954), 32-42.

Riesenfeld, H., « Faith and Love Promoting Hope [Phlm 6] », in *Paul and Paulinism,* eds. M. D. Hooker and S. G. Wilson (London : SPCK, 1982), 251-57.
Soards, M. L., « Some Neglected Theological Dimensions of Paul's Letter to Philemon », PRS 17 (1990), 209-19.
White, J. L., « The Structural Analysis of Philemon », SBLSP (1971), 1-47.
Winter, S. B. C., « Paul's Letter to Philemon », NTS 33 (1987), 1-15.

Chapitre 22 : PREMIÈRE LETTRE AUX CORINTHIENS

Résumé des informations essentielles

Date : Fin 56 ou début 57, d'Éphèse (ou 54/55 dans la chronologie «révisionniste»).

À : Une Église de Corinthe composée de juifs et de « gentils », convertis par Paul en 50/51-52 (ou 42-43).

Authenticité : Pas sérieusement discutée.

Unité : Certains y voient amalgamées deux lettres ou plus, mais une écrasante majorité est en faveur de l'unité, même si la lettre unique a été composée en plusieurs étapes, au fur et à mesure de l'arrivée à Paul d'informations en provenance de Corinthe.

Intégrité : Pas d'interpolations importantes communément admises, encore qu'il y ait un débat autour de 14, 34-35 et du chapitre 13 ; une lettre antérieure aujourd'hui perdue (1Co5, 9).

Division formelle :

A. Formule d'ouverture: 1, 1-3
B. Action de grâces : 1,4-9
C. Corps: 1,10-16, 18
D. Formule de conclusion : 16, 19-24.

Division en fonction du contenu :

1, 1-9: Adresse/salutations et action de grâces, rappelant aux Corinthiens
leurs dons spirituels
1, 10-4, 21 : Première partie : les factions
5, 1-11,34: Deuxième partie: problèmes de comportement (inceste, procès, comportement sexuel, mariage, nourriture, eucharistie, liturgie) ; ce que Paul a entendu dire et questions qui lui sont posées
12, 1-14, 40 : Troisième partie : problèmes des charismes et réponse de l'amour
15, 1-58 : Quatrième partie : résurrection du Christ et du chrétien
16, 1 -18 : La collecte, projets de voyage de Paul, recommandations nominatives
16, 19-24 : Salutations ; Paul écrit de sa main ; « Seigneur, viens ».

Les contacts (connus) de Paul avec Corinthe durèrent environ une décennie, et il correspondit avec cette ville plus qu'avec toute autre. De fait, on a pu repérer les traces de sept lettres (p. 595-596 ci-dessous). L'état de confusion où se trouvaient les chrétiens de Corinthe explique la nécessité d'une attention aussi soutenue. Paradoxalement, l'étendue de leurs problèmes (« théologiens » rivaux, factions, pratiques sexuelles problématiques, obligations conjugales, liturgie, fonctions ecclésiales) rend cette correspondance exceptionnellement instructive pour les Églises et les chrétiens troublés de notre temps. Les efforts pour vivre selon l'Évangile dans la société multi-ethnique et interculturelle de Corinthe soulevaient des problèmes que l'on rencontre aujourd'hui encore dans nos sociétés multiethniques, multiraciales et multiculturelles. La façon dont Paul aborde et discute les questions en usant de citations rend vivante et attractive sa présentation des problèmes, et elle a amené des exégètes à examiner la rhétorique précise utilisée par lui. Quant à ceux qui étudient sérieusement Paul pour la première fois, s'ils peuvent examiner en profondeur une seule de ses treize lettres, 1 Co est sans doute la plus gratifiante. Aussi, après *l'Arrière-plan,* notre *Analyse générale* cernera-t-elle le message plus longuement que d'habitude ; des sous-sections seront consacrées ensuite à : *Ceux que Paul critique à Corinthe ;* sa *Condamnation des fomicateurs et des homosexuels ; Les charismes à Corinthe* (1 Co 12 et 14) *et aujourd'hui ; L'« hymne » à l'amour* (1 Co 13) ; *Paul et le Christ ressuscité* (1 Co 15) ; *Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Arrière-plan

La partie principale de la Grèce continentale (Achaïe) est reliée à la grande péninsule du Péloponnèse, au sud, par un isthme étroit - environ six kilomètres -, avec la mer Égée à l'est et la mer Ionienne (ou Adriatique) à l'ouest. Sur un plateau contrôlant cet isthme, entre des ports situés sur les deux mers et sur la très importante route nord-sud vers la péninsule, s'étendait la ville de Corinthe[994], dominée au sud par une acropole de six cents mètres de hauteur, l'Acro-Corinthe. Appelé par Cicéron « la lumière de toute la Grèce », ce lieu était occupé depuis plus de quatre mille ans quand la cité grecque avait sombré sous les coups des Romains en 146 av. J. C. La ville nouvelle où vint Paul en 50/51-52 avait été fondée un siècle plus

tôt (44 av. J. C.) par Jules César pour être une colonie romaine. En un sens, Corinthe ressemblait donc à Philippes ; mais sa situation stratégique attirait une population plus cosmopolite, car des immigrants pauvres étaient venus d'Italie s'y installer, dont des esclaves libérés d'origine grecque, syrienne, juive et égyptienne. Le poète grec du Ier siècle Crinagoras dépeint ces gens comme des fripouilles, mais nombre d'entre eux s'étaient enrichis rapidement. Leurs talents avaient fait de ce lieu un centre manufacturier (articles de bronze et de poterie) et commercial. Si bien que sous Auguste, Corinthe était devenue la capitale de la province d'Achaïe, d'où la présence du proconsul Gallion (frère du célèbre Sénèque) à qui Paul aura affaire (Ac 18, 12).

L'archéologie permet une reconstruction précise de la ville romaine[995] et atteste un milieu multiculturel. Bien que le latin ait sans doute été la première langue de la colonie romaine, des inscriptions manifestent une large utilisation du grec, langue du commerce. Les divinités grecques habituelles étaient honorées par des temples, et les cultes égyptiens d'Isis et de Sérapis sont attestés. L'hommage aux empereurs fut amplifié par le patronage impérial accordé aux Jeux isthmiques panhellènes tenus tous les deux ans au printemps (dont celui de l'année 51) ; ils n'étaient dépassés en importance que par les Jeux olympiques. Quoique les indices archéologiques manquent, à part un linteau de synagogue (voir Ac 18, 4), il y avait au I^{er} siècle une grande colonie juive avec ses propres fonctionnaires et son organisation interne, peut-être grossie des juifs de Rome expulsés par Claude en 49 (chapitre 16 ci-dessus, n. 24).

La Corinthe grecque avait acquis une réputation de licence sexuelle démesurée (en partie calomnieuse), de sorte que des mots grecs exprimant la prostitution et la fornication avaient été forgés à partir du nom de la ville. On l'appelait la « ville de l'amour » et elle comptait un millier de prêtresses d'Aphrodite (Vénus), prostituées sacrées ; or, on n'a pourtant retrouvé que deux petits temples à cette déesse. Quelle que soit la vérité à propos de la Corinthe grecque, nous devons envisager la Corinthe romaine comme une ville encore jeune, dure, en plein développement, avec ses deux ports, et tous les problèmes inhérents à une telle situation. Mais aux yeux de Paul elle avait aussi des avantages. Les voyageurs passant par Corinthe, y

compris ceux qui rendaient visite au célèbre sanctuaire thérapeutique d'Esculape ou qui participaient aux Jeux isthmiques, avaient besoin de tentes pour leur hébergement provisoire, de sorte qu'un travailleur du cuir comme Paul (également Priscille et Aquilas : Ac 18, 2-3) pouvait y trouver travail et subsistance[996]. Étant donné le nombre des gens de passage, Paul ne serait pas rejeté comme étranger ; et la semence d'Évangile qu'il dispensait à Corinthe pourrait être emmenée au loin et répandue par ceux qu'il avait évangélisés. Fumish *(Corinth)* fait d'intéressantes suggestions sur la façon dont les écrits de Paul ont pu être influencés par les projets de construction, les fêtes, les objets et l'agriculture du lieu.

Les contacts de Paul avec Corinthe sont compliqués. Pour démêler ceux qui ont conduit à 1 Co (on trouvera à la p. 588 ci-dessous la suite jusqu'à 2 Co) la rigueur arithmétique peut être utile. Outre les numéros, utilisés pour désigner les moments de contact, j'userai de lettres majuscules pour désigner les lettres de Paul à Corinthe, dont une partie est perdue. Je me référerai à ces numéros (en italique entre parenthèses) et lettres tout au long de ce chapitre et du suivant.

(1) 50/51-52. Selon Ac 18, 1-3, Aquilas et Priscille (presque certainement des judéo-chrétiens) étaient à Corinthe quand Paul y arriva. Certains le contestent parce qu'en 1 Co 3, 6.10 ; 4, 15, Paul affirme avoir « planté », « posé le fondement », « engendré » la communauté chrétienne. Certes, mais cela exclut-il que quelques chrétiens se soient trouvés là avant son arrivée ? Les expériences de Paul à Philippes et Thessalonique avaient été marquées par l'hostilité et/ou le rejet, de sorte qu'il vint à Corinthe « craintif et tout tremblant » (1 Co 2, 3) ; mais il y demeura un an et demi. Même si nous faisons sa place à une possible exagération rhétorique, l'affirmation de Paul selon laquelle il ne parla pas avec l'éloquence de la sagesse humaine (2, 4-5 ; également 2 Co 11, 6) signifie probablement qu'il ne fit pas appel à la sophistication académique - changement de tactique par rapport à sa manière précédente à Athènes, peu avant, si nous pouvons nous fier à Ac 17, 16-34. Le tableau d'Ac 18, 2-4 nous montre Paul inaugurant son évangélisation par les juifs, logeant dans la maison de ses confrères fabricants de tentes Aquilas et Priscille, et prêchant dans la synagogue. Ensuite (Ac 18, 5-7 ; 1 Th 3, 1.2.6), après l'arrivée de Silas et Timothée de Macédoine avec des nouvelles des

chrétiens de Thessalonique, il passa aux « gentils », déménageant dans la maison de Jason, un craignant-Dieu (c'est-à-dire un « gentil » sympathisant du judaïsme). À partir des noms mentionnés en 1 Co 16, 15-18 et Rm 16, 21-23, nous repérons à Corinthe à la fois la présence de juifs et de « gentils » convertis, ces derniers plus nombreux. Les convertis de Paul appartenaient surtout aux couches inférieures et moyennes de la société, les artisans et les anciens esclaves dépassant de beaucoup les riches [997]. Nous verrons que quelques difficultés touchant au repas eucharistique peuvent avoir été causées par l'interaction des riches et des pauvres à Corinthe. La prédication initiale de Paul à Corinthe dut être fortement eschatologique ou même apocalyptique, car, symboliquement, il refusa d'accepter de l'argent, vécut en célibataire (indication que ce monde ne devait pas durer), accomplit des signes et des prodiges (2 Co 12, 12), et parla en langues (1 Co 14, 18 ; voir p. 326 ci-dessus). Avant que le séjour de Paul à Corinthe ne s'achève, les juifs le traînèrent devant le procurateur Gallion (Ac 18, 12-17). Cela toutefois se retourna contre eux : Gallion relâcha Paul, et c'est Sosthène, le chef de la synagogue, qui fut battu.

(2) 52-56 ? Après le départ de Paul en 52 avec Aquilas et Priscille (Ac 18, 18), d'autres missionnaires vinrent à Corinthe ; la prédication animée d'un homme comme Apollos[998] peut avoir séduit des esprits enfiévrés au sein de la communauté corinthienne, créant ce genre d'enthousiasme que Paul devra critiquer dans 1 Co.

(3) 1 Co 5, 9 fait allusion à une lettre que Paul avait écrite *(Lettre* **A,** perdue[999] [1000]), mettant en garde les Corinthiens contre des relations avec des personnes immorales.

(4) vers 56. Durant son séjour à Éphèse (54-57), Paul reçut des rapports sur Corinthe, par exemple des « gens de Chloé » (1 Co 1, 11 ; également 11, 18). Nous ignorons tout de Chloé : vivait-elle à Corinthe (avec des contacts à Éphèse ?) ou à Éphèse ? Était-elle chrétienne ? Les « gens de Chloé » étaient-ils sa famille, sa maisonnée ou ses employés ? Les avait-elle envoyés, ou voyageaient-ils de Corinthe à Éphèse ?

(5) Vers la même époque ou peu après, à Éphèse, Paul reçut une lettre des Corinthiens (1 Co 7, 1), peut-être en réponse à sa *Lettre* A, apparemment

apportée par Stéphanas, Fortunatus et Achaïcus (16, 17-18) qui y ajoutèrent sans doute leurs propres commentaires.

(6) Paul écrivit 1 Co à Éphèse *(Lettre B)*[1]. Bien que l'on ait tenté de voir dans 1 Co un amalgame de lettres antérieurement distinctes, il vaut mieux la considérer comme une seule missive adressée aux chrétiens de Corinthe, même si elle fut composée en deux étapes correspondant respectivement à *(4)* et *(5)*. Ce cadre étant déterminé, parcourons 1 Co.

Analyse générale du message

FORMULE D'OUVERTURE (1,1-3) ET ACTION DE GRÂCES (1,4-9)

La formule d'ouverture associe Sosthène à Paul comme coexpéditeur (p. 457 ci- dessus). Apparemment il s'agit du même homme, désormais chrétien, qui fut naguère chef de la synagogue corinthienne et fut battu devant la *béma* quand Gallion refusa de juger Paul *([1] ;* Ac 18, 17). Paul lui dicta-t-il la lettre (16, 21)[1001] ? Dans les neuf premiers versets, qui incluent l'*action de grâces* (1, 4-9), Paul mentionne neuf fois (Jésus) Christ, insistance annonçant la critique à venir au sujet des divisions des Corinthiens : ceux-ci ont été baptisés au nom du Christ et de nul autre. Paul remercie aussi pour la grâce *(charis)* qui leur a été accordée, les comblant des richesses de la parole et de la science ; il ne leur manque donc « aucun don de la grâce » (charisme) - touche ironique, puisqu'il va consacrer une partie de sa lettre à les fustiger pour leur prétendue sagesse et leurs querelles autour des charismes. L'action de grâces anticipe encore le contenu de la lettre d'une autre façon en se référant vers la fin au Jour du Seigneur, thème de 1 Co 15, 50-58, peu avant la conclusion de la lettre.

PREMIÈRE PARTIE DU CORPS DE LA LETTRE (1, 10-4, 21)

Presque quatre chapitres sont consacrés au problème des divisions ou factions présentes à Corinthe, sur lesquelles Paul a été informé par des membres de la maison de Chloé *(4)*[1002]. Par suite de l'activité décrite au *(2)* ci-dessus, mais probablement sans initiative des missionnaires eux-mêmes [1003] [1004], des conflits déchiraient les chrétiens de Corinthe qui, au nom de leurs fidélités respectives, déclaraient : « "J'appartiens à Paul », ou « J'appartiens à Apollos », ou « J'appartiens à Céphas [Pierre] », ou « J'appartiens au Christ » (1 Co 1, 12)[n]. Les chrétiens d'aujourd'hui ont pris

l'habitude d'être divisés ; de sorte que, sauf pour la rapidité avec laquelle elles sont survenues, de telles divisions ne nous surprennent pas. Ce qui nous étonne sans doute davantage, c'est la réponse de Paul, car dans les divisions ecclésiales nous sommes habitués à des gens qui défendent leurs propres choix, et attaquent les positions rivales. Or Paul ne défend pas la faction qui lui « appartient », et n'insiste pas sur sa propre supériorité, puisque pour lui tous les prédicateurs ne sont que des serviteurs (3, 5). « Serait-ce Paul qui a été crucifié pour vous ? Ou bien serait-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés ? » (1, 13). « Soit Paul, soit Apollos, soit Céphas... vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (3, 22-23).

L'existence de ces divisions reflétait différentes fidélités personnelles chez les chrétiens de Corinthe. Mais en choisissant un prédicateur particulier, certains Corinthiens peuvent aussi avoir opté pour ce qui leur semblait une plus grande sagesse, alors que Paul avait prêché sans éloquence une folie combien plus sage que la sagesse humaine, à savoir le Christ et le Christ crucifié (1, 18-2, 5)[1005]. C'était là la mystérieuse sagesse de Dieu, cachée aux grands de ce monde qui crucifièrent le Seigneur de gloire ; elle fut proclamée par Paul en des termes enseignés par l'Esprit - ce sont donc des vérités spirituelles exprimées en termes spirituels (2, 6-16). Paul posa un fondement solide, en vérité le seul possible : Jésus Christ ; au jour du jugement, tout le reste, négligeable, sera étalé et jeté au feu (3, 10-15). Les Corinthiens doivent comprendre qu'ils sont le temple où vit l'Esprit, et mépriser la sagesse de ce monde comme folie aux yeux de Dieu (3, 16-23). D'une manière hautement rhétorique, Paul oppose « nous les apôtres » (4, 9) aux Corinthiens, orgueilleux dans leur attitude religieuse, or ils n'ont rien qu'ils n'aient reçu (4, 7). « Nous sommes fous, nous, à cause du Christ, mais vous, vous êtes prudents dans le Christ... » (4, 10-13). Cette lettre est un avertissement d'un père à ses enfants, et Timothée est envoyé à Corinthe[1006] pour leur rappeler la vie et l'enseignement de Paul, avant que celui-ci ne vienne en personne éprouver les arrogants. « Que préférez-vous ? Que je vienne chez vous avec des verges, ou bien avec charité et en esprit de douceur ? » (4, 17-21).

Deuxième partie du corps de la lettre (5, 1-11, 34)

Paul passe ensuite aux divers problèmes du comportement chrétien chez les Corinthiens [1007]. Apparemment, les *chapitres 5-6* touchent à des points de la pratique corinthienne dont il a entendu parler[1008], et les questions au sujet du sexe et du mariage occupent plus de la moitié de ses instructions. Aujourd'hui, on rejette souvent comme « victoriennes » les remontrances à propos de la vie sexuelle, mais c'est créditer sa Majesté britannique de quelque chose qui remonte au I^er^ siècle du christianisme ! Le comportement sexuel responsable, dans le mariage et en dehors, est un élément important de la vie ; inévitablement, l'incidence de la foi au Christ sur ce comportement devenait un problème, en particulier du fait que les juifs et les « gentils » adhérant à la foi ne partageaient pas les mêmes présupposés. Le premier cas évoqué par Paul (5, 1-5) concerne un homme et sa belle-mère. Apparemment le père de l'homme est mort, et il voudrait épouser la veuve, sans doute à peu près de son âge. Sur la base de l'enseignement de Paul, selon lequel les chrétiens étaient une création nouvelle, l'homme en question, ou même la communauté (« et vous êtes gonflés d'orgueil ! ») pensaient-ils que les relations antérieures ne comptaient plus ? L'indignation de Paul devant ce comportement trahit ses racines juives ; car le mariage à ce degré de parenté était interdit par la Loi mosaïque (Lv 18, 8 ; 20, 11). Il fonde cependant son argumentation sur l'affirmation qu'un tel comportement n'était pas toléré non plus chez les « gentils » [1009]. Cela amène certains spécialistes à penser que les « gentils » convertis au christianisme à Corinthe avaient compris à tort les proclamations de liberté de Paul comme la fin des anciennes règles de comportement (voir aussi 1 Co 6, 12). L'autorité de Paul pour prononcer une excommunication, même à distance, est invoquée en 5, 4-5 ; et ce qui suit, en référence à la lettre qu'il leur a déjà envoyée *(Lettre A ; [3])*[1010] montre que son principal souci n'est pas l'immoralité du monde en dehors de la communauté, mais le péché au sein de celle-ci, comme un levain qui pourrait la corrompre (5,6-13 ; image juive de la Pâque).

Le mépris juif de Paul envers les critères du monde païen se reflète dans son insistance pour que les disputes se règlent avec un frère chrétien comme juge plutôt que devant les tribunaux des « gentils » (6, 1-8), et dans sa liste des vices dont les chrétiens de Corinthe s'étaient jadis rendus coupables (6, 9-11). En 6, 12 nous trouvons un slogan en circulation à Corinthe, qui est

probablement à la racine de tout ce que Paul condamne : « Tout m'est permis[1011]. » Paul souligne que tout n'est pas profitable, et qu'aucun de nos choix ne doit nous dominer. La vraie liberté n'a pas besoin d'être exprimée pour demeurer la liberté. Les gens ne vivent pas dans un environnement neutre : se laisser aller à un comportement relâché n'est pas la liberté, mais l'asservissement à des forces qui rendent esclave. La permissivité sexuelle affecte le corps du chrétien, qui doit être regardé comme un membre du corps du Christ (6, 15) et le temple de l'Esprit saint (6, 19). Notre corps est un moyen d'autocommunication, et la relation sexuelle produit une union entre les partenaires. L'union d'un membre du Christ avec un partenaire indigne, tel qu'une prostituée, déshonore le Christ, tout comme l'union conjugale glorifie Dieu (6, 20)[1012].

Paul en a fini avec les rumeurs qui lui étaient parvenues à propos de ses Corinthiens : au *chapitre 7* il commence à répondre à des questions qui lui ont été posées[1013]. La première inclut cette affirmation (est-elle de lui ou forgée à Corinthe ?) : « Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme[1014]. » (Cette façon vivante de citer des affirmations ou des slogans, puis de les discuter, a été souvent considérée comme une imitation paulinienne du schéma de la diatribe chez les cyniques ; voir p. 128 ci-dessus.) Bien que l'abstention du sexe soit louable en soi, Paul ne l'encourage pas dans le mariage, car cela pourrait créer des tentations et causer des injustices. Il encourage le mariage pour ceux qui ne peuvent se contrôler, même s'il affirme : « Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi » - apparemment Paul veut dire sans femme (veuf ou jamais marié ?) et, bien sûr, il encourage la pratique de l'abstinence (7, 2-9).

Aux gens mariés (peut-être pense-t-il à un couple spécifique) Paul réitère le jugement du Seigneur (p. 182-183 ci-dessus) contre le divorce et le remariage (7, 10-11), mais y ajoute un jugement de son cru qui autorise la séparation quand l'un des époux n'est pas chrétien et ne peut « vivre en paix » avec le croyant (7, 12-16)[1015]. En 7, 17-40 Paul montre à quel point sa pensée est marquée par l'apocalyptique : il voudrait que tous (juif circoncis, « gentil » incirconcis, esclave[1016], célibataire, marié, veuve) demeurent dans l'état où ils ont été appelés par le Christ, car le temps se fait court[1017]. Voir les p. 555-556 ci-dessus, pour le problème d'une « éthique provisoire », et de la détermination, en regard de cette proche venue du

Christ, de ce qui constitue encore un cadre de règles morales pour les chrétiens deux mille ans plus tard. Cette perspective reste certainement un facteur pour défendre le célibat : comme vertu chrétienne il n'a de sens qu'accompagné d'autres signes (pauvreté volontaire, don de soi) manifestant la foi que ce monde ne durera pas.

Au chapitre 8 Paul répond à des questions sur les aliments sacrifiés aux dieux, puis proposés à ceux qui veulent les acheter[1018]. Comme il n'y a pas d'autres dieux que le Dieu unique, Père et source de toutes choses [1019], il est tout à fait indifférent que la nourriture ait été offerte aux dieux. Aussi les chrétiens sont-ils libres : « Si nous n'en mangeons pas, nous n'avons rien de plus ; et si nous en mangeons, nous n'avons rien de moins » (8, 8). Pourtant Paul est soucieux, pastoralement, des convertis plus faibles, dont l'intelligence imparfaite les porte à croire que s'asseoir et manger dans le temple d'un faux dieu implique l'adoration de ce dieu, et qui commettraient ainsi l'idolâtrie en mangeant. C'est pourquoi il faut veiller à ne pas scandaliser ces frères plus faibles[1020]. La position de Paul est guidée par la déclaration qui ouvre cette discussion (8, 2) : la connaissance, même une connaissance droite, peut « enfler » ; c'est l'amour qui édifie les autres et met donc des barrières au comportement égotiste. (La notion de limitations pastorales de nos droits peut être considérée comme un défi important pour une génération qui parle sans cesse de droits mais pas de responsabilités.) Si manger doit être une cause de chute pour autrui, il vaut mieux s'abstenir (8, 13). De façon assez décousue il revient sur le même problème en 10, 23-33 : « Ne donnez scandale ni aux juifs, ni aux Grecs, ni à l'Église de Dieu » (10, 32).

Au chapitre 9 Paul défend passionnément ses droits d'apôtre. D'autres peuvent lui dénier ce titre ; mais il a vu le Seigneur ressuscité, et le travail qu'il a accompli pour la conversion est une preuve de son apostolat. Ce n'est pas l'inquiétude sur son statut qui a amené Paul à négliger ses droits d'apôtre, par exemple son droit à être nourri et soutenu, ou à être accompagné d'une épouse chrétienne, laquelle devrait également être soutenue[1021]. Il préférait s'en tirer par lui-même et prêcher gra tuitement l'Évangile, de peur qu'une demande de soutien ne mette obstacle à la foi (les gens pensant qu'il prêchait pour de l'argent). Deux passages merveilleusement rhétoriques (9, 15-18. 19-23) sont du meilleur Paul. Il est

manifestement fier de ce qu'il a accompli par ses sacrifices ; et pourtant en un autre sens il était mû par une force divine : « Malheur à moi si je n'annonçais pas l'Évangile ! » Et dans cette proclamation il s'est fait tout à tous pour en gagner un plus grand nombre : sujet de la Loi avec les sujets de la Loi ; sans-loi avec les sans-loi ; faible avec les faibles. (Ce passage devrait mettre en garde ceux qui voient dans la pensée de Paul une idéologie rigoureuse ; c'était avant tout un missionnaire - voir la discussion sur la cohérence de Paul p. 479 ci-dessus). En 9, 24-27 il conclut cette question de son combat dans le ministère par un usage fascinant de l'imagerie des compétitions d'athlétisme, qui devait être très familière aux Corinthiens, enthousiastes des Jeux isthmiques [1022]. Il s'est soumis lui-même à un rude entraînement de peur d'être disqualifié.

Les chapitres 10-11 abordent d'autres problèmes de Corinthe, surtout ceux qui affectent le culte communautaire. En 10, 1-13, citant l'exode durant lequel beaucoup d'Israélites, qui étaient passés à travers la mer et avaient reçu la manne divine, avaient néanmoins déplu à Dieu, Paul met en garde les Corinthiens contre l'immoralité sexuelle, le découragement devant les épreuves et le culte des faux dieux, tous exemples tirés de l'épreuve du désert dont le récit « a été écrit pour notre instruction à nous qui touchons à la fin des temps[1023] ». En 10, 2. 14-22 Paul parle du baptême et de la coupe de bénédiction eucharistique qui est communion *(koinonia)* au sang du Christ et de la fraction du pain qui est communion au corps du Christ (10, 16). Paul fournit ici quelques données importantes pour la théologie sacramentelle à venir : il fait comprendre que par le baptême et l'eucharistie Dieu délivre et nourrit les chrétiens, mais il montre aussi qu'un tel secours n'immunise pas contre le péché ceux qui reçoivent les sacrements, et ne les exempte pas du jugement divin. Comme les nombreux participants ne font qu'un corps[1024], la participation à l'eucharistie est inconciliable avec la participation aux sacrifices païens qui seront en fait offerts à des démons et rendent les gens partenaires de démons[1025]. On ne peut participer à la fois à la table du Seigneur et à la table des démons. Quittant le problème de l'eucharistie, 11, 1-16 fournit des orientations pour le « comportement liturgique » communautaire : un homme doit prier ou prophétiser tête nue, alors que la femme doit avoir la tête couverte. La base théologique de cette exigence (un homme est le reflet glorieux de Dieu, alors que la femme est le

reflet de l'homme ; à cause des anges la femme doit « contrôler sa tête[1026] ») n'était sans doute pas totalement convaincante pour Paul lui-même, car à la fin (11, 16), il renvoie à l'autorité de sa propre pratique et à celle des Églises.

Ensuite, en 11, 17-34, Paul revient à l'eucharistie et au repas qui en est le cadre[1027], exprimant sèchement son déplaisir devant le comportement corinthien. Les divisions (celles des chapitres 1-4?) apparaissent jusque dans « la Cène du Seigneur », là où les Corinthiens se réunissent *en Église* (11, 18) pour faire mémoire de ce que Jésus dit et fit la nuit où il fut livré, « jusqu'à ce qu'il vienne » (11, 20.23-26). Apparemment, certains participent à un repas avant la fraction du pain et la coupe de bénédiction, alors que d'autres (« ceux qui n'ont rien ») sont exclus et repartent avec leur faim. *Peut-être* cela fait-il écho à une situation sociale où le besoin d'un espace suffisant signifie que les réunions eucharistiques se tiennent au foyer d'un riche ; tous les chrétiens, y compris les pauvres et les esclaves, doivent être acceptés pour l'eucharistie dans la salle de réunion de la maison, mais le propriétaire n'invite à sa table que ses amis aisés et gens de condition pour le repas préparatoire[1028]. Ce n'est pas la conception paulinienne de l'Église de Dieu (11, 22) ; ou bien tous doivent partager le repas, ou bien ils doivent manger d'abord chacun chez soi (11, 33-34). Tout l'objet de la fraction du pain est la *koinonia* (10, 16), non la division de la communauté. On pèche aussi contre le corps et le sang du Seigneur si l'on mange le pain et boit la coupe indignement (11, 27), apparemment en ne discernant pas que c'est le corps et le sang du Seigneur (11, 29)[1029].

En réalité, Paul affirme que le jugement est déjà sur les Corinthiens, puisque certains sont morts et beaucoup sont malades (11, 30). Malgré le livre de Job, un lien entre le péché et la maladie ou la mort marque encore fortement la pensée juive !

Troisième partie du corps de la lettre (12,1-14,40)

Les chapitres 12 et 14 traitent des dons spirituels ou charismes donnés en abondance aux chrétiens de Corinthe, alors que le *chapitre 13,* parfois appelé hymne à l'amour, apparaît comme une pause destinée à corriger toute idée de possession à propos des charismes[1030]. Ces chapitres ont fait l'objet d'une attention telle qu'il vaut mieux les discuter séparément et plus

complètement (voir sous-sections ci- dessous). Ici je ne commente qu'un seul aspect de ce qu'implique le tableau peint par Paul. Parce que 12, 28 énumère les apôtres, les prophètes et les docteurs comme les premiers charismes, on pense souvent à la communauté de Corinthe comme administrée par des charismatiques, c'est-à-dire par ceux qui reconnaissaient avoir reçu de l'Esprit un de ces charismes. Mais le tableau se complique, car un charisme spécial de « gouvernement » est aussi présent en 12, 28. De plus, nous savons assez peu de chose sur la manière dont les fonctions étaient réparties entre les apôtres, les prophètes et les docteurs, et dans quelle mesure d'autres apôtres que Paul étaient concernés. Même si Ep 4, 11 a été écrit des années plus tard, l'ordre des fonctions : apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs nous prévient que leur assignation n'a peut-être pas été toujours précise ou uniforme. La description de la parole des prophètes en 1 Co 14, 29-33 montre combien il est difficile d'être sûr de ce que faisaient les prophètes[1031]. En 14, 34-35, immédiatement après une description de la prophétie, les femmes sont exclues de la parole publique dans les églises ; pourtant 11, 5 autorise les femmes à prier ou prophétiser avec la tête couverte[1032]. L'idée selon laquelle, dans les années 50, toutes les Églises pauliniennes étaient administrées charismatiquement de la même façon que Corinthe (et que vingt ou trente ans plus tard on était passé à la structure évêque-diacre, plus institutionnalisée, dépeinte dans les Pastorales) est risquée, tant en raison de l'absence d'information dans la plupart des autres lettres écrites à cette époque, que de la référence aux évêques et aux diacres à Philippes (Ph 1, l)[1033].

Quatrième partie du corps de la lettre (15, 1-58)

Paul décrit la bonne nouvelle sous l'angle de la résurrection de Jésus, puis en tire les conséquences pour la résurrection des chrétiens[1034]. Je consacre ci-dessous une sous-section à plusieurs problèmes annexes concernant la notion paulinienne de la résurrection dans ce chapitre, et je m'attache ici à la fonction de la résurrection dans le message de Paul à Corinthe. Certains chrétiens de Corinthe ont déclaré qu'il n'y a pas de résurrection des morts (15, 12). On ne sait trop comment ils concevaient ce qui était arrivé à Jésus

; mais on pouvait leur opposer un argument de bon sens surtout si, pour eux, Jésus était corporellement ressuscité des morts [1035] ; Paul leur rappelle en 15, 1-11 cette tradition commune. Jésus est ressuscité des morts et il est apparu à des personnages aussi connus que Céphas (Pierre), les Douze, Jacques (le frère du Seigneur), et Paul lui-même (15, 3-8 ; également 9, 1) - tradition absolument conforme aux Écritures et solidement attestée : « Bref, eux ou moi, voilà ce que nous prêchons. Et voilà ce que vous avez cru » (15, 11). Quant au destin des autres hommes, ceux que Paul critique pensaient peut-être que la venue de l'Esprit avait déjà accompli un équivalent de la résurrection, de sorte qu'il n'y avait plus rien à attendre. Au contraire, se fondant sur ce qui était arrivé au Christ, Paul soutient que tous les morts ressusciteront (15, 12-19), que la résurrection est à venir (15, 20-34), et corporellement (15, 35-50). Dans cette discussion, il enseigne que ceux qui se sont endormis en Christ ne sont pas perdus (également 2 Co 4, 14). En vérité, le Christ est « les prémices de ceux qui se sont endormis » : de même que tous sont morts en Adam, en Christ tous revivront (1 Co 15, 20-22)[1036]. Il y a un ordre eschatologique : d'abord le Christ ; puis, à son retour, ceux qui appartiennent au Christ ; enfin, quand il a détruit toute Principauté, Domi nation et Puissance, et soumis tous les ennemis (la Mort étant le dernier ennemi[1037]), le Christ remet le Royaume au Père ; finalement, le Fils lui-même sera soumis à Dieu, qui lui soumettra toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous (15, 23-28).

La résurrection n'est pas pour Paul un problème abstrait ; au contraire, l'espérance de la résurrection explique la disponibilité à souffrir dont il fait preuve à Éphèse, d'où il écrit la lettre (15, 30-34). En 15, 35-38 Paul se concentre sur une autre objection soulevée à Corinthe quant à la résurrection des morts : avec quel genre de corps ? (C'est resté une objection au long des siècles, durant lesquels les restes terrestres de millions d'humains se sont désintégrés et ont disparu.) Paul apporte une réponse subtile : la résurrection impliquera un corps transformé, aussi différent que l'est la plante de la semence - un corps impérissable et non plus mortel ; fort et non plus fragile ; spirituel *(pneumatikos),* non physique *(psychikos) ;* à l'image de l'origine divine, et non plus de la poussière du sol. Après tout, « la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu » (15, 50). A la fin, vivants ou morts, nous serons tous transformés, revêtus de

l'incorruptibilité et de l'immortalité (15, 51-54). En réponse aux Corinthiens qui nient la résurrection, l'essentiel est que la mort a perdu son aiguillon car Dieu nous a donné la victoire par notre Seigneur Jésus Christ (15, 55-58).

Épilogue du corps (16, 1-18) et formule de conclusion (16,19-24)

La fin de 1 Co donne aux Corinthiens des instructions pour ramasser la collecte pour Jérusalem[1038] et esquisse le plan de Paul. Paul veut rester à Éphèse au moins jusqu'à la Pentecôte (mai-juin 57 ?) car, en dépit de l'opposition, une occasion de travail d'évangélisation s'est présentée à lui. Mais il prévoit de venir à Corinthe via la Macédoine et peut-être d'y passer l'hiver (57-58?). Quand Timothée arrivera (n. 13 ci-dessus), qu'il soit bien traité (16, 10-11). Quant à Apollos, bien que Paul l'ait pressé de retourner à Corinthe, il n'est pas prêt à le faire maintenant, probablement de peur que son retour n'exacerbe la division (16, 12).

Quoique les salutations de conclusion (y compris celles d'Aquilas et Priscille) soient chaleureuses, quand Paul prend la plume pour ajouter une touche de sa propre main, il le fait en juge, maudissant quiconque à Corinthe n'aime pas le Seigneur (16, 22). Ses derniers mots sont cependant positifs : non seulement il leur dit qu'il les aime tous, mais il exprime une prière que manifestement les Corinthiens eux aussi connaissent dans la langue maternelle de Jésus (F araméen *Marana tha :* « Seigneur, viens ! »).

Ceux que Paul critique à Corinthe

Aux chapitres 1-4 Paul reproche aux Corinthiens leur division en factions, non en s'adressant séparément à chaque groupe, mais en critiquant toute la communauté chrétienne de s'être laissée aller à se couper en trois ou quatre groupes (n. 11 ci-dessus). Il ne nous dit pas si, au-delà de leur fidélité à divers individus, il y avait des différences théologiques entre les groupes ; mais les exégètes se sont sentis libres d'assigner à chacun des positions distinctes[1039]. Par exemple, une adhésion conservatrice à la Loi est souvent attribuée à la faction de Céphas (Pierre), en dépit du fait que 1 Co 15, 5. 11 indique que Céphas et Paul prêchaient un message commun. De même rien n'indique que les missionnaires dont les noms désignent les factions (Paul,

Apollos, Céphas) aient été blâmés par Paul d'encourager cette division. La formation de ces groupes était-elle spontanée, ou certains de ceux dont les slogans sont critiqués dans les chapitres suivants de 1 Co ont-ils contribué à cette division ? Dans les paragraphes suivants je discuterai les idées critiquées par Paul, mais il y a peu de signes qu'elles soient venues du dehors à Corinthe. Peut- être les groupes exprimèrent-ils des tendances déjà présentes, par exemple des interprétations païennes inadéquates d'idées chrétiennes dérivant du judaïsme. Les trois ou quatre factions étaient-elles organisées en Églises domestiques ? Les réponses à cette question sont largement hypothétiques, car il y a peu d'information dans 1 et 2 Co sur les Églises domestiques, au-delà de leur existence (1 Co 16, 19 ; Rm 16, 23). En réalité, 1 Co 14, 23 envisage la possibilité de réunions de l'Église entière.

Les mots *sophia* (« sagesse ») et *sophos* (« sage ») apparaissent vingt-cinq fois aux chapitres 1-3, quand la sagesse de Dieu (que les autres considèrent comme une folie) est opposée à la sagesse humaine. La critique des juifs et des Grecs qui ont rejeté le Christ, sagesse de Dieu, montre que Paul ne conteste aucune conception particulière de la sagesse humaine, même si des formes de philosophie grecque appartenaient à cette sagesse dont les Grecs étaient en quête (1, 22). Bien qu'aux chapitres 1-4 le mot *gnosis* n'apparaisse qu'en 1, 5, un nombre considérable de spécialistes a soutenu qu'à Corinthe Paul critiquait un mouvement gnostique[1040]. Ils en trouvent des indices dans les derniers chapitres de 1 Co, par exemple « Nous avons tous la science » (8, 1) et la discussion de la science en 8, 7-11 ; voir aussi 13, 2, 8 ; 14, 6. Il y avait certainement à Corinthe des chrétiens plus savants que d'autres, et qui se jugeaient supérieurs. Mais le terme « gnostiques » est-il approprié, comme s'ils avaient beaucoup en commun avec les systèmes du II^{e} siècle qui prétendaient à une connaissance spéciale révélée sur la façon dont les récipiendaires possédaient une étincelle du divin et pouvaient s'évader du monde matériel [1041] ? Paul, fondateur de la communauté chrétienne de Corinthe, partit vers 52 ; les grands maîtres gnostiques étaient-ils venus et avaient-ils influencé les chrétiens vers 56 ? (Pierre n'était pas gnostique, et Paul ne montre nulle crainte au sujet des opinions d'Apollos en 16, 12.) La négation de la résurrection par certains à Corinthe (15, 12, 29) provenait-elle du refus gnostique de voir en Jésus,

physiquement, un être humain qui connut la mort et/ou de l'affirmation que les vrais croyants étaient déjà spirituellement ressuscités ? Des chrétiens de Corinthe disaient-ils « Anathème à *Jésus* » (12, 3) ; et dans ce cas, rejetaient-ils par-là l'idée que le Christ (distinct de Jésus) avait une authentique existence terrestre ?

Cela nous amène au problème de l'évaluation de plusieurs slogans en 1 Co. À côté de ceux cités ci-dessus, on pourrait noter les suivants : « Tout m'est permis » (6, 12 ; 10, 23) ; « Les aliments sont pour le ventre et le ventre pour les aliments » (6,13) ; « Tout péché que l'homme peut commettre est extérieur à son corps » (6,18) ; « Il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme » (7, 1). Paul corrige ces slogans, qui seraient ceux des Corinthiens qu'il admoneste. Cette modification laisse cependant ouvertes deux possibilités : ou bien ces slogans ont été forgés par Paul lui-même en évangélisant les Corinthiens (mais sont maintenant utilisés de travers), ou ils le sont par les adversaires de Paul[1042]. Dans les deux cas, on peut situer leur emploi dans un système de pensée selon lequel une connaissance supérieure conduit un groupe (le parti « du Christ » ?) au libertinage puisque le corps est sans importance, à la fois quant à ce qu'on en fait et à ce qui lui arrive après la mort.

Il y a enfin d'autres points de la critique de Paul qui n'ont pas grand-chose à voir avec une position théologique profonde. Les tendances à ester en justice devant les tribunaux profanes (6, 1-7) et pour les femmes à prier tête nue (11, 5) ne reflètent sans doute rien de plus que les coutumes sociales corinthiennes.

Il y a beaucoup d'hypothèses au sujet de ceux que Paul critiquait, et certains ont cherché une solution en considérant les opposants de 2 Co comme s'il y avait une continuité entre les deux groupes. Nous en débattrons aux p. 601-603 ci-dessous, mais disons que c'est expliquer l'obscur par l'opaque, car la physionomie des opposants de 2 Co n'est pas plus claire.

Condamnation des fornicateurs et des homosexuels (6, 9-10)

Paul avertit que ceux qui pratiquent un certain nombre de vices n'hériteront pas du royaume des cieux. Aujourd'hui, presque tous les chrétiens partageraient encore sa réprobation des idolâtres, des voleurs, des

cupides, des ivrognes, des calomniateurs et des rapaces, qu'ils les condamnent ou non aux mêmes peines sévères. Mais les principaux problèmes sont nés de trois désignations : *pomoi, malakoi* et *arse- nokoitai.* (La première et la troisième, que nous examinerons surtout ici, sont réunies en 1 Tm 1, 10.)

Pornoi se réfère aux impudiques, sexuellement immoraux, dans plusieurs traductions modernes de la Bible, aux fornicateurs dans certaines autres. Aujourd'hui, dans le monde développé, on tolère davantage la vie commune entre hommes et femmes non mariés et leurs relations sexuelles, et cela a fait naître un débat sur le point de savoir si Paul condamna globalement la « fornication »[1043]. Comme en 6, 15-18 Paul poursuit en interdisant à l'homme chrétien d'unir son corps à celui d'une prostituée *(pornè)* et en condamnant la *porneia,* et comme il y avait à Corinthe un passé de prostitution sacrée au service d'Aphrodite, certains soutiennent que par *pornoi* Paul, en 6, 9, visait seulement ceux qui se livraient à l'activité sexuelle pour de l'argent, c'est-à-dire ceux qui étaient en relation avec des prostituées. Cependant, comme exemple de *porneia* chez les Corinthiens, Paul prend en 5, 1 le cas d'un homme qui vivait avec sa belle-mère : rien à voir donc avec le sexe pour le profit[1044]. Comme rien ne nous permet de restreindre l'allusion de Paul aux *pomoi,* « ceux qui se livrent à la fornication » est une traduction plus sûre que « ceux qui usent de prostituées ».

Les deux autres termes, *malakoi* et *arsenokoitai,* nous conduisent au problème de l'homosexualité. E. P. Sanders *(Paul* [1991] 110-13) est bien avisé de souligner que le préalable nécessaire est de comprendre les attitudes gréco-romaines, pour lesquelles il n'y avait pas de condamnation générale des relations sexuelles avec une personne du même sexe. En réalité, dans les cercles grecs, l'activité homosexuelle d'un homme adulte avec un jeune séduisant pouvait être considérée comme un élément culturel, car la beauté du corps masculin était hautement prisée. Mais en général il était honteux pour un mâle adulte d'être le partenaire passif ou de jouer le rôle de la femme - c'était bon pour les esclaves. (Il y a peu d'information sur l'homosexualité féminine, mais il est possible qu'il y ait eu le même dédain pour la femme qui jouait le rôle mâle ou actif.) Quant aux juifs, comme le note Sanders, ils condamnaient l'homosexualité en bloc, c'est-à-

dire aussi bien passive qu'active[1045]. Bien que certains exégètes le contestent, en toute vraisemblance Paul, avec ses deux substantifs, condamne aussi l'homosexualité passive et active.

Malakoi (littéralement, « tendres ») pourrait renvoyer aux efféminés, et certains défendent la traduction par « dissolus ». Mais dans le monde gréco-romain c'était la désignation des gîtons, hommes ou garçons (particulièrement ces derniers) réservés pour l'usage sexuel, jouant le rôle réceptif, féminin. Certaines bibles traduisent par « garçons prostitués » ou « mâles prostitués ». Comme il n'y a pas de tendance dominante dans la société d'aujourd'hui à se montrer tolérant pour la pédérastie ou la prostitution masculine, ce n'est pas ce mot-là qui fait problème : le débat s'est centré sur *arsenokoitai* (littéralement, « ceux qui vont au lit avec des mâles »), traduit selon les bibles par « sodomites » ou « homosexuels ». (La TOB traduit les deux mots en un seul : « les pédérastes de tout genre », en signalant en note que Paul utilise ici deux termes voisins et complémentaires ; la B J est plus vague : « gens de mœurs infâmes[1046] ».) Les mouvements en faveur de la justice pour les « gays » ont contesté ces traductions, et certains soutiennent que Paul condamnait seulement la prostitution masculine, parce qu'elle rend brutal le participant actif et victimise le participant passif. Cela n'est pas certain, pour plusieurs raisons. Comme indiqué plus haut, la tentative de créer un parallèle avec *pomoi,* compris comme ceux qui ont des relations avec des prostituées, est improbable. De plus, la composition linguistique d'*arsenokoitai* se prête mal à restreindre ce terme à l'usage de prostitués masculins[1047]. Les composants *arsèn* et *koimasthai* se trouvent en Lv 18,22 ; 20, 13, qui interdisent de coucher avec un homme comme on le fait avec une femme, c'est-à-dire d'avoir un coït avec un mâle. Paul, dont la Bible de base était la LXX, avait certainement ces passages en tête quand il employa ce mot composé pour condamner l'homosexualité[1048]. Le fait que 1 Co 6, 9-10 place la référence aux
arsenokoitai dans le contexte de beaucoup d'autres pratiques condamnées contrarie les efforts pour juger avec quelle gravité il considérait une telle pratique. Sa pensée s'exprime plus clairement en Rm 1, 26-27, où il se fonde sur la création de l'homme et de la femme par Dieu l'un pour l'autre, pour s'attacher l'un à l'autre et ne faire plus qu'un. Aussi dénonce-t-il

comme des distorsions choquantes de l'ordre de la création divine les femmes qui ont échangé le rapport sexuel naturel pour un rapport contre nature, et les hommes qui ont abandonné leurs relations naturelles avec les femmes et brûlent de désir pour d'autres hommes[1049]. Dans l'ensemble, donc, les indices favorisent la thèse selon laquelle Paul condamnait non seulement l'activité sexuelle des pédérastes, mais également des homosexuels - en réalité toute activité sexuelle hors du mariage entre un homme et une femme.

Toutes les affirmations humaines, y compris celles de la Bible, sont conditionnées par la conception du monde de ceux qui les prononcent. Notre attention s'est concentrée sur ce que Paul condamnait au I^er^ siècle. Une question différente, mais essentielle, est celle-ci : dans quelle mesure la condamnation paulinienne est-elle contraignante pour les chrétiens d'aujourd'hui ? Cela va au-delà de « l'éthique provisoire » (p. 555-556 ci-dessus). Nous en savons beaucoup plus que Paul sur la physiologie et la psychologie de l'activité sexuelle. Néanmoins, le fait qu'en 1 Co 6, 16, Paul cite Gn 2, 24, « et ils deviennent une seule chair », suggère que sa condamnation des fomicateurs et des homosexuels en 1 Co 6, 9 était enracinée dans la création par Dieu de l'homme et de la femme à son image (Gn 1, 27) et dans son dessein de les voir unis par le mariage - le même tableau est cité par Jésus contre le divorce en Mc 10, 7-8. Une perspective fondée sur la révélation de la volonté de Dieu dans la création ne peut être facilement modifiée. La discussion savante du problème continuera, contestant la perspective de Paul à propos de ce qui est « anormal ». Néanmoins, en insistant sur les limites sexuelles imposées par l'état de mariage, divinement prescrit entre un homme et une femme, Paul et en vérité Jésus lui-même, vivant au milieu de nous aujourd'hui, n'auraient pas eu peur d'être considérés comme sexuellement et politiquement « incorrects », pas plus qu'ils ne craignaient d'être considérés comme trop exigeants dans le monde gréco- romain et juif de leur temps[1050].

Les charismes à Corinthe (1 Co 12 et 14) et aujourd'hui

En 12, 28 nous trouvons une liste de charismes, divisés d'abord en un groupe numéroté de trois : apôtres, prophètes et docteurs ; ensuite un groupe non numéroté consistant en actes de puissance (miracles), dons de

guérison, formes d'aide ou d'assistance ; capacités administratives (ou de gouvernement), et diverses sortes de langues[1051]. Ce n'est pas une liste complète, car 12, 8-10 mentionne aussi le discours de sagesse, le discours de science, la foi, le discernement des esprits, plus une distinction entre les langues et l'interprétation des langues[1052] ; d'autres encore apparaissent en Rm 12, 6-8. Certains détenteurs d'un charisme en voulaient un autre, et en 1 Co 12, 12ss. Paul emploie l'image du corps humain et de ses nombreux membres, probablement empruntée au stoïcisme populaire (p. 129 ci-dessus), pour souligner que la diversité est nécessaire. Même les parties les moins présentables ont un rôle indispensable. En 14, 1-33 nous devinons que le don des langues[1053], peut-être parce qu'il est le plus visible, était la principale source de conflit. Paul critique la situation de plusieurs manières. Il faut interpréter les langues, et par conséquent un don supplémentaire d'interprétation est requis (14, 13). Comparés aux langues, il y a des dons supérieurs, par exemple la prophétie qui édifie l'Église (14, 5). De manière plus radicale, Paul presse de rechercher l'amour *(agapè),* qui est plus important que tout charisme (13, 1-13), qu'il s'agisse des langues des anges, de prophétiser ou d'accomplir des miracles. Après avoir avancé tous ses arguments, Paul soutient que tout vrai prophète et toute personne spirituelle reconnaîtra que ce qu'il a écrit est un commandement du Seigneur ; mais la personne qui ne reconnaît pas cela ne doit pas être reconnue dans la communauté ! (14, 37-38). Si Paul doit recourir à cet argument d'autorité, c'est qu'il s'agit là d'un sujet délicat.

Bien qu'il y ait toujours eu de petites Églises et même des groupes ou sectes de chrétiens que les phénomènes charismatiques portaient à l'exultation, les « charismatiques » ont reçu ces dernières années une attention particulière, et on en trouve aujourd'hui dans la plupart des grandes Églises. Il y a une diversité de charismes dans ces expériences modernes, mais l'attention se concentre souvent sur le parler en langues, sur le fait d' » être saisi par l'Esprit », et sur la détection des démons[1054].

On admet généralement que les expériences charismatiques ont le pouvoir d'intensifier la vie religieuse ou spirituelle. Mais les charismatiques d'aujourd'hui font-ils l'expérience de ce qui est décrit en 1 Co 12 ?

Quelques remarques s'imposent :

a) Nulle personne élevée au XX^{e} siècle n'a la conception du monde d'une

personne élevée au I^er^ siècle, et il est donc impossible de connaître ou de refaire exactement aujourd'hui ce que décrit Paul, quelle que soit l'authenticité de la conviction des charismatiques. Sur le point fondamental de l'Esprit, par exemple, les chrétiens sont désormais marqués par une théologie trinitaire élaborée au IV^e^ siècle ; or il n'y a aucun signe que Paul ait eu de telles clartés sur la personne de l'Esprit.

b) Quant au parler en langues, Paul prétend parler en langues plus que tous ceux à qui il s'adresse à Corinthe (14, 18). Mais on ne sait pas exactement ce qu'il veut dire par « langues. » Il fait référence à un discours qui exige une interprétation ; à un discours adressé à Dieu et pas aux autres, car personne ne comprend les orateurs ; à des sons en eux-mêmes inintelligibles ; à un don qui édifie l'individu plutôt que l'Église (14, 1-19) ; et aux langues des anges (13, 1). Écrivant quelques décennies plus tard, l'auteur des Actes semble offrir deux interprétations du parler en langues (2, 4) : dans l'une il s'agit d'un baragouin inintelligible, comme si les locuteurs étaient ivres (2, 13-15), et dans l'autre il s'agit de s'exprimer en langues étrangères que l'on n'a jamais apprises (2, 6-7). Les différentes interprétations des « langues » renvoient-elles aux « diverses sortes de langues » ?

c) Les charismes décrits par Paul sont des dons librement accordés par Dieu ; ils ne semblent pas tous impliquer une expérience émotionnelle ou un comportement dramatique. Comme on l'a dit, l'un des dons est celui de la *kybemèseis* (administration, gouvernement). Il est possible aujourd'hui de reconnaître que telle personne est un gestionnaire doué et attribuer cela à Dieu, mais habituellement nous ne mettons pas ce genre de personnes dans la même catégorie que ceux qui parlent en langues. Paul le fait.

d) L'appréciation moderne des charismes sous-estime parfois le fait qu'ils étaient à Corinthe de sérieux facteurs de division. Inévitablement, s'agissant d'un charisme ou d'une fonction, quand un chrétien prétend à un rôle que les autres n'ont pas, des problèmes de supériorité et d'envie se manifestent. Il y a dans le NT des réflexions sur l'Esprit qui vont presque à l'encontre de l'idée de charismes différents. Selon Jn 14, 15-16 quiconque aime Jésus et garde ses commandements reçoit le Paraclet, ou Esprit saint, et il n'est pas question de dons ou de rôles différents. Dans la perspective de Jean tous sont des disciples, et c'est cela qui compte.

e)

Enfin, en évaluant les charismatiques modernes, dans la fidélité au témoignage du NT, il faut se réjouir que l'Église d'aujourd'hui, comme celle de Corinthe, ne manque d'aucun don spirituel (1,7). Mais il faut contester ceux qui affirment que l'on n'est pas chrétien si l'on n'a pas reçu un charisme particulier ou, lorsqu'il y a charisme, que celui qui le possède est un meilleur chrétien que les autres, moins doués.

L'« hymne » à l'amour (1 Co 13)

Ce chapitre contient l'une des plus belles pages que Paul ait écrites, d'où la désignation d'« hymne ». Après le contraste entre l'amour et les charismes (13, 1-3), 13, 4-8a dépeint l'amour et en fait le sujet de seize verbes. Cela conduit à une opposition entre un présent caractérisé par des charismes, pauvre reflet dans un miroir, et un futur où nous verrons face à face. Là trois choses demeureront : la foi, l'espérance et l'amour, « mais la plus grande d'entre elles, c'est l'amour » (13, 8b-13).

Qu'entend-on par l'amour chrétien *(agapèf.* Chaque auteur du NT n'a pas nécessairement la même interprétation du terme, mais ce qui suit s'applique à quelques-uns des principaux passages. Une bonne entrée en matière est le célèbre ouvrage de A. Nygren, *Agape and Eros* (2 vol., Londres, 1932-1937). Pour montrer le caractère unique de *Vagapè* chrétienne, Nygren l'oppose à la fois à la plus haute expression de l'amour *(eros)* chez les philosophes païens, et à l'amour décrit dans l'AT. L'opposition est exagérée et doit être sérieusement revue ; néanmoins elle peut être utile pour clarifier ce que signifie ce chapitre de 1 Co. Nygren décrit l'*eros* comme un amour attiré par ce que l'objet a de bon : les gens cherchent à saisir le bien qu'ils veulent posséder pour être plus accomplis[1055]. Dans la philosophie platonicienne, cet *eros* serait une des raisons de la quête de la vérité et de la beauté parfaites qui existent hors de ce monde. Dans la philosophie aristotélicienne, *Veros* comprendrait l'effort matériel pour repousser ses limites et monter ainsi dans l'échelle de l'être. Dieu, en qui réside toute perfection, serait l'objet suprême de *Veros*. *L'agapè,* de son côté, est gratuite ; elle confère le bien à l'objet aimé. Ainsi, *l'agapè* naît de Dieu qui n'attend rien des créatures, mais qui, par l'amour, leur donne l'être et les ennoblit. La notion paulinienne de l'amour est fondée sur le don de soi du Christ, qui nous a aimés non parce que nous étions bons, mais alors que nous étions

encore pécheurs (Rm 5, 8). Comme le proclame 1 Jn 4, 8.10 : « Dieu est Amour... En ceci consiste l'amour : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime de propitiation pour nos péchés. » L'éloquente personnification de l'amour en 1 Co 13, 5-8 rend presque interchangeables l'amour et le Christ. Transformés (justifiés, sanctifiés) par *l'agapè* du Christ, nous devenons les vecteurs de cet amour pour les autres, que nous aimons comme ils sont et sans motif : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15, 12)[1056].

Paul et le Christ ressuscité (1 Co 15)

La tradition conservée en 15, 3ss montre qu'il existait une séquence primitive de la mort, de la mise au tombeau, de la résurrection et des apparitions de Jésus : les fondements de la construction d'un récit de la passion (particulièrement si on les combine avec 11, 23, qui situe la dernière Cène du Seigneur la nuit où Jésus fut livré). Cette séquence favorise l'hypothèse selon laquelle une tradition sur la vie terrestre de Jésus se serait développée à côté de la prédication de Paul, qui rapporte peu de détails sur cette vie. Bien que ce chapitre ait été inclus en 1 Co comme un argument en faveur de la réalité de la résurrection de ceux qui sont morts dans le Christ, il est devenu une pièce centrale dans le débat sur la réalité de la résurrection de Jésus. Dans notre texte Jésus est apparu d'abord à Céphas (Pierre), aux Douze, et à plus de cinq cents frères ; puis à Jacques, à tous les apôtres, et « en tout dernier lieu, il m'est apparu à moi aussi[1057] ». Cette référence à lui-même est extrêmement importante, puisque Paul est le seul écrivain du NT qui prétend avoir été personnellement témoin d'une apparition du Christ ressuscité[1058]. Nous pouvons énumérer alors plusieurs problèmes :

a) Paul situe l'apparition dont il a été le témoin, même si c'est en dernier, sur le même plan que l'apparition à tous les autres témoins mentionnés. Les Actes donnent un tableau différent, car après ses apparitions terrestres Jésus est monté aux cieux (1, 9) ; en conséquence, une lumière et une voix sont descendues des cieux sur Paul (Ac 9, 3-5 ; 22, 6-8 ; 26, 13-15). Peu d'auteurs donnent la priorité au tableau des Actes sur celui de Paul.

b) Paul emploie en 1 Co 15, 3-5 la séquence verbale : est mort/a été mis au

tombeau/est ressuscité/est apparu, et il réutilise « est apparu » (le passif de « voir ») trois fois encore en 15, 6-8. Néanmoins, certains ont soutenu que Paul ne disait pas avoir vu Jésus sous une forme corporelle. Puisque, selon Paul, Jésus est apparu à plus de cinq cents personnes à la fois, une vision purement intérieure semble exclue. En outre, l'expérience que Paul a faite du Christ ressuscité a probablement quelque chose à voir avec ses attentes de la résurrection des morts dans le reste du chapitre. Il y parle très clairement d'une résurrection du *corps* (même transformé) et utilise l'analogie de la semence et de ce qui en jaillit (15, 35-37)[1059]

c) On a beaucoup brodé sur le silence de Paul à propos du tombeau vide de Jésus, comme si ce silence était contradictoire avec les récits évangéliques. Rien n'aurait pu *a priori* l'empêcher de mentionner le tombeau, et la séquence mise au tombeau/résurrection présume que le corps ressuscité n'est plus là où on l'avait déposé.

J) La description par Luc d'un Jésus ressuscité qui parle de lui-même comme de quelqu'un en chair et en os, et qui mange (Le 24, 39.42-43) semble contraire à la conception paulinienne du corps ressuscité comme spirituel, et non fait de chair et de sang (1 Co 15, 44.50). Luc (qui ne prétend pas avoir vu le Seigneur ressuscité) a peut-être une conception plus concrète, plus tangible, du corps ressuscité (de Jésus) que celle de Paul quant aux corps ressuscités des chrétiens. Là encore, peu d'exégètes donnent à la vision lucanienne la priorité sur la vision paulinienne.

Questions ouvertes

(1) L'opinion commune, adoptée ici, est que 1 Co est une lettre unifiée envoyée en une seule fois. Certains motifs de l'action de grâces (1, 5-7, par exemple la possession de la science, la présence des charismes, l'attente de la révélation de Jésus Christ) anticipent des thèmes de 8, 1 ; 12, 1 ; 15, 23. Mais il n'y a pas de lien visible entre les factions mentionnées aux chapitres 1-4 et les remontrances exprimées après 5, 1. Par exemple, il n'est pas dit si les membres des factions de Céphas (Pierre) ou d'Apollos étaient ceux qui déniaient à Paul la qualité d'apôtre (9, 2). Les deux occasions d'information mentionnées aux *(4)* et *(5)* ci-dessus expliquent bien la nature discontinue de la lettre, mais laissent ouvertes différentes théories à propos de la composition. Snyder soutient

qu'une lettre constituée des chapitres 7- 16 fut composée par Paul en réponse à la missive de Corinthe mentionnée en 7,1 *(5).* Avant de pouvoir envoyer sa lettre, il reçut par Chloé des nouvelles d'une aggravation de la situation à Corinthe due aux factions ; et il rédigea donc en introduction les chapitres 1-6. De Boer propose l'ordre inverse : la lettre de Paul constituée des chapitres 1-4 ne fut pas envoyée avant que l'arrivée de la missive de Corinthe (avec les rapports qui l'accompagnaient) n'exige l'addition de 5-16.

(2) La description de l'excommunication en 5, 4-5 n'est pas très claire, sauf quant à son insistance sur l'obligation d'exclure le pécheur de la communauté. Nous trouvons en Ac 5, 1-11 le rejet de ceux dont la présence pécheresse pourrait corrompre la communauté. Comment une communauté chrétienne doit traiter celui qui a besoin d'être corrigé est illustré en Mt 18, 15-17. Mais notons que ni dans Mt (voir 18, 21-22) ni dans 1 Co (5, 5b) l'expulsion du pécheur n'est le dernier mot : il y a encore un espoir de pardon ou de salut.

(3) On voit des exemples de la conception qu'avait Paul de son autorité apostolique en 5, 3-5 (pour excommunier), 7, 10-16 (pour établir une norme qui modifie un jugement du Seigneur) et en 15, 9-11 (pour être porte-parole, avec d'autres, d'une interprétation autorisée de l'Évangile). Un vieil axiome dit que la révélation est close depuis la mort du dernier apôtre. Sans le prendre au sens mécanique, cela signifiait que la révélation chrétienne comprenait non seulement ce que Jésus avait dit durant son ministère mais aussi l'interprétation de Jésus par les apôtres, particulièrement celle enchâssée dans le NT. (Voir aussi Ga 1, 8 ; Mt 16, 19 ; 18, 18 ; Jn 20, 23.) Or, dans les discussions modernes des problèmes débattus (notamment en morale), on a parfois l'impression que si Jésus lui-même n'a pas affirmé telle ou telle chose, et qu'il faille en appeler à Paul, cela a moins d'autorité. De plus, bien que les principales Eglises chrétiennes aient résisté à la notion de nouvelle révélation postapostolique, d'autres croyants, de Montan au II^{e} siècle à Joseph Smith, fondateur des mormons au xix^{e}, ont estimé qu'une nouvelle révélation pouvait advenir par un prophète.

(4) En Ac 16, 15. 33 nous trouvons des cas où Paul baptise immédiatement ceux qu'il a convaincus à propos du Christ ; mais selon 1 Co 1, 14, en un

an et demi à Corinthe il n'a baptisé personnellement que Crispus (confirmant Ac 18, 8) et Gaius. Néanmoins, Paul se considérait comme le seul père des Corinthiens dans le Christ par l'Évangile. Comment le baptême s'insérait-il dans l'entreprise missionnaire paulinienne ? S'il n'a pas baptisé la plupart des Corinthiens, qui l'a fait ? Paul dit qu'il plante la semence et qu'Apollos l'arrose (3, 6). Sans jeu de mots, est-ce Apollos qui baptisait dans l'eau ? Ce serait intéressant, si l'on se reporte à Ac 18, 24-28, où l'on voit qu'il ne connaissait que le baptême de Jean. Quelle théologie du baptême pourrait expliquer la séparation entre celui qui évangélise et celui qui baptise ? En 1 Co 6, 11 Paul donne cette séquence : « lavés, sanctifiés, justifiés » (une allusion à la justification qui est rare en 1 Co ; voir 1, 30 et 4, 4), montrant ainsi que le baptême a un caractère central. Le chapitre 10 compare le baptême à la délivrance d'Israël par Moïse lors de l'exode d'Égypte, et le situe dans un contexte qui évoque l'eucharistie. Voir aussi le traitement en Rm 6, 1-11.

(5) En 1 Co 7, 1-9 Paul dit souhaiter que tous soient comme lui, célibataires et vivant dans l'abstinence du point de vue sexuel, mais son affirmation qu'il vaut mieux « se marier que de brûler[1060] », a été la source de bien des débats. Voir aussi 7, 28 : si vous vous mariez, ce n'est pas un péché, mais les gens mariés connaîtront bien des tracas ; et 7, 32-33 : l'homme célibataire a souci des affaires du Seigneur, alors que l'homme marié se soucie des affaires de ce monde et du moyen de plaire à sa femme. Étant entendu que ces déclarations sont colorées par la pensée de la venue imminente du Christ, elles n'offrent pas un tableau enthousiasmant des possibilités sanctifiantes de la vie conjugale. Dans le christianisme postérieur, le mouvement monastique a conduit à la thèse selon laquelle le célibat pour le royaume valait mieux que le mariage. Par ailleurs, au temps de la Réforme, le célibat fut attaqué comme une distorsion de l'Évangile ; et là où le protestantisme triompha, prêtres et religieuses furent souvent forcés de se marier. Aujourd'hui, beaucoup de catholiques et de protestants veulent éviter toute supériorité d'un statut sur l'autre, et reconnaître que le célibat et le mariage vécus dans l'amour de Dieu sont tous deux de nobles vocations. Pour réfléchir à cette question, il est utile d'y associer l'étude de Mt 19, 10-12 et Ep 5, 21-33.

(6) Étant donné l'attitude pastorale de Paul sur la consommation des viandes

sacrifiées aux idoles (chapitre 8, p. 567 ci-dessus), qu'y a-t-il de tellement critiquable dans l'attitude de Céphas (Pierre) à Antioche, décrite dans Ga 2, II ss ? Judéo-chrétien, il savait qu'il était libre de manger avec les « gentils » convertis ; mais quand les hommes de Jacques vinrent et s'y opposèrent, il cessa de se comporter ainsi. Paul critiqua ce comportement comme timoré et insincère (même si Bamabé était du côté de Pierre) ; mais dans l'esprit de Pierre, éviter de scandaliser les judéo-chrétiens moins éclairés n'était-il pas un comportement pastoral ? Ceux de Corinthe qui insistaient sur l'exercice de la liberté, qui leur permettait de manger ce qu'ils voulaient, n'auraient-ils pu accuser Paul de trahir l'Évangile de la liberté par son attitude prudente, tout comme il accusa Pierre à Antioche ?

(7) En 10, 1-4 Paul parle des anciens Israélites baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, qui avaient tous mangé le même aliment surnaturel et bu le même breuvage spirituel. Le rocher dans cette scène de l'errance au désert était le Christ. Considérant les allusions à l'eucharistie en 10, 14-22, Paul réfléchit en même temps au baptême et à l'eucharistie à la lumière des événements de l'AT. C'est l'une de nos premières indications sur le lien étroit entre ce que les chrétiens devaient ensuite désigner comme les principaux sacrements. À quel point étaient-ils effectivement associés dans les premiers services « liturgiques » chrétiens ? Le passage sur l'eucharistie (également 11, 27) appelle à beaucoup de prudence quant à ceux qui peuvent y participer. Mais 14, 22-23 suggère une assemblée où la parole était proclamée et où les incroyants pouvaient entrer. Y avait-il des réunions chrétiennes séparées pour le repas eucharistique et pour la proclamation de la parole ? (comme le pense Becker, *Paul* 252)

(8) Exacerbées par les disputes de la Réforme, les théologies différentes des Églises au sujet de l'eucharistie ont constitué un important facteur de division dans la chrétienté occidentale. 1 Co 10, 14-22 et 11, 17-34 sont d'une importance capitale car ce sont les seules références à l'eucharistie dans les lettres pauliniennes, et le plus ancien témoignage eucharistique écrit qui ait été conservé [1061]. La comparaison de 11, 23-25 et Le 22, 19-20 d'un côté avec Mc 14, 22-24 et Mt 26, 26-28 de l'autre suggère au moins deux formulations différentes des paroles eucharistiques de Jésus -

peut-être trois si l'on y ajoute Jn 6, 51. (Paul et Luc nous donnent, semble-t-il, la formulation en usage dans l'Église d'Antioche.) S'il n'y avait pas eu d'abus à Corinthe, Paul n'aurait jamais mentionné l'eucharistie : cela donne à penser ; et nombre d'exégètes soutiendraient certainement qu'il n'y avait pas d'eucharistie dans les Églises pauliniennes, étant donné qu'il était impossible qu'il ait tant écrit et qu'il soit demeuré accidentellement silencieux sur ce sujet. De même, le fait que le deuxième passage mentionne des divisions à propos de la pratique et de la conception eucharistiques à Corinthe cinq ans après la conversion, nous indique avec quelle rapidité l'eucharistie était devenue une source de conflit ! Un problème qui divise les Églises chrétiennes d'aujourd'hui est de savoir si l'offrande eucharistique comporte un aspect sacrificiel. Un autre problème concerne la présence réelle : celui qui communie mange-t-il réellement le corps et boit-il véritablement le sang du Seigneur ? Considérant que les débats entre catholiques et protestants vont certainement au-delà de la pensée de Paul, une réflexion sur 1 Co 10,14-22 et 11, 27-29 peut contribuer à la discussion, à côté de Jn 6, 51-64. Ces passages contiennent des versets dont le contexte est sacrificiel et des versets qui manifestent le réalisme mais aussi la nécessité de la foi.

Bibliographie

COMMENTAIRES

E. -B. ALLÔ, *Saint Paul. Première épître aux Corinthiens,* Paris, Gabalda, EtB, 1934.

M. CARREZ, « La première épître aux Corinthiens », *CEv 66,* 1988.

B. GILLIERON, *Pour P amour de Corinthe.* L'apôtre Paul dicte ses souvenirs, Aubonne, Éditions du Moulin, 1999.

J. HERING, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, CNT VII, 1959[2].

A. MALLOT, *L'Église au présent. Commentaire de la première épître aux Corinthiens,* Toumon, Éd. du Réveil, 1978.

M. QUESNEL, « Les épîtres aux Corinthiens », *CEv 22,* 1977.

Ch. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens,* Genève, Labor et Fides, CNT 2, VII, 1990[2].

Études

P. Brown, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif,* Paris, 1995.

M. Bouttier, « Incarnation, incorporation, inspiration en 1 Corinthiens », dans *Le corps et le corps du Christ dans 1 Corinthiens,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 114, 1983, 257- 282.

J. Cambœr, « La chair et l'esprit en 1 Co 5, 5 », *NTS* 15, 1969, 221-232.

M. Carrez, « Le silence des femmes dans l'Église (1 Co 14,33b-36), dans *In necessa- riis unitas. Mélanges J. L. Leuba,* Paris, 1984, 55-67.

Coll., « Paul et Corinthe », *Les dossiers de la Bible* 51, Paris, 1994.

M.-A. Chevalier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'Esprit dans les ministères de parole, selon l'apôtre Paul »,* Delachaux et Niestlé, Bibliothèque Théologique, 1966.

A.-M. Dubarle, « Paul et l'antiféminisme », *RSPhTh* 60, 1976, 261-280.

F. Dumortier, « Structuration des rapports sociaux dans la société du premier siècle et conception des rapports hiérarchiques en 1 Co 3-4 », dans *Ecriture et pratique chrétienne,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 96, 1976, 161-176.

F. Dumortier, *Croyants en terres païennes. Première épître aux Corinthiens,* Paris, Les éditions ouvrières, 1982.

F. Fauconnet, « La morale sexuelle chez saint Paul : Analyse et commentaire de 1 Co 6,12 à 7,40 », *BLé* 93, 1992, 359-378.

A. Feuillet, « La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens : comparaison avec l'Ancien Testament », *NTS* 21, 1974-1975, 157-191.

P.-A. Février, « Histoire et exégèse. À propos de 1 Co », dans *Le corps et le corps du Christ dans 1 Corinthiens,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 114, 1983, 161-186.

A. Jaubert, « Le voile des femmes » (1 Co 11,2-16), *NTS* 18, 1972, 419-430.

R. Kieffer, *Le primat de T amour. Commentaire épistémologique de 1 Co 13,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 85, 1975.

D. Lys, « L'arrière-plan et les connotations vétérotestamentaires de *sarx* et de *sôma »* dans *Le corps et le corps du Christ dans 1 Corinthiens,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 114, 1983,47-70.

J. Murphy O'Connor, *Corinthe au temps de saint Paul d'après les textes et l'archéologie,* Paris, Éd. du Cerf, 1986.

D.-J. Nadeau, « Le problème des femmes en 1 Co 14,33b-35 », *ETR* 69, 1994, 63-65.

A. Rakotoharintsifa, *Conflits à Corinthe.* Église et société selon 1 Corinthiens. Analyse socio-historique, Genève, Labor et Fides, MdB 36, 1997.

D. Stein, « Le statut des femmes dans les lettres de Paul », *LV* 139, 1978, 63-85.

R. de Vaux, « Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien », *RB* 44, 1935, 397-412.

E. Schussler Fiorenza, *En mémoire d'elle : essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe,* Paris, Éd. du Cerf, CFi 136, 1986, 328ss.

G. Theissen, « La stratification sociale de la communauté corinthienne », dans *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus-Paul-Jean,* Genève, Labor et Fides, MdB 33, 1996, 91-138.

G. Theissen, « Les forts et les faibles à Corinthe. Analyse sociologique d'un conflit théologique », dans *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus-Paul-Jean,* Genève, Labor et Fides, MdB 33, 1996, 139-160.

Commentaires et études dans des collections

(* = plus II Cor) : Barrett, C. K. (HNTC, 1968) ; Bruce, E E (NCBC, 1971*) ; Conzelmann, H. (Hermeneia, 1975) ; Dunn, J.D.G. (NTG, 1995) ; Ellingworth, P., and H. Hatton (2d ed. ; TH, 1994) ; Fee, G. D. (NICNT, 1987) ; Fisher, E L. (WBC, 1975*) ; Grosheide, E W. (NICNT, 1953) ; Harrisville, R. A. (AugC, 1987) ; Morris, L. (2d ed. ; TNTC, 1985) ; Murphy O'Connor, J. (NTM, 1979) ; Orr, W. E and J. A. Walther (AB, 1976) ; Robertson, A., and

A. Plummer (2d ed. ; ICC, 1914) ; Ruef, J. (PC, 1977) ; Thrall, M. E. (CCNEB, 1965*) ; Watson, N. (EC, 1992).

Bibliographies

Whitely, D.E.H.,* *Theology* 65 (1962), 188-91 ; Mills, W. E., BBR (1996).

Barrett, C. K., « Christianity at Corinth », BJRL 46 (1964), 269-97.

Belleville, L. L., « Continuity or Discontinuity : A Fresh Look at 1 Corinthians in the Light of First-Century Epistolary Forms and Conventions », EvQ 59 (1987), 15-37.
Bieringer, R., ed.,* *The Corinthian Correspondence* (BETL 125 ; Leuven : Peeters, 1996).
Blenkinsopp, J., *The Corinthian Mirror* (London : Sheed and Ward, 1964).
Broneer, O., « Corinth : Center of St. Paul's Missionary Work in Greece », BA 14 (1951), 78-96.
Brown, A. R., *The Cross and Human Transfiguration : Paul's Apocalyptic Word in I Corinthians* (Minneapolis : A/F, 1995).
Carson, D. A., *Showing the Spirit : A Theological Exposition of I Corinthians 12-14* (Grand Rapids : Baker, 1987).
Chow, J. K., *Patronage and Power : A Study of Social Networks in Corinth* (JSNTSup 75 ; Sheffield : JSOT, 1992).
Clarke, A. D., *Secular and Christian Leadership in Corinth... I Corinthians 1-6* (Leiden : Brill, 1993).
de Boer, M. C., « The Composition of 1 Corinthians », NTS 40 (1994), 229-45.
Ellis, E. E., « Traditions in 1 Corinthians », NTS 32 (1986), 481-502.
Fumish, V. P, « Corinth in Paul's Time », BAR 15 (#3 ; 1988), 14-27.
Hay, D. M.,* *I and 2 Corinthians (Pauline Theology* 2 ; Minneapolis : A/F, 1993).
Héring, J., *The First Epistle of Saint Paul to the Corinthians* (London : Epworth, 1962).
Hurd, J. C., *The Origin ofl Corinthians* (2d ed. ; Maçon, GA : Mercer, 1983).
-, « Good News and the Integrity of 1 Corinthians », in *Gospel in Paul,* eds. L. A. Jervis and P. Richardson (R. N. Longenecker Festschrift ; JSNTSup 108 ; Sheffield : Academie, 1994).
Kilgallen, J. J., *First Corinthians : An Introduction and Study Guide* (New York : Paulist, 1987). Lampe, G. W. H.,* « Church Discipline and the Interpretation of the Epistles to the Corinthians », in CHI 337-61.
Marshall, P.,* *Enmity in Corinth* (2d ed. ; WUNT 2.23 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1991).
Martin, R. P., *The Spirit and the Congrégation : Studies in I Corinthians 12-15* (Grand Rapids : Eerdmans, 1984).

Mitchell, M. M., *Paul and the Rhetoric of Réconciliation* (Tübingen : Mohr-Siebeck, 1991).
Moffatt, J., *The First Epistle ofPaul to the Corinthians* (New York : Harper, 1938).
Morton, A. Q.,* *A Critical Concordance to l and II Corinthians* (Wooster, OH : Biblical Research, 1979).
Murphy-O'Connor, J., « The Corinth that Saint Paul Saw », BA 47 (1984), 147-59.
Pogoloff, S. M., *Logos and Sophia : The Rhetorical Situation of I Corinthians* (SBLDS 134 ; Atlanta : Scholars, 1992).
Quast, *K.,* * *Reading the Corinthian Correspondence* (New York : Paulist, 1994).
Schmithals, W., *Gnosticism in Corinth* (Nashville : Abingdon, 1971).
Schüssler Fiorenza, E., « Rhetorical Situation and Historical Reconstruction in 1 Corinthians », NTS 33 (1987), 386-403.
Snyder, G. F., *First Corinthians* (Maçon, GA : Mercer, 1992).
Talbert, C. H.,* *Reading Corinthians* (New York : Crossroad, 1989).
Theissen, G., *The Social Setting of Pauline Christianity : Essays on Corinth* (Philadelphia : Fortress, 1982).
Walter, E., *The First Epistle to the Corinthians* (London : Sheed & Ward, 1971).
Welborn, L. L., « On the Discord in Corinth », JBL 106 (1987), 83-111.
Witherington, B. III, *Conflict and Community in Corinth* (Grand Rapids : Eerdmans, 1995).

Chapitre 23 : DEUXIÈME LETTRE AUX CORINTHIENS

Résumé des informations essentielles

Date : Fin de l'été/début de l'automne 57, de Macédoine (55/56 dans la chronologie « révisionniste »).

À : L'Église déjà destinataire de 1 Co.

Authenticité : Pas sérieusement discutée.

Unité : La plupart des auteurs pensent que plusieurs (deux à cinq) lettres ont été assemblées.

Intégrité : 6,14-7,1 est considéré par certains comme une interpolation non paulinienne.

Division formelle (de la lettre existante)
A. Formule d'ouverture : 1, 1-2
B. Action de grâces : 1,3-11
C. Corps : 1, 12-13, 10
D. Formule de conclusion : 13, 11-13
Division en fonction du contenu :
1, 1 -11 : Adresse/salutation et action de grâces, soulignant les souffrances de
Paul
1, 12-7, 16 : Première partie : relations de Paul avec les chrétiens de Corinthe
(a) 1, 12-2, 13 : Sa visite remise et la lettre éplorée
(b) 2, 14-7, 16 : Son ministère (interruption : 6, 14-7, 1)
8,1-9, 15 : Deuxième partie : collecte pour l'Église de Jérusalem
10, 1-13, 10 : Troisième partie : réaction de Paul aux contestations de son autorité apostolique
13,11-13 : Salutations de conclusion, bénédictions.

S'il ne fait pas de doute que Paul ait écrit 2 Co, les transitions d'une partie à l'autre de la lettre ont été jugées si abruptes que beaucoup d'exégètes la découperaient volontiers en plusieurs éléments originellement indépendants. Néanmoins, c'est sans doute le plus éloquemment convaincant de tous les écrits de Paul, car dans les divers éléments hypothétiquement indépendants il a laissé des passages inoubliables. Aucune autre lettre de Paul, semble-t-il, n'évoque de façon aussi vivante l'image d'un apôtre souffrant et rejeté, incompris de ses frères chrétiens. Afin que les arbres ne cachent pas la forêt, après *V Arrière-plan,* l'*Analyse générale* mettra en valeur la puissance oratoire de 2 Co. Ensuite, des sous-sections traiteront de : *Lettre ou compilation ; Images en 2 Co 4, 16-5, 10 ; La collecte de Paul pour Jérusalem (2 Co 8-9) ; Les adversaires ou faux-apôtres en 2 Co 10-13 ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Arrière-plan

À la p. 561 ci-dessus on trouvait le début d'une liste numérique des contacts *(1-6)* entre Paul et Corinthe, jusqu'à la rédaction des *Lettres A* (perdue) et *B* (= 1 Co) incluse, qui faisaient partie de la correspondance de Paul avec les Corinthiens. Poursuivons maintenant cette liste numérique et alphabétique afin d'expliquer la genèse de 2 Co.

(7) Après que Paul eut rédigé 1 Co, fin 56 ou début 57, Timothée arriva à Corinthe au terme de sa traversée de la Macédoine (Ac 19, 21-22 ; 1 Co 4, 17-19 ; 16, 10-11 ; p. 564 ci-dessus). Cela devait se passer au début de l'an 57 (après l'arrivée de
1 Co ?). Timothée y trouva une situation mauvaise : pour beaucoup d'exégètes, cette situation était le résultat de l'arrivée des faux apôtres, hostiles à Paul, décrits en
2 Co 11, 12-15. Timothée revint à Éphèse rendre compte à Paul de ces événements.

(8) La gravité de la situation poussa Paul à quitter Éphèse et à traverser directement par mer[1062], pour ce qui s'avéra être une visite à Corinthe « dans la tristesse » (2 Co 2, 1). Cette deuxième des trois visites de Paul à

Corinthe[1063] fut un échec. En 1 Co 4, 21 il avait menacé de venir « avec des verges » ; mais selon 2 Co 10, 1.10b, il se montra timide et inefficace dans son face à face avec les Corinthiens. Quelqu'un, apparemment, l'affronta en public et mina son autorité devant la communauté (2 Co 2, 5-11 ; 7, 12). Paul décida alors qu'un délai de réflexion lui était nécessaire ; il quitta donc Corinthe en projetant d'y revenir au plus vite, sans s'arrêter sur le chemin du retour pour visiter les Églises de Macédoine (comme il l'avait prévu naguère, en 1 Co 16, 5).

(9) Soit avant, soit après son arrivée à Éphèse[1064], Paul changea d'avis quant à un retour immédiat à Corinthe, réalisant que ce ne pourrait être qu'une autre « triste » visite (2 Co 2, 1) ; à la place, il rédigea une lettre « parmi bien des larmes » (2, 3-4 ; 7, 8-9 ; *Lettre C,* perdue)[1065]. Peut-être y avait-il dans cette lettre quelque sévérité, échantillon de la hardiesse de Paul dès lors qu'il était loin de Corinthe (10, 1. 10). Elle ne voulait pourtant pas blesser les Corinthiens, mais leur faire connaître son amour. Encouragé par l'espoir de Paul que les Corinthiens réagiraient favorablement (7, 14), Tite alla porter cette lettre[1066].

(10) Finalement Paul partit d'Éphèse, probablement durant l'été 57 ; il s'en alla vers le nord, au port de Troas, et passa par mer de la province d'Asie à la Macédoine (1 Co 16, 5.8 ; 2 Co 2, 12-13 ; Ac 20, 1). Pendant ce temps, Tite avait été bien traité à Corinthe (2 Co 7, 15) ; il put même commencer à collecter l'argent que Paul devait apporter à Jérusalem (8, 6) ; à la fin de l'été ou au début de l'automne de 57, il rapporta ces bonnes nouvelles à Paul en Macédoine (7, 5-7.13b). Bien que la lettre éplorée de Paul leur eût causé du chagrin, les Corinthiens s'étaient repentis et avaient exprimé leur préoccupation d'avoir peiné Paul. En fait, non sans quelque inquiétude et quelque indignation, ils étaient anxieux de prouver leur innocence (7, 7-13).

(11) Réagissant immédiatement (donc en Macédoine [Philippes ?] à la fin de l'été ou au début de l'automne 57, Tite étant à ses côtés) *Paul rédigea* 2 Co *(Lettre D)*[1067]. Elle devait être portée par Tite (et deux autres frères) dans le cadre de la poursuite de la mission de collecter à Corinthe l'argent que Paul apporterait à Jérusalem (8, 6.16-24).

(12) Paul alla lui-même à Corinthe (pour sa troisième visite ; 12, 14 ; 13, 1-

2), et il y passa l'hiver 57-58[1068] avant d'emporter le fruit de la collecte vers Jérusalem, via la Macédoine, Philippes et Troas (Ac 20, 2-5).

(13) On ne sait trop s'il retourna jamais à Corinthe. Si les lettres pastorales contiennent une information historiquement fiable, 2 Tm 4, 20 pourrait signifier que le bateau qui emmena Paul prisonnier d'Éphèse à Rome fit escale à Corinthe. Après la mort de Paul un écho, datant de la fin du Ier siècle, faisait état de ses contacts avec Corinthe. La lettre de « l'Église de Dieu à Rome à l'Église de Dieu à Corinthe » que nous connaissons sous le titre de *1 Clément* se souciait une fois encore du problème des factions à Corinthe (1,1) ; et au chapitre 47 elle comparait cette nouvelle situation à celle évoquée dans la lettre écrite par Paul à Corinthe au début de sa prédication.

Analyse générale du message

Formule d'ouverture (1, 1-2) et action de grâces (1, 3-11)

Nous ignorons pourquoi Paul modifie ici l'adresse qui était celle de 1 Co 1, 2 (« à l'Église de Dieu établie à Corinthe, à ceux qui ont été sanctifiés dans le Christ Jésus, appelés à être saints avec tous ceux qui en tout lieu invoquent le nom de Jésus Christ... ») pour y inclure spécifiquement les chrétiens « qui sont dans l'Achaïe entière ». Est-ce pour préparer la collecte qui devra être faite à travers toute l'Achaïe (2 Co 9, 2) ? En 1, 3-11 Paul évoque les épreuves qu'il a subies à Éphèse - expérience qui illustrait sa propre faiblesse et le réconfort du Christ, et servait aussi d'arrière-plan à ses relations récentes avec Corinthe.

Première partie du corps de la lettre (1, 12-7, 16)

Elle évoque ses relations avec les Corinthiens ; elle les raconte en même temps qu'elle les considère théologiquement. Dans la *subdivision (a) 1, 12-2, 13* Paul revient sur la modification de ses projets après la pénible visite qu'il leur avait faite à partir d'Éphèse *(8).* Ce changement n'était pas seulement affaire de préférence personnelle, mais faisait partie du « Oui » à ce que Dieu voulait pour les Corinthiens et pour Paul lui-même. Au lieu de les exposer à une autre confrontation douloureuse qui aurait pu le faire apparaître comme trop autoritaire (1, 23-24), il leur écrivit une lettre « parmi bien des larmes » *(9)* pour qu'ils changent de comportement, afin que

leur prochaine rencontre se déroule dans la joie. Nous apprenons par 2, 5-11 que durant la triste visite le problème s'était cristallisé autour d'un individu rebelle[1069]. En réponse à la lettre « éplorée » de Paul les Corinthiens avaient ramené cette personne à la discipline, mais Paul maintenant appelle à la miséricorde et au pardon [1070]. (C'est un exemple intéressant à la fois de l'usage de la discipline et de ses limites, tout cela pour le bien de l'Église.) Paul dit aux Corinthiens qu'il se souciait tellement de ses relations avec eux qu'après avoir quitté Éphèse il interrompit son ministère à Troas, afin de passer en Macédoine pour entendre de Tite l'effet de la lettre éplorée (2, 12-13).

Dans la *subdivision (b) 2, 14-7, 16* Paul confronte longuement son ministère à la crise corinthienne[1071]. Cette crise arrache à Paul des passages d'une étonnante puissance oratoire, par exemple 5, 16-21 décrivant ce que Dieu a fait en Christ. Beaucoup considéreront toujours actuelle la référence à Dieu « exhortant par nous » (5, 20), car l'appel continue d'être réel aujourd'hui. Si le mouvement de la pensée semble vagabonder, c'est en partie que le débat tire son orientation de l'activité des prétendus apôtres de Corinthe et de leurs attaques contre Paul (il y reviendra plus longuement aux chapitres 10-12). Soulignant qu'il n'est pas un camelot de la parole de Dieu (2, 17), Paul manifeste qu'à la différence des autres il n'a pas besoin de lettre de recommandation pour les Corinthiens[1072] - ils sont eux-mêmes sa lettre, en tant que fruits de son ministère (3, 1-3). Paul réfléchit ensuite à la supériorité d'un ministère marqué par l'Esprit sur un ministère gravé dans la pierre qui apporta la mort (3, 4-11). Moïse se voila la face quand il eut affaire à Israël, et quand les Israélites lisent l'ancienne alliance ce voile demeure. Mais quand on se tourne vers le Christ, le voile est ôté, puisque le Seigneur qui parla à Moïse est désormais présent dans l'Esprit (3, 12-18). L'Évangile de Paul n'est pas voilé, sauf pour ceux qui périssent parce que le dieu de ce monde a aveuglé leurs esprits (4, 3-4). Le pouvoir de Paul vient de Dieu, même si ce trésor est porté dans un « vase d'argile » (4, 7). Dans un chef-d'œuvre d'ironie (4, 8-12)[1073], Paul différencie sa souffrance physique de son statut dans le Christ, car « nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, pour que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps. »

En 4, 16-5, 10, à travers une série d'oppositions (extérieur/intérieur ; visible/ invisible ; nu/vêtu) Paul explique pourquoi il ne perd pas courage. Ses troubles sont éphémères, comparés à la gloire éternelle ; et quand la tente terrestre sera détruite, il y aura une demeure céleste, éternelle, œuvre de Dieu. Dans la sous-section *Images* ci-dessous nous examinerons ce passage de plus près ; mais il nous dit à quel point la vie de Paul se nourrissait de l'invisible, car il vivait dans la tension entre le « déjà là » et le « pas encore. » Bien que Paul souligne qu'il ne se recommande pas lui-même aux Corinthiens, il essaie clairement de leur faire apprécier son ministère à leur service (5, 11-15), que d'autres dénigrent[1074]. Qu'elle signifie l'amour du Christ pour lui ou son amour pour le Christ, ou les deux, la phrase de Paul « L'amour du Christ nous presse » (5, 14) est un magnifique résumé de sa piété. Dieu « nous a confié le ministère de la réconciliation... nous sommes donc en ambassade pour le Christ » (5, 18-20) décrit de façon émouvante la vocation que Paul voudrait partager avec eux. Exhortant les Corinthiens à ne pas recevoir en vain la grâce de Dieu (6, 1), Paul les assure qu'il ne sera pour personne sujet de scandale (6, 3). Dans un émouvant tableau de ce qu'a été sa vie (6, 4-10), il se met à nu devant eux, les invitant à lui ouvrir grand leur cœur (6, 11-13).

Passant aux oppositions dualistes (6, 14-7, 1 : justice/impiété, etc.), Paul les conjure de ne pas se lier avec des infidèles. (Dans la séquence actuelle ce passage sert à indiquer que tout n'a pas été rétabli à Corinthe, et prépare les réprimandes des chapitres 10-13. Ci-dessous, dans une sous-section sur l'unité nous discuterons les questions importantes de mise en ordre, de pensée et de provenance.) Puis en 7, 2 Paul explique à nouveau (voir 2, 13) aux Corinthiens son comportement, et leur dit sa joie quand Tite lui a apporté en Macédoine la bonne nouvelle que sa lettre « éplorée » avait produit un bon effet *([9]* et *[10]* ci-dessus). Il est heureux de pouvoir désormais avoir pleine confiance en eux (7, 16).

Deuxième partie du corps de la lettre (8, 1-9, 15)

Elle traite de la collecte de Paul pour l'Eglise de Jérusalem. La confiance de Paul le conduit à oser leur demander[1075] de l'argent pour sa collecte, projet qu'ils avaient inauguré l'année précédente (8, 10 ; 9, 2, voir n. 7 ci-dessus). Il leur donne en exemple les chrétiens de Macédoine, qui ont été

généreux malgré leur pauvreté (8, 1-5), ainsi que Jésus lui-même, « qui pour vous s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin de vous enrichir par sa pauvreté » (8, 9). Peut-être influencé par la coutume juive d'envoyer à Jérusalem des hommes émérites avec la collecte pour le Temple, et désireux de manifester sa propre probité, Paul envoie Tite, qui avait été récemment bien accueilli à Corinthe, arranger cette quête (et probablement porter 2 Co). Avec lui (de nouveau pour assurer la probité : 8, 16-23) il prendra deux frères, l'un très connu de toutes les Eglises (quelqu'un d'Achaïe [spécifiquement de Corinthe : geste diplomatique] travaillant en Macédoine?), l'autre, zélé, qui a aidé Paul ; nous ne pouvons donner de nom à ces deux personnages en dépit de nombreuses hypothèses. La collecte pour Jérusalem est aussi l'objet du chapitre 9, qui semble s'adresser particulièrement à l'Achaïe (et que certains exégètes considèrent comme un exposé séparé, mais voir 1, 1 et la liaison entre Corinthe et l'Achaïe). De même que Paul vante aux Corinthiens la générosité des Macédoniens, il a vanté les Corinthiens (F Achaïe) aux Macédoniens ; et il veut éviter tout embarras si des Macédoniens viennent avec lui collecter l'argent. La phrase de Paul : « Dieu aime celui qui donne avec joie » (9, 7) est restée depuis lors une des sentences favorites de tout quêteur...

Troisième partie du corps de la lettre (10,1-13, 10)

Elle contient la réponse la plus détaillée de Paul à ceux qui contestaient son autorité apostolique. Alors que les chapitre 8-9 étaient optimistes et enthousiastes quant à la réaction corinthienne, brutalement les quatre chapitres suivants virent au pessimisme et Paul se dit incertain de l'accueil qu'il recevra quand il viendra pour la troisième fois. Il doit menacer d'être aussi sévère lors de sa venue qu'il l'a été par écrit, en incluant probablement sa lettre « éplorée » de (9) (10, 2.6.11 ; 13, 2). Néanmoins, Paul veut souligner que l'autorité qui lui a été conférée par le Seigneur est là pour édifier, non pour détruire (10, 8 ; 13, 10 ; *cf.* Jr 1, 10). Il y a eu des apôtres (de prétendus « super-apôtres » : 11,5 ; 12, 11) pour saper l'autorité de Paul à Corinthe ; mais à ses yeux ce sont des travestis et de faux apôtres (11, 13-15) qui en fin de compte seront punis. (Une vaste littérature a été consacrée à ces opposants, et nous en traiterons dans une sous-section ci-dessous.) Leur contribution la plus durable aura été de pousser Paul à écrire

la description la plus longue et la plus passionnée de son service apostolique[1076]. Dans ce moment de crise, jaillit de son âme un cri de confiance dans la puissance du Christ : « Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort » (12, 10). Bien qu'il énumère en 12, 12 les signes, prodiges et miracles, « traits distinctifs de l'apôtre », réalisés chez les Corinthiens, il est clair que les moments où il a été emprisonné, roué de coups, fouetté, lapidé, naufragé, en péril, affamé, assoiffé et dépouillé sont plus importants pour lui, comme expression de son souci apostolique de toutes les Églises (11, 23-29)[1077]. Paul est prêt à prendre le risque de se vanter, afin de pouvoir montrer la sincérité de son défi aux Corinthiens : « Pour moi, je dépenserai très volontiers et je me dépenserai moi- même tout entier pour vos âmes. Faut-il que, vous aimant davantage, je sois moins aimé ? » (12, 15). C'était évidemment pour lui la meilleure façon d'amener les Corinthiens à réagir avec générosité et à se débarrasser avant son arrivée des divisions et des corruptions, ce qui lui éviterait d'avoir à user de sévérité (12, 20-13,10).

FORMULE DE CONCLUSION (13,11-13)

Dans l'état actuel de la lettre, elle sert pour Paul d'exhortation finale aux Corinthiens : « Exhortez-vous, ayez même sentiment, vivez en paix. » A-t-il réussi ? Sa troisième visite fut-elle pacifique ou conflictuelle ? Ac 20, 2-3 ne consacre qu'une seule phrase aux trois mois qu'il passa en Achaïe (dont Corinthe était la capitale) après être arrivé de Macédoine, et ne nous donne pas d'indication sur un conflit interne entre chrétiens. Pas davantage les passages de Rm 16, 1.21-23 mentionnant les amis chrétiens de Paul à Corinthe (de chez qui il écrivait cette lettre). Quelle que soit la façon dont les Corinthiens ont réagi, la bénédiction « trinitaire » de Paul en 13, 13, comprenant Dieu, Jésus et l'Esprit saint (la bénédiction la plus complète que Paul ait composée) a servi la liturgie chrétienne jusqu'à ce jour comme une invocation modèle.

Une seule lettre ou une compilation de plusieurs lettres ? [1078]

Parmi les lettres du corpus paulinien, l'unité de 2 Co a été la plus contestée (avec celle de Ph, loin derrière), et on a diagnostiqué de deux à cinq composantes primitivement indépendantes. Pour suivre notre propos

ci-dessous, où la désignation alphabétique commence avec la *Lettre D,* le lecteur, se rappelant *(3)* et *(6), se* souviendra qu'il y avait une *Lettre A* avant que 1 Co soit écrite, de sorte que 1 Co était la *Lettre B.* Puis une *Lettre C,* « éplorée », fut rédigée avant 2 Co *([9]* p. 589- 590 ci-dessus).

Nombre de ceux qui défendent l'unité de 2 Co font d'elle la *Lettre D,* de sorte que la quadruple correspondance aux Corinthiens consisterait en deux lettres perdues et deux conservées. En faveur de l'unité de 2 Co il y a le fait que nous n'avons qu'une seule formule d'ouverture (1, 1-2) et une seule formule de conclusion (13, 11-13). Si 2 Co contient des lettres naguère indépendantes, elles ont été tronquées, et on ne peut conclure au simple collage de documents [1079].

Mais par ailleurs, le changement de ton, des chapitres 1-9 globalement optimistes au pessimisme des 10-13, est profond ; une majorité d'exégètes (dont Bruce, Barrett, Fumish et Murphy-O'Connor) conclut donc à l'origine indépendante de ces deux composantes au moins, qui deviendront les *Lettres D et E* dans notre séquence alphabétique. Au-delà, 2 Co 6, 14-7, 1 forme, semble-t-il une unité en soi, et les chapitres 8 et 9 semblent se répéter au sujet de la collecte. Aussi G. Bomkamm repère-t-il cinq lettres en 2 Co. Dans notre système alphabétique, il s'agirait de : *Lettre C* = 10, 1-13, 10 = la lettre « éplorée » mentionnée en 2, 3-4 ; *Lettre D = 2,* 14-7,14 (moins 6, 14-7, 1), c'est-à-dire la section principale de 2 Co ; *Lettre* E = 1, 1-2, 13 + 6, 14-7, 1, une lettre de réconciliation ; *Lettre* F = 8, 1-24, adressée à Corinthe à propos de la collecte pour Jérusalem ; *Lettre G* = 9, 1-15, circulaire pour l'Achaïe au sujet de la collecte [1080]. Dans cette hypothèse, chaque thème spécifique de 2 Co est interprété comme renvoyant à une lettre séparée.

Le problème de l'ordre peut être ajouté à celui des unités anciennement indépendantes. Par exemple, Soards *(Apostle* 88), suivant Bomkamm et D. Georgi, soutient que 2 Co 8 fut écrit en premier et envoyé avec Tite, qui rapporta les nouvelles des troubles à Corinthe. Paul écrivit alors 2 Co 2, 14-7, 4, sans succès. Il rendit ensuite visite à Corinthe *([8]* ci-dessus) ; et quand cette visite échoua, il écrivit la lettre « éplorée » (9) à savoir 2 Co 10-13. Tite rapporta la nouvelle que cette fois Paul avait réussi ; il rédigea alors 2 Co 1, 1-2, 13 et 7, 5-16. Il écrivit enfin 2 Co 9. Pour répondre à cette question évidente : pourquoi un « éditeur » réor- ganisa-t-il ces matériaux

dans l'ordre actuel, certains font preuve de sottise. Fallon *(2 Corinthians* 7), suivant Bomkamm, pense que 2 Co a été organisée, après la mort de Paul, comme son ultime testament, les chapitres 10-13 annonçant la venue de faux apôtres dans l'avenir, et 13, 11-13 portant son adieu et sa prière finale. Hurd (« Good News ») a l'explication la plus simple : trois lettres « aux Corinthiens » avaient été assemblées sous ce titre en ordre de longueur décroissante, à savoir 1 Co, 2 Co 1-9 et 2 Co 10-13 ; mais celui qui fit le découpage canonique ne remarqua pas qu'il avait regroupé deux lettres séparées sous le titre de 2 Co.

Qu'y a-t-il à la racine de ces théories et d'une douzaine d'autres ? Pour résoudre le problème de l'unité, il est important de répondre à cette question : les ruptures d'une section à l'autre de 2 Co sont-elles si profondes qu'elles ne puissent être interprétées comme un changement de sujet au sein de la même missive ? D'autres problèmes interviennent parfois. Certes, on ne peut envisager ici d'examiner toutes les sections problématiques de 2 Co mentionnées ci-dessus, mais les chapitres 10- 13 et 6, 14-7, 1 méritent attention. (Pour plus de détails, voir Fumish, 2 *Corinthians* 35-48 ; 371-83.)

(a) 2 Co 10-13. On a l'impression, d'après le rapport de Tite en 7, 5-16, que les difficultés entre Paul et Corinthe ont été réglées : « Je me réjouis de pouvoir en tout compter sur vous. » Mais dans les chapitres 10-13 l'atmosphère est différente. Paul craint d'avoir à se montrer sévère quand il viendra ; il y a des faux apôtres qui rabaissent Paul, et les Corinthiens les écoutent. Trois explications ont été proposées. *La première explication* est que les chapitres 10-13 proviennent d'une lettre primitivement indépendante écrite à un autre moment. Certains, pour qui cette lettre fut composée avant les chapitres 1-9, identifient 10-13 à la *Lettre C,* la lettre éplorée mentionnée en 2 Co 2, 3-4, mais il y a de sérieuses objections à cette thèse (n. 4, 9 ci-dessus). Une suggestion plus plausible est qu'après l'envoi de 2 Co 1-9 = *Lettre D,* une nouvelle crise soit née à Corinthe avec l'arrivée de prétendus super-apôtres, forçant Paul à écrire cette nouvelle lettre dont 10-13 est un reste tronqué *(Lettre E)*[1081]. La *deuxième explication* est que les chapitres 10-13 font partie de la même lettre *(D)* que les chapitres 1-9, mais furent ajoutés à la suite de nouvelles informations alarmantes reçues par Paul avant qu'il n'envoie les chapitres 1-9. En fait, la ligne de partage entre un ajout inattendu à la lettre originale et une nouvelle

lettre est floue. Le fait qu'il n'y ait pas de formule d'ouverture au chapitre 10 [1082] [1083] peut être expliqué plus aisément s'il s'agit d'un ajout, mais l'absence de toute indication que de mauvaises nouvelles seraient arrivées à Paul devient alors plus embarrassante que s'il s'agit d'une nouvelle lettre *tronquée.* La *troisième explication* est que les chapitres 10-13 appartiennent à la même lettre *(D)* que les chapitres 1-9, et qu'ils faisaient partie du plan de Paul dès qu'il se mit à rédiger 2 Co. Il faut alors poser en principe que la réaction de Paul face à la situation à Corinthe connut plusieurs étapes. La décontraction optimiste si sensible au chapitre 7 venait de ce que Tite avait apporté la nouvelle que la grande crise était réglée : l'individu rebelle qui avait publiquement embarrassé Paul, face à face, avait été amendé avec la coopération de la communauté, et était sur le point de se ranger. La communauté n'avait donc pas catégoriquement rejeté Paul. Néanmoins restait le danger de ceux qui se présentaient comme des apôtres et faisaient des remarques désobligeantes sur Paul. Même si Paul avait une confiance accrue dans la bonne volonté des Corinthiens parce qu'ils avaient rejeté le rebelle, il devrait se fâcher s'ils se laissaient duper par ces prétendus apôtres. Nous avons vu en examinant 1 Co que le sens de l'ordre des éléments chez Paul n'est pas toujours cohérent, et cette théorie ne peut donc pas être rejetée *a priori.* Le principal argument en sa faveur est que certaines remarques des chapitres 1-9 semblent indiquer les mêmes opposants que ceux décrits aux chapitres 10-13 (voir sous-section ci-dessous sur les faux apôtres). Néanmoins, la charge de 10-13 peut-elle réellement avoir été conçue à la suite de l'appel à la générosité des chapitres 8-9 ?

(b) 2 Co 6, 14-7, 1. Ici aussi il y a un problème de mise en ordre, car le thème des cœurs ouverts de 6, 13 est repris en 7, 2, de sorte que 6, 14-7, 1 est manifestement une interruption. Mais il y a également des questions de vocabulaire et de pensée. Le passage contient nombre de mots et d'usages non attestés ailleurs dans les lettres pauliniennes incontestées, par exemple Béliar, et ses citations de l'Écriture. Si les « infidèles », qui sont la cible principale, sont des « gentils », les bons contacts habituels avec les « gentils » ne sont pas un problème en 2 Co[22]. Paul pousserait-il les Corinthiens à ne pas fréquenter des « gentils » alors qu'à Antioche il avait rétorqué à Pierre (Ga 2, 11-13) que manger avec les « gentils » représentait la liberté de

l'Évangile[1084] ? Ou devons-nous penser que les « infidèles » « gentils » représentaient une menace morale particulière dans l'atmosphère licencieuse de la ville portuaire accueillante de Corinthe ? Les trois motifs dualistes (justice/impiété, lumière/ténèbres, Christ/Béliar) contiennent certains termes familiers au dualisme des manuscrits de la mer Morte, et beaucoup de spécialistes ont suggéré que soit Paul, soit un éditeur de 2 Co, a emprunté ce passage à cette source [1085]. Néanmoins, quelques commentateurs éminents estiment que Paul lui-même composa le passage 6, 14-7, 1 à l'endroit où nous le trouvons dans le texte actuel[1086]. Peut-on voir dans le mot « infidèles » une terminologie polémique s'appliquant aux adversaires qui seront plus directement évoqués aux chapitres 10-13 ? Quelle que soit l'opinion à laquelle on se range, cette question demeure : pourquoi ce passage a-t-il été placé là et comment a-t-il été jugé conforme à la pensée du reste de la lettre ?

Ces deux exemples montrent bien que la thèse selon laquelle 2 Co est composite va du possible au plausible. La certitude est hors d'atteinte. Le débat autour de l'unité de 2 Co importe pour une connaissance historique détaillée des relations de Paul avec Corinthe ; mais depuis les premiers temps 2 Co se présente sous sa forme actuelle[1087]. Aussi les auditeurs et les lecteurs doivent-ils saisir la signification du texte tel qu'il est. Comme je l'ai dit à plusieurs reprises dans cet ouvrage, des commentaires fondés sur des reconstitutions sont d'une valeur discutable. Pour comprendre ce que Paul a voulu communiquer, il suffira à la plupart des lecteurs de reconnaître que 2 Co contient différents sujets exprimés avec des accents rhétoriques divers.

Images en 4,16-5,10

Paul exprime sa pensée sur l'existence mortelle et l'existence eschatologique en un langage allusif qu'il n'est pas facile de déchiffrer. Il établit un contraste entre l'être humain extérieur *(anthropos)* et l'être humain intérieur. Ce n'est pas l'âme opposée au corps, mais l'existence humaine en ce monde où l'on vit de la vie qu'on a reçue de ses parents, opposée à la vie que l'on reçoit du Christ ressuscité, par la foi. La première est mortelle, constamment vouée à la mort ; la deuxième se renouvelle et est rendue plus glorieuse jour après jour quand on est transformé à l'image du

Christ (4, 11 ; 3, 18). Durant sa vie mortelle, Paul a vu la mort de près à plusieurs reprises ; et pourtant, paradoxalement, chaque fois la vie de Jésus est devenue plus manifeste dans sa chair. Comme le note Fumish (2 *Corinthians* 290), là où dans la philosophie stoïcienne notre âme est rendue plus parfaite par la discipline, dans la foi de Paul la perfection croissante provient du Seigneur qui est l'Esprit (3, 18).

Mais une partie des images de Paul donne aussi un aperçu de ce qu'il attend de l'autre monde, et de ce qui se passe si la tente[1088] - la maison terrestre - vient à être détruite (5, 1), une tente sous laquelle il gémit, accablé (5, 4), demeurant dans ce corps en exil loin du Seigneur (5, 6). Pour Paul, la destruction ne signifie pas qu'il se retrouvera nu, sans vêtements (5, 3-4) ; au contraire il sera plus splendidement vêtu. Pour remplacer la tente-maison, « nous avons un édifice qui est l'œuvre de Dieu, une maison éternelle qui n'est pas faite de main d'homme, dans les cieux » (5, 1). Paul préférerait vraiment quitter ce corps pour aller demeurer auprès du Seigneur (5, 8 ; voir Ph 1, 20-26). Si cela semble assez clair[1089], beaucoup d'autres points ne le sont pas. Cette maison qui n'est pas faite de main d'homme est-elle déjà là où sera-t-elle édifiée par Dieu quand la tente terrestre sera détruite ? Y a-t-il un nouveau corps spirituel pour remplacer le corps mortel ? Et si oui, quand le croyant se présente-t-il devant le tribunal du Christ (5, 10) et revêt-il ce corps : au moment de la mort ou à la résurrection des morts (comme dans 1 Co 15, 36-44) ? Ou bien la référence est-elle davantage ecclésiologique, impliquant l'incorporation au corps du Christ ? Est-elle plus apocalyptique, impliquant un type de sanctuaire céleste ? Ou, sans être spécifique, l'image est-elle simplement destinée à opposer l'existence présente, transitoire, et l'existence future, durable ? Dans tous les cas, Paul a-t-il reçu une révélation de ce qui attend les croyants chrétiens au-delà de la mort ? Ou bien exprimait-il simplement dans cette représentation sa confiance dans la victoire et l'union au Christ ?

La collecte de Paul pour Jérusalem (chapitres 8-9)

Ac 11, 29-30 rapporte qu'à un moment quelconque des années 40, Paul et Bamabé remirent aux anciens de Jérusalem un don d'Antioche pour « le service des frères vivant en Judée » - geste difficile à harmoniser avec les souvenirs de Paul lui-même quant à ses rapports avec les chrétiens de

Jérusalem avant la rencontre de 49. Là, Paul accéda à la demande des autorités de Jérusalem de se préoccuper des pauvres, ce qu'il avait précisément à cœur de faire (Ga 2, 10)[1090]. Nous ignorons si Paul institua immédiatement une collecte pour répondre à cette demande et s'il cessa après l'arrivée des « gens de Jacques » à Antioche où ils furent à l'origine d'un problème. En tout cas, vers 56-57, une demi-douzaine d'années plus tard, la collecte pour Jérusalem, « le service des saints », devient un grand souci de son apostolat missionnaire [1091]. Les Églises de Galatie et de Corinthe furent priées de mettre de côté une certaine somme d'argent chaque premier jour de la semaine (1 Co 16, 1-4 : vraisemblablement le jour où les chrétiens se rassemblaient), et en 2 Co 8-9 et Rm 15, 26 nous voyons Paul quadrillant l'Achaïe et la Macédoine[1092]. Pourquoi Paul était-il si préoccupé du succès de cet effort ?

La générosité envers les pauvres est attestée dans l'AT (Ps 112, 9) et fut recommandée par Jésus. Ceux qui ont beaucoup doivent partager avec les nécessiteux - un jour les rôles pourraient être inversés (2 Co 8, 14). Mais pourquoi les pauvres *de Jérusalem 1* Un premier facteur était certainement le désir de Paul d'unifier ses communautés de « gentils » avec Jérusalem *(koinonia* ; voir Ga 2, 9) : les « gentils » avaient partagé les bénédictions spirituelles des juifs, ils devaient donc aux juifs de partager avec eux leurs bénédictions matérielles (Rm 15, 27). Ainsi il sera clair que « gentils » et juifs (en particulier ceux de l'Église mère) sont un dans le Christ. À la fois d'un point de vue psychologique et pratique, il y a peu de choses dans la vie qui unissent gens et institutions plus efficacement que partager leurs comptes en banque.

Y avait-il aussi un problème personnel ? Si ceux qui, à Corinthe, dénigraient Paul étaient de Jérusalem et s'ils vilipendaient Paul comme déloyal envers l'Église mère, une collecte en faveur des chrétiens de Jérusalem ne ferait-elle pas barrage à ce dénigrement ? Les adversaires de Paul en Galatie répandirent-ils à Jérusalem ses commentaires sarcastiques sur les soi-disant colonnes de l'Église, qui lui importaient peu (Ga 2, 6.9), et sa description de « la Jérusalem actuelle, qui de fait est esclave (de la Loi) avec ses enfants » (4, 25) ; dans ce cas, Paul espérait-il qu'une collecte guérirait les rudes blessures entre lui et les autorités de Jérusalem ? En Rm 15, 30-31, Paul fait manifestement preuve d'appréhension : le service qu'il

veut rendre à Jérusalem sera-t-il accepté par les chrétiens de là-bas ? Entre les lignes d'Ac 21, 17-25 on peut déceler une tension entre Paul et Jacques quand Paul se rend à Jérusalem. Ainsi, la collecte peut avoir joué un rôle spirituel, ecclésiologique et diplomatique dans le ministère de Paul - échantillon des rôles compliqués que les quêtes d'argent ont joué depuis lors dans les Églises.

Les adversaires ou faux apôtres (chapitres 10-13)

Bien que des exégètes respectables (Barrett, Kâsemann) soutiennent que les « archiapôtres » (= super-apôtres) de 11, 5 et 12, 11 sont différents des « faux apôtres » (11, 13), c'est là une opinion minoritaire qui entraîne des complications supplémentaires inutiles[1093]. Si nous admettons la thèse selon laquelle une seule série d'« apôtres » est décrite en 10-13, quelles sont leurs caractéristiques ? En abordant les deux chapitres avec cette question comme grille de lecture, on peut en brosser le portrait non seulement à partir des critiques de Paul à leur sujet mais aussi à partir de son autodéfense. Ils semblent être venus récemment à Corinthe. Ils sont d'origine juive, mais leur pratique rhétorique est probablement hellénistique ; ils prêchent Jésus et ce qui passe pour un Évangile. Ils se vantent de pouvoirs et d'expériences extraordinaires[1094], et le fait qu'ils demandent à être entretenus amène les Corinthiens à se sentir importants. Il est intéressant de noter que Paul concentre ses attaques sur leurs prétentions tapageuses plus que sur leur doctrine, et il le fait en usant largement de l'art de faire mieux que les autres. S'ils sont Hébreux et Israélites et serviteurs du Christ, lui aussi (11, 21-23). Si les super-apôtres parlent de leurs pouvoirs, Paul aussi accomplit des signes, des prodiges et des miracles quand il était à Corinthe (12, 11-12). S'ils parlent de leurs expériences, lui, quatorze ans auparavant, fut ravi au troisième ciel et a entendu des choses qu'il n'est pas permis de redire (12, 1-5). Ils sont obligés de bâtir sur ses fondations, se vantant de ce qui est l'œuvre d'autrui ; mais lui ne bâtit pas sur les labeurs des autres (10, 15 ; 1 Co 3, 10). Mais plus que tout autre point de comparaison, peuvent-ils rivaliser avec ses records de souffrances et de persécutions pour le Christ (2 Co 11, 23-29) ? Quant à l'argent, l'impuissance de Paul à quémander un soutien est un signe de force, non de faiblesse - il refuse d'être à charge des Corinthiens parce qu'il les aime (11, 7-15). Il a dépouillé d'autres Églises

pour les servir. Et en dépit des insinuations des faux apôtres, quand Paul rassemble la collecte, il a pris grand soin d'agir avec une totale transparence, envoyant Tite et un frère disciple réunir l'argent (12, 16-18).

Le tableau des faux apôtres peut être élargi et confirmé si nous admettons que Paul pensait déjà à eux plus tôt dans la lettre (3, 1-6, 13). Ils sont arrivés manifestement à Corinthe munis de lettres de recommandation d'autres chrétiens ; Paul n'en a pas besoin, car les Corinthiens qu'il a convertis au Christ sont sa lettre (3,1-3). On a confirmation ici qu'ils faisaient payer leur évangile (2, 17) et qu'ils se vantaient de ce qu'ils avaient vu (5, 12). Quand Paul défend ses souffrances et les circonstances périlleuses où sa vie fut en danger (4, 7-5, 10 ; 6, 4-10), est-ce une indication que les faux apôtres invoquaient ces faits comme un signe de son échec ? L'insistance de Paul à montrer que le trésor reçu de Dieu est contenu dans des vases d'argile indique-t-elle que pour les faux apôtres, le pouvoir leur appartenait désormais, plutôt qu'à Dieu (4, 7) ?

Quant à la doctrine proclamée par ces gens, était-elle intrinsèquement mauvaise aux yeux de Paul ; ou la difficulté résidait-elle seulement dans leurs prétentions ? On ne peut pas tirer grand-chose de l'allusion largement oratoire à la possibilité que le premier venu prêche un autre Jésus ou un évangile différent (11, 4)[1095] En 2 Co on ne trouve rien de comparable à l'attaque de Ga contre ceux qui exigent la circoncision des « gentils » convertis. Pourtant Paul insiste sur son origine juive ; et en 3, 6-18 il exalte un nouveau ministère et une nouvelle alliance au-dessus de celle gravée dans la pierre, et il prône la supériorité de qui reflète la gloire du Seigneur avec le visage dévoilé, au contraire du visage voilé de Moïse. Cet accent laisse penser que les adversaires attachaient une grande valeur à leur héritage juif[1096]. Mais globalement, au-delà des implications théologiques des prétentions des faux apôtres, aucune erreur doctrinale évidente n'émerge de 2 Co 3-7 ; 10-13.

Que se passe-t-il si nous associons 1 Co à 2 Co ? Ceux que Paul attaquait en 1 Co (p. 573 ci-dessus) étaient-ils les opposants appelés faux apôtres en 2 Co ? Selon 1 Co les Corinthiens étaient divisés quant à suivre Paul, Apollos, Céphas (Pierre), ou le Christ ; ce qui montre que Pierre a pu être considéré comme un apôtre[1097], même s'il demeure très incertain qu'il soit allé à Corinthe. 1 Co 9, 1-27 défend les droits de Paul en tant qu'apôtre et

15, 8-10 défend son statut de bénéficiaire d'une apparition de Jésus ressuscité qui fut accordée à tous les apôtres. Néanmoins, précisément parce qu'il n'avait pas vu Jésus durant son ministère public, Paul eut souvent à défendre son statut d'apôtre contre divers contestataires qui ne se prétendaient pas eux-mêmes apôtres. Contre l'identification des opposants de 1 Co avec ceux de 2 Co, il y a le sentiment donné par 2 Co 3,1 ; 11,4 que les faux apôtres étaient arrivés récemment ; en fait, ils peuvent n'être apparus comme la principale force à contenir qu'après la visite de Tite apportant la lettre « éplorée » *(9)*. Pourtant, comme il semble impossible que 1 Co ait vaincu tous les adversaires qui y sont mentionnés, le plus probable n'est-il pas que certains des anciens ennemis aient uni leurs forces à celles des nouveaux arrivants, de sorte qu'un type hybride était désormais présent à Corinthe pour créer des difficultés à Paul ?

Les faux apôtres étaient-ils originaires de Jérusalem, partisans des Douze ou de Jacques, ou bien des prédicateurs juifs hellénistiques qui voyaient en Jésus un faiseur de miracles, ou encore des gnostiques ? Les exégètes ont longuement spéculé sur ces questions. Mais en dépit de passages occasionnels qui peuvent apporter un soutien à l'une ou l'autre de ces théories, il n'y a pas assez d'indices explicites dans la correspondance corinthienne pour asseoir l'une d'elles de manière convaincante. En Ga 2, 12 Paul précise que « des gens de Jacques » étaient venus le harceler à Antioche. Si des émissaires de Jacques, venant de Jérusalem, avaient contrarié sa cause à Corinthe, pourquoi ne l'aurait-il pas dit explicitement ? Nous devons nous contenter de savoir que ces « apôtres » étaient orgueilleux des dons merveilleux qu'ils avaient reçus de l'Esprit, et qu'ils prêchaient un Christ victorieux en laissant dans l'ombre ses souffrances ou l'imitation chrétienne de ces souffrances.

Questions ouvertes

(1) « Celui qui n'avait pas connu le péché, Il l'a fait péché pour nous » (2 Co 5,21). C'est une doctrine commune du NT que Jésus fut sans péché (Jn 8, 46 ; 14, 30 ; He 4, 15 ; 1 P 2, 22 ; 1 Jn 3, 5). Paul s'oppose-t-il ici à cette tradition en prétendant que Dieu a fait de Jésus, personnellement, un pécheur qui serait donc l'objet de la défaveur de Dieu ? (Certains le

soutiennent en affirmant que Jésus a tenté d'éviter de boire la coupe de la *colère* divine en Mc 14, 36). Sinon, il y a plusieurs possibilités :

a) Dieu a permis à Jésus d'être *considéré* comme pécheur (blasphémateur) et de mourir de la mort d'un pécheur. On trouve un parallèle en Ga 3, 13 : « Le Christ... devenu lui-même malédiction pour nous, car il est écrit "Maudit quiconque pend au gibet" » (punition du blasphème : Lv 24, 16 et Dt 21, 22-23 sont combinés par Josèphe).

b) Dieu autorisa Jésus à se substituer à l'humanité pécheresse. Le reste de la phrase de 2 Co 5, 21 peut favoriser cette interprétation : « afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu ».

c) Dieu fit de Jésus une offrande pour le péché. Dans Lv 4, 25.29 en grec, « péché » est utilisé pour sacrifice pour le péché. Mais il n'y a pas de préparation à une telle idée dans le contexte de 2 Co.

(2) L'historicité du livre des Actes, avec son culte du héros, en l'occurrence Pierre et Paul, et leurs existences pleines de merveilles, a souvent été contestée (tout comme les miracles attribués à Jésus ont souvent été écartés comme une propagande postérieure). 2 Co 12, 12 mérite d'être interprété à la lumière de ces appréciations. Paul lui-même prétend avoir accompli des « signes, prodiges et miracles » chez les Corinthiens (également Rm 15, 19), même s'il n'accorde pas à cela la valeur probative que d'autres y voient. Une comparaison entre le récit de Paul, en 2 Co 11, 23-33, de ce qu'il eut à subir et le tableau des Actes, montre qu'entre autres les Actes pourraient nous conduire à sous-estimer l'extraordinaire existence de l'apôtre. Même certains des aspects les plus contestés du tableau des Actes, comme la prédication initiale de Paul dans les synagogues et l'opposition des juifs de la diaspora, trouvent confirmation (11, 24.26). Il y a de petites différences, par exemple le départ de Paul de Damas fut la conséquence de l'hostilité du roi Arétas et pas seulement de celle des juifs *(cf.* 11, 32-33 et Ac 9, 22-25). Mais il ne faut pas sous-évaluer les similitudes entre les Actes et les propres écrits de Paul (tableau 5 au chapitre 16 ci-dessus).

Bibliographie

COMMENTAIRES

E.-B. ALLÔ, *Saint Paul : seconde épître aux Corinthiens,* Paris, Gabalda, EtB, 1956^2.

M. Carrez, « La deuxième épître aux Corinthiens », *CEv* 51, 1985.
M. Carrez, *La deuxième épître aux Corinthiens,* Genève, Labor et Fides, CNT VIII, 1986.
J. Hering, *La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, CNT VIII, 1958.
A. Mallot, A. Olombel, *L'Église sous la croix. Deuxième épître de Paul aux Corinthiens,* Strasbourg, Oberlin, 1985.

Études

J. Becker, « La collection de lettres de la deuxième lettre aux Corinthiens », dans *Paul, l'apôtre des nations,* Montréal-Paris, Médiaspaul-Éd. du Cerf, 1995, 255-261.
M.-A. Chevalier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'Esprit dans les ministères de parole, selon l'apôtre Paul,* Delachaux et Niestlé, Bibliothèque Théologique, 1966.
J.-F. Collange, *Énigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens,* Monograph sériés. Society for New Testament studies 18, Cambridge University Press, 1972.
D. Marguerat, « 2 Corinthiens 10-13 : Paul et l'expérience de Dieu », *ETR* 63, 1988, 497-519.
M. Quesnel, « Circonstances et composition de la seconde épître aux Corinthiens », *NTS* 43, 1997, p.256-267.

Commentaires et études dans des collections

Barrett, C. K. (HNTC, 1973) ; Best, E. (IBC, 1987) ; Betz, H. D. (Hermeneia, 1985 : only chaps. 8-9) ; Danker, E W. (AugC, 1989) ; Fallon, E T. (NTM, 1980) ; Fumish, V. P. (AB, 1984) ; Hughes, P. E. (NICNT, 1962) ; Kreitzer, L. J. (NTG, 1996) ; Kruse, C. (TNTC, 1987) ; Martin, R. P. (WBC, 1986) ; Murphy-O'Connor, J. (NTT, 1991) ; Omanson, R. L., and J. Ellington (TH, 1993) ; Tasker, R.V.G., (TNTC, 1958) ; Thrall, M. E. (2 vols. ; ICC, 1994, 1998) ; Watson, N. (EC, 1993). Voir aussi les ouvrages marqués d'un astérisque dans la *Bibliographie* du chapitre 22.

Bibliographies

Dutile, G., *Southwest Journal of Theology* 32 (#1 ; 1989), 41-43 (annotated.) ; Bieringer, *Studies* 3-66.

Barrett, C. K., « Paul's Opponents in II Corinthians », NTS 17 (1970-71), 233-54.
Beasley-Murray, G. R., 2 *Corinthians* (Nashville : Broadman, 1971).
Bieringer, R., and J. Lambrecht, *Studies on 2 Corinthians* (BETL 112 ; Louvain : Peeters, 1994). Bomkamm, G., « The History of the Origin of the So-called Second Letter to the Corinthians », NTS 8 (1961-62), 258-64.
Bultmann, R., *The Second Letter to the Corinthians* (Minneapolis : Augsburg, 1985).
Carson, D. A., *From Triumphalism to Maturity : An Exposition of2 Corinthians 10-13* (Grand Rapids : Baker, 1984).
Crafton, J. A., *The Agency ofthe Apostle :* A *Dramatic Analysis of Paul's Responses to Conflict in 2 Corinthians* (JSNTSup 51 ; Sheffield : Academie, 1991).
Georgi, D., *The Opponents ofPaul in Second Corinthians* (Philadelphia : Fortress, 1986 ; German orig. 1964).
Hanson, R. P. C., *II Corinthians* (London : SCM, 1954).
Harris, M. J., 2 *Corinthians* (Grand Rapids : Zondervan, 1976).
Héring, J., *The Second Epistle of Saint Paul to the Corinthians* (London : Epworth, 1967).
Kent, H. A. A., *A Heart Opened Wide : Studies in II Corinthians* (Grand Rapids : Baker, 1982). Madros, P, *The Pride and Humility of Saint Paul in His Second Letter to the Corinthians* (Jerusalem : Franciscan, 1981).
Menzies, A., *The Second Epistle ofPaul to the Corinthians* (London : Macmillan, 1912).
Oostendorp, D. W., *Another Jesus : A Gospel of Jewish-Christian Superiority in II Corinthians* (Kämpen : Kok, 1976).
Savage, T. B., *Power through Weakness. Paul's Understanding of the Christian Ministry in 2 Corinthians* (SNTSMS 86 ; Cambridge Univ., 1996).
Strachan, R. H., *The Second Epistle ofPaul to the Corinthians* (New York : Harper, 1935).
Sumney, J. L., *Identifying Paul's Opponents : The Question ofMethod in 2 Corinthians* (JSNTSup 40 ; Sheffield : Academie, 1990).
Taylor, N. H., « The Composition and Chronology of Second Corinthians », JSNT 44 (1991), 67-87.

Thrall, M. E., « A Second Thanksgiving Period in II Corinthians », JSNT 16 (1982), 101-24.
Young, F. M., and D. F. Ford, *Meaning and Truth in 2 Corinthians* (Grand Rapids : Eerdmans, 1987).

Chapitre 24 : LETTRE AUX ROMAINS

Résumé des informations essentielles

Date : Hiver 57/58 de Corinthe (55/56 dans la chronologie révisée).

À : Aux bien-aimés de Rome, où Paul n'est jamais allé, mais où il a des amis.

Authenticité : Pas sérieusement discutée.

Unité : Une très petite minorité y voit l'assemblage de deux lettres séparées ; une minorité plus importante estime que le chapitre 16 a été ajouté plus tard.

Intégrité : Outre le chapitre 16 (ou la doxologie de 16,25-27), quelques-uns rejettent les chapitres 9-11 comme pas vraiment pauliniens.

Division formelle :

A. Formule d'ouverture : 1,1-7
B. Action de grâces : 1, 8-10
C. Corps: 1,11-15, 13
D. Formules de conclusion (15, 14-16, 23) plus doxologie (16, 25-27).

Division en fonction du contenu :

1, 1-15 : Adresse/salutation. Action de grâces et avant-propos sur le souhait
de Paul de se rendre à Rome.
1, 16-11, 36 : Section doctrinale :
Première partie :
1, 16-4, 25 : Justice de Dieu révélée par l'Évangile
1, 18-3, 20 : Colère de Dieu et péchés des juifs et des « gentils »
3, 21-4, 25 : Justification par la foi indépendamment de la Loi
Deuxième partie :
5, 1-8, 39 : Salut de Dieu pour ceux qui sont justifiés par la foi
Troisième partie :

9, 1-11, 36 : Promesses de Dieu à Israël
12, 1-15, 13 : Section parénétique :
Première partie :
12, 1-13, 14 : Conseils autorisés pour la vie chrétienne
Deuxième partie :
14, 1-15,13 : Les forts doivent aimer les faibles
15, 14-33 : Projets de voyages de Paul et bénédiction
16, 1-23 : Recommandation de Phébée et salutations à ceux de Rome
16, 25-27 : Doxologie de conclusion.

Plus longue que toute autre lettre du NT, d'une réflexion plus élaborée que toute autre lettre incontestée de Paul, plus mûrie que Ga dans son traitement de la question clef de la justification et de la Loi, Rm a été le plus étudié de tous les écrits de l'apôtre, et c'est indiscutablement le chef-d'œuvre théologique de Paul. D'Augustin à Barth, à travers Abélard, Luther et Calvin, cette lettre a joué un rôle essentiel dans le développement de la théologie. Il serait à peine exagéré de prétendre que les débats autour des principales idées de Rm ont coupé en deux la chrétienté occidentale[1098] On pourrait remplir des rayons de bibliothèques avec les seules discussions de son thème clef de la justification, discussions qui sont souvent fort ardues pour les commençants. Une bonne partie de l'analyse est colorée par les conflits de la Réforme autour de la foi et des œuvres, et ces thèmes débattus de Rm semblent bien loin de la vie chrétienne ordinaire d'aujourd'hui. Pour ceux qui n'auraient le temps d'étudier en profondeur qu'une seule lettre paulinienne, Rm ne serait pas celle que je recommanderais, bien qu'elle soit la plus importante. Aussi donnerai- je ici un peu moins de place à Rm qu'à 1 Co, dont les discussions et les thèmes sont plus accessibles et plus immédiatement applicables [1099]. Après l'*Arrière-plan* et l'*Analyse générale,* des subdivisions seront consacrées à : *L'unité de Rm et le chapitre 16 ; Justification/justice ; Conception paulinienne de l'observance juive de la Loi ; Le péché originel et Rm* 5, *12-21 ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Arrière-plan

Il y a deux importantes questions préalables : la situation de la vie de Paul qui servit de contexte à la lettre, et l'histoire de la communauté romaine qui la reçut. La première est relativement facile à cerner. Paul écrit de Cenchrées (port de Corinthe) ou d'un lieu proche, car il recommande aux destinataires Phébée, diaconesse de cette ville (16, 1-2). Il envoie les salutations de Gaius, qui est son hôte et celui de « l'Église entière » d'où il écrit ; or il y avait un Gaius éminent à Corinthe (16, 23 ; 1 Co 1, 14). Paul, au moment où il écrit, se prépare à porter le fruit d'une collecte à Jérusalem (Rm 15, 26-33). L'apôtre passa l'hiver 57/58 (chronologie traditionnelle) à Corinthe, et ensuite (Ac 20, 2-21, 15) retourna par la Macédoine, l'Asie et Césarée vers Jérusalem, où il fut arrêté. Il y a donc pratiquement unanimité des exégètes sur le fait que Paul écrivit aux Romains depuis Corinthe (en 57/58, ou plus tôt dans la chronologie « révisionniste »).

Le second problème touche aux destinataires de la lettre. Pour certains, l'histoire du christianisme à Rome est un arrière-fond sans intérêt : Paul n'était pas le fondateur de la communauté chrétienne romaine[1100], et ils supposent qu'il en savait peu de chose ; dans sa lettre il donne un résumé magistral de sa théologie ou des réflexions générales fondées sur ses expériences passées, mais n'aborde pas en toute connaissance de cause des questions immédiatement préoccupantes pour les chrétiens de Rome. Cette perspective est souvent liée à la théorie selon laquelle le chapitre 16, qui contient les salutations de Paul à vingt-six personnes, n'appartient pas à la lettre et n'était donc pas adressé à des chrétiens connus de Paul à Rome. En réalité, si le chapitre 16 appartient bien à Rm (opinion aujourd'hui majoritaire) et si Paul connaissait tant de gens à Rome, il savait probablement quelque chose de l'Église romaine.

Aussi une approche beaucoup plus populaire considère-t-elle que les origines chrétiennes de Rome, capitale de l'empire, et la nature de l'Église romaine sont un arrière-fond important. Il y avait probablement quarante mille à cinquante mille juifs à Rome au I^{er} siècle de notre ère [1101] ; et à partir des indices dont nous disposons, qui remontent au II^{e} siècle, beaucoup y étaient venus de la région Palestine/Syrie comme marchands, immigrants ou captifs. Des liens politiques étroits se poursuivirent pendant deux siècles, car Rome surveillait de près les royaumes vassaux de Palestine, et les princes hérodiens étaient envoyés à Rome pour y être

éduqués. Après la chute de Jérusalem en 70, l'historien juif Josèphe passa sa vie à Rome comme protégé des empereurs Flaviens ; et dans les années 70 le futur empereur Titus ramena à Rome le roi juif Agrippa II, dont la sœur Bérénice devint la maîtresse.

Cette histoire de la présence juive explique qu'il ne se passa pas longtemps avant que les juifs qui croyaient en Jésus et faisaient des convertis dans d'autres villes de l'empire, comme Damas et Antioche, se fraient un chemin vers un champ missionnaire aussi fertile. Quand la première parole au sujet du Christ atteignit-elle Rome ? Revenons en arrière pour répondre à cette question. On voit dans le récit par Tacite de la persécution de Néron après l'incendie de 64 *(Annales* 15, 44) qu'il était possible à Rome de faire la distinction entre les chrétiens *(chrestianoi)* et les juifs. Les chrétiens étaient nombreux ; et cette « détestable superstition [chrétienne] » était née en Judée - ce qui laisse supposer que le christianisme était arrivé à Rome en venant de Judée. La lettre de Paul, en 57/58, implique que la commu-
nauté chrétienne existait depuis longtemps, puisqu'il dit souhaiter « depuis des années » lui rendre visite (15, 23). De plus, il dit aux Romains : « On publie votre foi dans le monde entier » (1,8), flatterie qui n'aurait pas grand sens si Paul écrivait à un groupe minuscule récemment fondé. Il semble donc que la communauté chrétienne de Rome devait exister déjà au début des années 50. Ac 18, 1-3 rapporte que quand Paul vint à Corinthe (vers 50) il trouva à se loger chez Aquilas et Priscille (= Prisca), couple juif récemment arrivé d'Italie « à la suite d'un édit de Claude qui ordonnait à tous les juifs de s'éloigner de Rome ». Comme il n'est jamais mentionné que c'est Paul qui les convertit, ces juifs arrivaient de Rome croyant déjà à Jésus. Suétone *(Claudius* 25, 4) déclare que Claude « expulsa les juifs de Rome à cause des troubles constants suscités par Chrestus *[impulsore Chresto]* ». Comme nous l'avons vu au chapitre 16 ci-dessus, n. 24, cette expulsion peut signifier que vers 49 la mission chrétienne était à Rome depuis assez longtemps pour créer de sérieuses frictions dans les synagogues. Nous n'avons pas d'indice substantiel avant cela[1102], mais le christianisme avait très probablement atteint Rome dès le début des années 40.

D'où venaient les prédicateurs chrétiens ? Vers 375, Ambrosiaster, résidant à Rome et écrivant un commentaire de Rm [1103], rapporte que les Romains « reçurent la foi, mais avec un accent juif *[ritu licet judaico] ».* Paul n'était jamais allé à Rome ; rien de ce qui concerne Antioche dans les récits des Actes ne suggère que, de cette ville, une mission ait été envoyée à Rome. En fait, aucun argument ne plaide pour une source autre que Jérusalem ; et Ac 28, 21 raconte que les juifs de Rome avaient des canaux d'information théologique à partir de Jérusalem, connexion confirmée par des documents juifs décrivant des personnages de la fin du I^er^ siècle.

Pourquoi tout cela est-il important pour la compréhension de Rm ? Cela pourrait même être d'une importance double si nous acceptons le chapitre 16 comme partie intégrante de la lettre. Premièrement, connaissant un nombre curieusement élevé de chrétiens de Rome, Paul aurait mis en forme sa lettre pour s'adresser à cette communauté en termes pastoraux. Ac et Ga indiquent que le christianisme issu de Jérusalem était sans doute plus conservateur quant à l'héritage juif et à la Loi[1104] que ne pouvaient l'être les « gentils » convertis par Paul. Rm est singulièrement plus prudente sur la valeur de l'héritage juif que ne l'était Ga, pas seulement à cause de la présence des chapitres 9-11, mais aussi quand on compare tel ou tel passage à Ga[1105]. (Cela se comprend si des échos de Ga avaient atteint Jérusalem et compromettaient l'espoir de Paul d'y être reçu avec bienveillance [p. 600 ci-dessus].) Par exemple, alors qu'en Ga 5, 2 Paul écrivait : « Si vous vous faites circoncire, le Christ ne vous servira de rien », Rm 3, 1-2 demande : « Quelle est l'utilité de la circoncision ? Grande à tous égards. » Paul n'est pas incohérent, car à la différence de la situation évoquée dans Ga (et Ph 3), il n'y a pas à Rome d'adversaires proclamant un anti-évangile appelant à la nécessaire circoncision des « gentils » [1106]. Rm est aussi la plus « liturgique » des lettres incontestées de Paul, en ce sens qu'elle emploie le langage du culte juif : par exemple le Christ est exposé comme un instrument propitiatoire (3, 25) ; il faut s'offrir soi-même en sacrifice vivant (12, 1) ; et le ministère de Paul est d'être « officiant du Christ, ministre de l'Évangile » (15, 16). Cette phraséologie aurait-elle été choisie à l'usage de destinataires qui respectaient la liturgie du Temple de Jérusalem ? Deuxièmement, Paul projetait d'aller à Jérusalem ; si la chrétienté romaine en était originaire, une lettre convaincante de Paul à Rome aurait pu l'aider à la fois à anticiper ce

qu'il pourrait dire à Jérusalem, et persuader les chrétiens de Rome d'intervenir en sa faveur auprès des autorités de la ville sainte.

Rm est parfois considérée comme le testament de Paul. Cela peut vouloir dire simplement que ce fut la dernière des lettres incontestées rédigées par Paul - « dernière » par accident. Mais il peut y avoir quelque chose de plus intentionnel si Paul envisageait que Rm puisse être son dernier message. J'ai suggéré plus haut que Paul avait quelque inquiétude au sujet de la collecte (chez les « gentils ») dont il devait porter le fruit à Jérusalem. Si elle était refusée, la *koinonia* entre les communautés de Paul et Jérusalem serait-elle rompue ? Cela signifierait que Paul deviendrait *persona non grata* en beaucoup d'endroits, y compris Rome ; et il pourrait avoir écrit cette lettre afin que les chrétiens de cette Église très influente connaissent la vérité au sujet de l'Évangile pour lequel il était prêt à donner sa vie - un testament littéraire, pour que ses intuitions ne soient pas perdues. C'est une hypothèse trop ingénieuse pour être fondée sur les maigres bases de Rm 15, 22-32. Pourtant, même sans d'aussi sombres pressentiments, Paul envisageait certainement son proche voyage à Jérusalem avec l'argent de la collecte comme un moment essentiel de son apostolat missionnaire ; et il peut avoir décidé d'envoyer aux Églises domestiques de Rome un exposé complet de son Évangile. Peut-être espérait-il que cet Évangile, avec ses conséquences pour les juifs et pour les « gentils », guérirait les animosités dans la communauté mixte de Rome.

L'interprétation la plus satisfaisante de Rm combine des éléments de différentes propositions [1107]. Rm est d'une certaine façon un résumé de la pensée de Paul, formulé comme s'il devait rassembler ses idées avant d'aller à Jérusalem où il aurait à les défendre [n]. Mais pourquoi ce résumé fut-il envoyé à Rome ? Pour plusieurs raisons. À ce moment de sa vie, Paul avait achevé sa mission en Méditerranée orientale, et il espérait lancer une grande mission en Espagne, tout à l'ouest. Rome pouvait être une admirable base pour cette mission (tout comme Antioche et Philippes avaient servi de bases pour ses premières incursions vers l'ouest lors de ses campagnes précédentes)[1108] [1109]. Aussi Paul jugeait-il important de faciliter aux Romains une compréhension correcte de son ministère apostolique, afin que, si Rm servait de lettre de recommandation pour Paul (L. T. Johnson), elle serve plus encore de recommandation pour son Évangile (H. Koester).

De manière plus pastorale, une explication approfondie des idées de Paul pouvait contribuer à améliorer les relations entre chrétiens romains de diverses chapelles (les « forts » et les « faibles » de 14, 1-15, 1), conformément à la responsabilité apostolique de Paul dans le monde des « gentils ». En outre, les chrétiens de Rome, s'ils étaient convaincus que Paul n'était pas prévenu contre le judaïsme, pourraient servir d'intermédiaires avec leurs aînés de Jérusalem, préparant le terrain à un accueil positif de Paul par les autorités de là-bas. Sur plusieurs fronts, donc, Rm se devait d'être convaincante ; ce qui peut expliquer l'usage massif de la forme diatribe (p. 128 ci- dessus) - genre utilisé par les philosophes gréco-romains pour démontrer des thèses et répondre à des objections[1110]. Regardons donc Rm pas à pas et voyons si ces observations se trouvent confirmées.

Analyse générale du message

Formule d'ouverture (1,1-7), action de grâces (1,8-10) et préambule (1, 11-15)

Ces trois subdivisions peuvent être traitées ensemble car elles ont des aspects qui se recoupent, et le préambule sert d'ouverture au *corps.* Le fait que Paul n'ait pas utilisé l'expression « l'Église de Dieu qui est à Rome » ou « les Églises de Rome » *(cf.* 1 Co 1, 2 ; 2 Co 1, 1 ; Ga 1, 2 ; 1 Th 1, 1) a été interprété de manière négative. Bien que Paul désire saluer une Église domestique de Rome (16, 5), on suppose qu'il ne considérait pas la communauté romaine comme une véritable Église, parce qu'il ne l'avait pas fondée, ou à cause de sa théologie. C'est presque certainement faux : Paul ne saurait être désobligeant dans une lettre destinée à conquérir la faveur des Romains ; de même, il y a bien peu de chances que, s'il s'agissait d'un groupe qu'il ne considérait pas comme une Église, il emploie l'expression « à tous les bien-aimés de Dieu qui sont à Rome » (Rm 1, 7) ; et l'absence du mot « Église » au début de Ph, adressée à une communauté que Paul avait fondée et aimée, montre bien le peu de fiabilité de l'argument du silence.

Au v. 8, Paul remercie Dieu pour la foi des chrétiens de Rome, proclamée dans le monde entier - vif éloge si l'on songe que Paul ne les a jamais vus (vv. 11-15), bien qu'il ait désiré depuis longtemps leur rendre visite. Dans ce contexte la salutation, la plus formelle des écrits pauliniens, est frappante

quant à la façon dont Paul se présente lui-même aux Romains [1111]. Il n'use que de son propre nom - pas de coexpéditeur - et montre qu'il est « apôtre par vocation, mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu » (1, 1), en précisant : « [l'Évangile] concernant son Fils, issu de la lignée de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts » (1, 3-4). L'exégèse critique reconnaît que Paul n'emploie pas ici un langage de son propre cru mais propose une formulation judéo-chrétienne de l'Évangile [1112] - sans doute parce qu'une telle formulation était connue des chrétiens de Rome et acceptable pour eux. Si d'autres avaient transmis de travers ou diffamé l'Évangile de Paul, il se protège d'emblée en montrant que ce qu'il prêche correspond à la prédication de ceux qui ont évangélisé les Romains. Ainsi, lui et les Romains peuvent être encouragés par leur foi mutuelle (1, 12). La transition vers le corps de la lettre (1, 10-15) relate le plan de Paul de venir à Rome prêcher l'Évangile dont cette lettre est un exposé préparatoire.

Section doctrinale du corps

Première partie (1,16-4, 25) : la justice [dikaiosynè] de Dieu révélée par l'Évangile

Paul entre dans la section principale de sa lettre en soulignant que cet Évangile est puissance de Dieu pour le salut[1113] de tout croyant, d'abord du juif, puis du Grec. (Noter la séquence théologique, qui doit faire taire tous ceux qui prétendraient que Paul dévaluait les croyants juifs.) Un thème central de Rm est que « la justice de Dieu » est désormais révélée (1, 17 ; sous-section ci-dessous), à savoir cette qualité par laquelle Dieu, dans son jugement, acquitte les hommes de leurs péchés grâce à leur foi en Jésus Christ. (Sur l'usage de Ha 2, 4 « Le juste vivra par la foi », voir le chapitre 19 ci-dessus, *Question* 3.) Quelle était la relation du peuple avec Dieu avant l'avènement de l'Évangile du Christ ? S'adressant d'abord aux « gentils », dans cette lettre aux chrétiens de la capitale du monde romain, Paul (1, 18-23) voudrait leur expliquer qu'un Dieu juste pouvait être connu depuis la création du monde[1114]. C'est seulement par la faute et la stupidité des hommes que l'image divine a été brouillée dans le monde païen, d'où la colère de Dieu. Une description vigoureuse de l'idolâtrie païenne et de la luxure ou des conduites dépravées auxquelles elle conduit (1, 24-32) reflète

l'échelle de valeurs juive de Paul[1115]. Dans une bonne partie de la description des « gentils » qui introduit Rm, Paul a pu s'inspirer de la représentation juive du monde hellénistique qui fut celle de son éducation. Mais voilà qu'en 2, 1, dans un style qui est celui de la diatribe stoïcienne, Paul parle à un auditeur juif imaginaire qui juge les autres, dans le même sens que Paul, et agit pourtant comme eux. Dieu ne montre aucun favoritisme : la vie éternelle ou le châtiment seront accordés selon ce que les gens ont fait, d'abord les juifs, jugés selon la Loi ; ensuite les « gentils », jugés selon la nature *(physis)* et ce qui est écrit dans leurs cœurs et leurs consciences (2, 5-16).

Dans une remarquable section (2, 17-24) Paul raille les fières prétentions de la supériorité juive. Il ne nie pas que la circoncision ait une valeur[1116], mais seulement si l'on observe la Loi. En vérité, un incirconcis qui accomplit les exigences de la Loi condamne le circoncis qui les transgresse (2, 25-29). Tous les êtres humains sont coupables devant Dieu. Mais alors, quel est l'avantage pour les juifs circoncis, si eux aussi subissent la colère de Dieu (3, 1-9) et si personne n'est juste[1117] ? En 3, 21-26 Paul répond : aux juifs Dieu a donné les paroles de la promesse, et Dieu est fidèle. L'apôtre décrit ensuite ce qui a été promis ou préfiguré dans la Loi et les Prophètes, à savoir la justice de Dieu par la foi en Jésus Christ, qui justifie sans distinction le juif et le Grec. L'intégrité de Dieu est justifiée : Dieu n'est pas injuste, car les péchés de tous ont été expiés par le sang du Christ[1118]. Nul n'a le droit de se vanter, car Dieu a gratuitement justifié le circoncis et l'incirconcis de la même façon, par la foi[1119] sans la pratique de [des œuvres prescrites par] la Loi (3, 27-31).

Paul a cité la Loi et les Prophètes ; au chapitre 4 il revient au premier livre de la Loi et cite Abraham pour montrer que Dieu a agi de façon cohérente, puisque la justice d'Abraham est venue par la foi, non par la Loi[1120]. Nous avons vu ci-dessus aux p. 513-515 que la référence de Paul à Abraham découlait probablement de l'utilisation d'Abraham chez les Galates, qui insistaient sur la nécessité de la circoncision pour le salut. Ici, l'exemple d'Abraham est devenu un élément qui contribue à forger son intelligence du dessein de Dieu. Les juifs du temps de Paul considéraient Abraham comme leur ancêtre, mais pour Paul il est « notre père à tous », à tous ceux qui partagent sa foi (4, 16)[1121]. La section arrive à son terme avec un exposé

concis de la thèse de Paul : l'histoire de la justice attribuée à Abraham a été écrite pour nous qui croyons au Seigneur Jésus, « livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (4, 25). Si cette action salvifique affecte les individus, Paul envisage des croyants individuels liés les uns aux autres dans un groupe - une communauté religieuse ou Église, tout comme Israël fut un peuple.

Section doctrinale du corps

Deuxième partie (5, 1-8, 39) : la réconciliation avec Dieu en Christ et ses bénéfices

Si nous sommes justifiés par le Christ, nous sommes désormais réconciliés avec Dieu. Cela comporte plusieurs bénéfices : la paix avec Dieu, l'espérance de partager la gloire de Dieu, et l'effusion de l'amour de Dieu (5, 1-5). La description de la manière dont la mort du Christ accomplit la justification, le salut et la réconciliation (5, 6-11) comprend l'une des grandes explications du NT sur ce qu'implique l'amour de Dieu : une disponibilité à mourir pour les pécheurs qui ne méritent pas une telle miséricorde (voir p. 580 ci-dessus). Après avoir utilisé Abraham comme exemple de la justification par la foi dans l'histoire d'Israël, Paul compare maintenant ce qui a été accompli par le Christ avec l'état des êtres humains issus d'Adam : la grâce et la vie comparées au péché et à la mort. (Pour Paul, la mort n'est pas simplement la cessation de la vie mais, parce qu'elle est issue du péché, la négation de la vie.) De même que la mort d'Adam a conduit à la condamnation de tous, l'acte d'obéissance de la justice du Christ a conduit à la justification et la vie pour tous. Ce passage (5, 12-21) a donné naissance à la théologie du péché originel ; voir la sous-section ci-dessous.

En 6, 1-11 Paul explique que cet effet est la conséquence du baptême : c'est le plus long exposé sur le sujet dans ses lettres, bien que même ici il n'analyse jamais la relation exacte du baptême et de la foi dans l'œuvre divine. Le vieil homme en nous a été crucifié avec le Christ ; nous avons été baptisés dans sa mort et ensevelis avec lui, afin que, de même qu'il a été ressuscité des morts, nous aussi puissions marcher dans une vie nouvelle[1122]. Mais le Péché (que Paul personnifie) demeure une force active, même si nous sommes désormais sous la grâce plutôt que sous la

Loi, et 6, 12-23 met en garde contre l'esclavage du Péché. Certains ont pensé que l'apôtre réutilisait ici une de ses prédications baptismales, peut-être pour se protéger contre toute accusation de favoriser la licence par son Évangile de la justification dégagée de la Loi.

Au chapitre 7, Paul revient sur le sujet de la Loi mosaïque. Le principe de base est que la mort du Christ a annulé le pouvoir contraignant de cette Loi. Certes, la Loi n'est pas péché, mais les passions pécheresses sont suscitées par la Loi : « Je n'ai connu le péché que par la Loi » (7, 5.7). Le monologue au « Je » qui se déroule de 7, 7 à 7, 25 est parmi les plus poignants des passages rhétoriques de Paul dans Rm : « Ce que je fais, je ne le comprends pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais... je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur ; mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison. » Ce discours passionné a donné naissance à bien des interprétations[1123]. Fitzmyer *(Romans* 465-66) propose un parallèle fascinant tiré des manuscrits de la mer Morte, où l'auteur présente un « Je » qui se bat avec le problème du salut, et dont les premiers mots sont : « J'appartiens à une humanité mauvaise. » Cet auteur et Paul décrivent tous deux une *humanité pécheresse* d'un point de vue juif ; mais pour l'auteur de Qumrân la délivrance vient d'un Dieu miséricordieux par la Loi ou Torah, alors que pour Paul elle vient d'un Dieu miséricordieux par la foi en Jésus Christ.

Si le Christ délivre de la mort et du péché et apporte la vie, comment cette vie doit-elle être vécue, surtout si nous considérons que nous sommes encore charnels et que la chair ne se soumet pas à la loi de Dieu ? Au chapitre 8, Paul répond que nous devons vivre non selon la chair mais selon l'Esprit de Dieu qui a ressuscité le Christ. « Si vous vivez selon la chair, vous mourrez. Mais si par l'Esprit vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez[1124] » (8, 13). Ainsi nous devenons enfants de Dieu (capables de crier *« Abba,* Père », tout comme Jésus l'avait fait), héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ, avec la promesse que si nous souffrons désormais avec lui, nous serons également glorifiés avec lui (8, 14-17). Le peuple d'Israël avait compris qu'il était le premier-né de Dieu ou fils de Dieu, son enfant (Ex 4, 22 ; Is 1, 2), mais maintenant la relation a été approfondie par l'Esprit de celui qui est le Fils unique de Dieu. (Paul utilise pour « nous » le

vocabulaire de la « filiation » divine, l'*huiothesia,* vocabulaire que Jean réserve au seul Jésus.) Dans le récit de la création de l'AT, la terre avait été maudite à cause du péché d'Adam (Gn 3, 17-19 ; 5, 29) ; de même dans l'AT on rêvait de cieux nouveaux et d'une terre nouvelle (Is 65, 17 ; 66, 22). Logiquement, donc, dans le cadre de son opposition entre Adam et le Christ, Paul (Rm 8, 18-23) parle aussi de la guérison par le Christ de toute la création matérielle (y compris le corps humain). Elle sera délivrée de l'esclavage de la corruption et conduite à la liberté. Nous ne le voyons pas encore ; nous espérons et nous attendons patiemment ; et pour aider notre faiblesse l'Esprit intercède pour nous avec des gémissements ineffables (8, 24-27). Rien de cet avenir n'est laissé au hasard : la justification et la glorification sont partie intégrante du dessein de salut que Dieu a prédestiné depuis le commencement (8,28-30). Le Dieu « qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous » est de notre côté, c'est la source d'une immense confiance. En 8, 31-39 Paul conclut cette deuxième partie de la section doctrinale de Rm par l'une des formules les plus éloquentes de toute la littérature spirituelle chrétienne : « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous?... Oui, j'en ai l'assurance, ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni puissances... ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur. »

SECTION DOCTRINALE DU CORPS

Troisième partie (9, 1-11, 36) : comment la justification par le Christ est-elle conciliable avec les promesses de Dieu à Israël[1125] *?*

S'il y avait depuis le commencement un plan conduisant au Christ, comment se fait-il que les Israélites (juifs), qui ont reçu les promesses par la Loi et les Prophètes, aient rejeté le Christ ? Le besoin logique de répondre à cette question ressort des chapitres de Paul de façon si surprenante que certains biblistes (et cela dès le n^{e} siècle avec Marcion) les ont écartés comme étrangers à la lettre et contradictoires. Comment le missionnaire qui avait passé tant d'années à proclamer l'Évangile aux « gentils » pourrait-il souhaiter être séparé du Christ et même anathème pour le salut de ses frères de race ? Démentant tous ceux qui l'accusent de dénigrer le judaïsme, Paul énumère avec fierté les merveilleux privilèges d'Israël (9, 4-5).

Quand il affirme que la parole de Dieu n'a pas failli, Paul cite l'Écriture pour montrer que toute la postérité d'Abraham n'a pas été reconnue comme

sa descendance : Dieu a choisi Isaac et non Ismaël, Jacob et pas Esaü (9, 6-13). Dieu en cela n'est pas injuste, mais il agit comme le potier qui fabrique de la même pâte un vase de luxe et un vase ordinaire (9, 14-23). Et on ne peut demander compte à Dieu de ses choix. Usant d'une autre série de *testimonia* (9, 24-29), Paul cherche à démontrer que Dieu avait prévu à la fois l'infidélité d'Israël et la vocation des « gentils ». Israël a échoué parce qu'il cherchait la justice par les œuvres, non par la foi ; et pour aggraver son erreur, en dépit de son zèle, il n'a pas reconnu que Dieu faisait justice à ceux qui croient au Christ et que le Christ est, en fait, la fin de la Loi (9, 30-10, 4)[1126]. Paul poursuit en soulignant la futilité de vouloir être juste devant Dieu sur la base des œuvres, alors que « si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé » (10, 9). Dans ce « tu » il n'y a pas de distinction entre le juif et le Grec (10, 12) ; et tout cela accomplit Joël 3, 5 (2, 32) : « Tous ceux qui invoqueront le nom de Yahvé seront sauvés. »

En 10, 14-21 Paul n'a pas d'excuses pour Israël : l'Évangile avait déjà été prêché par les prophètes, mais les Israélites n'ont pas cru. Ils n'ont même pas l'alibi de ne pas comprendre ; car ils sont un peuple désobéissant et rebelle, alors que la nation sans intelligence des « gentils » a réagi. « Dieu aurait-il rejeté son peuple ? » (11,1). Dans une réponse négative indignée à cette question qu'il a posée de manière rhétorique, Paul parle en israélite, descendant d'Abraham, de la tribu de Benjamin, choisi par grâce. Il cite des exemples de l'histoire d'Israël où la majorité a failli, mais Dieu a conservé un reste (11, 2-10). En fait, Paul entrevoit une issue positive (11,11-32). Le faux pas d'Israël et son partiel endurcissement du cœur ont été providentiels en procurant le salut aux « gentils ». La réaction psychologique d'Israël est la jalousie, mais tout Israël sera sauvé[1127]. Les « gentils » croyants ne doivent pas s'enorgueillir ; ils ne sont qu'une branche d'olivier sauvage qui a été greffée sur un olivier franc à la place de certaines branches qu'on a dû couper. Regreffer des branches naturelles (juives) sera facile. (Il est assez choquant que l'apôtre des « gentils » semble considérer la conversion des « gentils » non comme une fin en soi, mais comme une étape vers la conversion d'Israël.) Hier les « gentils » et aujourd'hui Israël ont été désobéissants, et Dieu leur fait miséricorde à tous. Paul achève ce tableau

par un hymne louant les profondeurs des richesses et de la sagesse de Dieu : « A lui soit la gloire éternellement ! Amen » (11, 33-36).

Section parénétique du corps

Première partie (12, 1-13, 14) : conseils autorisés pour la vie chrétienne

Paul fait maintenant des suggestions aux chrétiens romains sur la façon dont ils doivent vivre en réponse à la miséricorde de Dieu. D'un côté cela n'est pas surprenant car dès le début (1,5) Paul avait déclaré que la grâce de son apostolat était de prêcher l'obéissance de la foi. D'un autre côté c'est une entreprise audacieuse, car Paul n'a pas de relations personnelles avec la plupart des chrétiens de Rome. Commençant en 12, 3, Paul évoque donc des idées exprimées également dans 1 Co, écrite probablement moins d'un an plus tôt : un corps, de nombreux membres, des dons ou charismes différents, dont la prophétie et l'enseignement[1128], et une insistance sur l'amour. Tel un auteur de sagesse de l'AT, il offre en 12, 9-21 une série de conseils, avec une insistance particulière sur l'harmonie, la bienveillance et le pardon - toutes qualités de notre être qui refuse de se « modeler sur le monde présent » (12, 2) pour être renouvelé dans un nouvel âge (ou *aeon)* inauguré par le Christ 32.

L'appel à se soumettre aux autorités en place (13, 1-7)[1129] [1130] est particulièrement opportun dans une lettre à la capitale. (1 P 2, 13-15, écrite depuis la capitale, aura un ton similaire.) À cette époque, Claude, qui avait chassé les juifs de Rome, était mort, et le nouvel empereur, Néron, n'avait pas encore manifesté d'hostilité envers les chrétiens ; Paul peut donc parler de l'autorité (romaine) comme d'un « instrument de Dieu ». L'incitation à payer les impôts et à honorer les autorités devrait faire des chrétiens des citoyens modèles. L'attitude obéissante de Paul découlait- elle de son expérience personnelle et positive de l'autorité romaine (par exemple, avec Gallion à Corinthe en Ac 18, 12-17) ? Ou ses instructions étaient-elles une stratégie défensive contre l'accusation de susciter, par sa théologie de la liberté et du détachement de ce monde, une dangereuse irresponsabilité civique ? Ou craignait-il, d'un point de vue pastoral, que les deux expulsions de juifs, relativement récentes (19 et 49), par des empereurs romains courroucés ne se renouvellent contre les chrétiens ? (Les chrétiens,

dans la mesure où ils convertissaient les « gentils », étaient-ils potentiellement plus gênants que les juifs ? Voir chapitre 8 ci- dessus, n. 59.) Quand nous aborderons Ap, nous verrons que, vers la fin du siècle, une attitude chrétienne différente à l'égard de l'empereur s'était développée, à cause de la persécution impériale et du harcèlement des chrétiens. Il est donc injustifié d'absolutiser l'instruction paulinienne comme si elle était *la* conception du NT applicable aux gouvernants de tous les temps. En 13, 8-10, où l'affirmation « Celui qui aime autrui a de ce fait accompli la Loi » est accompagnée par la conviction que les commandements sont résumés dans « Tu aimeras ton prochain comme toi- même », Paul est très proche de la tradition de Jésus en Mt 22, 38-40. Rm 13, 11-14 conclut la première partie de la section parénétique en soulignant l'aspect critique du moment eschatologique, du *kairos* inauguré par le Christ. (Le v. 12, avec ses images de la nuit et du jour, des œuvres des ténèbres et des armes de la lumière, peut être le reflet d'un hymne baptismal connu des Romains.) L'urgence pousse Paul à leur dire de s'armer contre les désirs de la chair : « Revêtez-vous du Seigneur Jésus Christ » (13, 14).

Section parénétique du corps

Deuxième partie (14, 1-15, 13) : les forts doivent aimer les faibles

Nous ne savons pas si ce vocabulaire des « forts » et des « faibles » a été forgé par Paul ou s'il était déjà utilisé dans le monde romain. Ces désignations semblent couvrir des manières différentes de considérer les exigences chrétiennes plutôt qu'une division entre factions, telles celles qui, à Corinthe, se reconnaissaient en des personnages différents. Les « forts » sont convaincus qu'ils peuvent manger de tout et ne pas se soucier des jours d'abstinence ; les « faibles » sont prudents dans leur nourriture, ne mangent que des légumes, et observent certains jours particuliers. En dépit des efforts de certains biblistes pour associer ces préférences aux pratiques hellénistiques gnostiques ou à des religions à mystères, l'origine du problème se situe probablement dans les observances découlant des exigences de pureté et des règles cultuelles de la Loi mosaïque. Les « forts » considèrent ces exigences comme sans importance, les « faibles » (qui en 14, 1 sont des « faibles dans la foi ») pensent qu'elles sont obligatoires. Beaucoup de spécialistes identifient les « forts » à la majorité chrétienne

des « gentils » de Rome, et les « faibles » à des judéo-chrétiens ; mais cela va au-delà (ou même contre) les indications de la lettre. Les « gentils » étaient sans doute la majorité, d'où la mise en garde qu'ils ne s'enorgueillissent parce que les juifs ont rejeté le Christ (11, 17-18) ; mais cela ne nous dit pas si oui ou non les « gentils » observaient la Loi de Moïse[1131]. Si les premiers évangélisateurs de Rome étaient des missionnaires de Jérusalem (possibilité suggérée plus haut), nombre de « gentils » pouvaient être des observants. Les « faibles » auraient été alors un mélange de ces « gentils »-là et de judéo-chrétiens revenus à Rome après la mort de Claude. Par ailleurs, d'autres judéo-chrétiens qui étaient des amis de Paul et qu'il mentionne en Rm 16 pourraient faire partie des « forts ».

Paul est soucieux que les deux groupes ne se jugent pas et ne se méprisent pas l'un l'autre (14, 3-4, 10.13). Qu'ils mangent ou s'abstiennent, chaque groupe doit le faire pour le Seigneur : « Si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur » (14, 6-8). Si les chrétiens de Rome, « forts » ou « faibles », ont entendu que Paul n'obligeait pas ses convertis « gentils » à observer la Loi mosaïque, ils apprennent, comme l'ont fait les Corinthiens avant eux (1 Co 8, 7-13 ; 10, 23-33), qu'il n'admettrait jamais que cette liberté soit utilisée pour diviser une communauté. En particulier, il avertit les « forts » qu'il vaut mieux s'abstenir de viande et de vin que de faire trébucher ou faiblir son frère (14, 21). S'identifiant lui-même à eux, Paul proclame : « C'est un devoir pour nous, les forts, de porter les faiblesses de ceux qui n'ont pas cette force et de ne point rechercher ce qui nous plaît » (15, 1). Le Christ n'a pas recherché ce qui lui plaisait (15, 3) mais est devenu ministre des circoncis pour montrer à Dieu sa fidélité, confirmant la promesse faite aux patriarches, de sorte que les « gentils » puissent glorifier Dieu pour sa miséricorde (15, 8-9a). Paul conclut cette section par une autre liste de *testimonia* (15, 9b-12) : il s'agit cette fois de passages des Prophètes, de la Loi et des Écrits (les trois divisions de l'AT) qui concernent le dessein de Dieu pour les « gentils ».

Conclusion

Première section (15, 14-33) : projets de Paul

L'apôtre conclut sa lettre par deux sections liées. La première explique ses relations avec les Romains. Il sait qu'elles sont bonnes, mais il leur a écrit parce qu'il a reçu de Dieu la grâce du ministère chez les « gentils ». Tout comme un prêtre juif était consacré au service de Dieu au Temple, la prédication de l'Évangile est pour Paul un service liturgique, afin que les « gentils » puissent devenir une offrande agréable à Dieu (15, 16)[1132]. Pour exécuter ce service Paul est allé de Jérusalem en Illyrie (Grèce occidentale)[1133]. Il envisage maintenant de pousser plus loin vers l'ouest, en passant par Rome, où depuis des années il espère rendre visite aux chrétiens, afin de prêcher l'Évangile là où le Christ n'a jamais été annoncé : en Espagne (15, 14-24). Mais il doit d'abord porter aux pauvres de Jérusalem l'argent qu'il a collecté en Macédoine et en Achaïe, et ce voyage le préoccupe. Échappera-t-il à l'hostilité des incroyants de Judée (apparemment ils le considèrent comme un traître passé à l'Église que naguère il persécutait), et sa collecte sera-t-elle acceptée par les chrétiens de Jérusalem (qui, on peut le supposer, ont été offensés par certains de ses propos critiques contre les « colonnes » de l'Église de Jérusalem - Ga 2, 6.9) ? Paul demande aux Romains de l'aider pendant son voyage en priant pour lui (15, 25-33). Compte-t-il aussi qu'ils interviendront en sa faveur auprès de leurs amis de Jérusalem ?

Deuxième section (16, 1-27) : salutations aux amis de Rome

Mais comme sur son chemin de retour de Jérusalem en Espagne Paul souhaite passer quelque temps à Rome, il a besoin aussi d'un mot en sa faveur à Rome. Phébée, une diaconesse[1134] de l'Église de Cenchrées, à quelques kilomètres de l'endroit d'où Paul écrit, et qui l'aide beaucoup, ira d'abord à Rome (peut-être porte-t-elle cette lettre) ; il faut la recevoir dignement. S'il y a à Rome des chrétiens soupçonneux envers Paul, elle servira d'intermédiaire et pourra rendre service, comme le peuvent d'autres personnes à Rome qui le connaissent, et il en salue vingt-six en 16, 3-16. (Je considère que ce chapitre a été écrit par Paul comme une partie de Rm ; voir première sous-section ci-dessous.) Nous ne connaissons que quelques-unes d'entre elles par les Actes ou d'autres lettres pauliniennes : bien que nous en sachions plus sur Paul que sur tout autre chrétien du NT, nous en savons relativement peu. Des références à une Eglise domestique en 16, 5, et à des « maisons » en 16, 10 et 11, ainsi qu'à des groupes associés en 16, 14 et 15

suggèrent que la communauté romaine était composée d'un bon nombre de petites Églises domestiques ; ce modèle est en fait attesté à Rome tout au long du IIe siècle. L'attention moderne a été attirée sur le fait qu'Andronicus et Junia (plutôt que « Junias ») étaient des « apôtres éminents » (16, 7). Junia/Junias est très probablement un nom de femme, peut-être était-elle l'épouse d'Andronicus. Cette identité signifierait que Paul pouvait appliquer le terme « apôtre » à une femme[1135]. Le verset fait problème surtout pour ceux qui, contrairement au témoignage du NT, limitent l'apostolat aux Douze. (Considérant que c'est seulement par anachronisme qu'un apôtre peut être considéré comme un prêtre ordonné, le verset n'est pas décisif dans le débat contemporain sur la possibilité pour les femmes d'être ordonnées ministres de l'Eucharistie.)

La lettre se termine (16, 21-23) par les salutations que Paul transmet de la part d'autres chrétiens de Corinthe. Le scribe Tertius se présente lui-même (la seule fois qu'un secrétaire de Paul agit ainsi), sans doute parce que c'était un disciple qui avait collaboré à la lettre. (Certains copistes ont déplacé la bénédiction de 16, 20b à la suite de 16, 23, constituant ainsi un faux verset 16, 24.) La doxologie (louange à Dieu) de 16, 25-27 manque dans certains manuscrits et pourrait être une addition liturgique, œuvre d'un ancien copiste ou éditeur en vue de la lecture publique à l'église.

L'unité de la lettre aux Romains et le chapitre 16

Le Papyrus II Beatty (P^{46} ; vers 200) témoigne d'une version de Rm comprenant 15 chapitres[1136]. Au xixe siècle une théorie commença à gagner des suffrages, surtout en Allemagne, selon laquelle le chapitre 16 était une lettre de recommandation originellement distincte, adressée à Éphèse en faveur de Phébée, qui s'y rendait en partant de Cenchrées (Rm 16, 1-3)[1137] Une étude très approfondie de Gamble a cependant montré la faiblesse de toute théorie qui dissocierait de Rm le chapitre 16 [1138]. L'évidence textuelle de l'appartenance de ce chapitre à Rm est extrêmement forte. Une lettre qui se conclurait par le dernier verset de 15, « Que le Dieu de la paix soit avec vous tous ! Amen », serait différente quant à sa conclusion de toutes les lettres pauliniennes authentiques, alors que 16, 21-23 est typiquement paulinien. Le nombre de personnes que Paul salue à Rome n'est pas un

problème. Paradoxalement, Paul, qui ne saluait nominalement que peu de personnes quand il écrivait à une ville où il avait séjourné longtemps (par exemple dans ses lettres à Corinthe), avait besoin d'amis qui le recommandent à Rome, où il n'était jamais allé. Beaucoup de noms que Paul mentionne dans ce chapitre correspondent bien au monde romain[1139], par exemple « Aristobule » (un petit-fils d'Hérode le Grand ainsi prénommé semble avoir passé sa vie à Rome) et « Narcisse » (nom d'un esclave libéré influent au temps de Claude). Le Fragment de Muratori de la fin du II^{e} siècle considère Rm comme l'une des épîtres pauliniennes qui visent l'ensemble de l'Église. Dans le même sens, les versions de Rm en 14 et en 15 chapitres étaient probablement des versions anciennement abrégées de manière à gommer l'orientation de la lettre vers une seule Église, et lui permettre d'être lue plus facilement dans les Églises en d'autres lieux et d'autres temps [1140].

Justification/justice

L'idée clef de la pensée de Paul et de Rm est exprimée à travers plusieurs termes : le verbe *dikaioun* ; les substantifs *dikaiosynè, dikaiosis* ; et l'adjectif *dikaios.* Une énorme littérature lui a été consacrée, qui comporte des discussions remarquablement difficiles et subtiles. J'utiliserai les termes « justice » et « justification », mais même cette traduction a été débattue (la « justice » comportant une connotation punitive). Je décrirai ici brièvement et de façon élémentaire quelques-uns des problèmes essentiels afin d'aider les lecteurs à approfondir le sujet par eux-mêmes[1141].

Paul parle de la *dikaiosynè theou,* la « justice de Dieu », mais comment faut-il comprendre le génitif ? Dans le passé on l'a compris comme un génitif possessif, constituant une description passive d'un attribut de l'être de Dieu, une vertu divine, équivalant presque au « Dieu juste. » Or, la notion de Paul implique une activité ; pour rendre compte de cela, deux autres grandes interprétations ont cours aujourd'hui. L'expression peut être comprise comme un génitif possessif, décrivant un attribut actif de Dieu, telle la colère de Dieu ou la puissance de Dieu, qui renvoie à l'activité justifiante de Dieu, par exemple Rm 3, 25-26 parle de la patience de Dieu[1142] comme preuve de ce qu' » il voulait montrer sa justice au temps

présent, afin d'être juste et de justifier celui qui se réclame de la foi en Jésus ». Ou bien l'expression peut être comprise comme un génitif de source ou d'origine, décrivant l'état de rectitude communiquée aux êtres humains comme un don de Dieu, par exemple Ph 3, 9 : « N'ayant pas comme justice à moi celle qui vient de la Loi, mais celle par la foi au Christ, celle qui vient de *[ek]* Dieu et s'appuie sur la foi. » On peut, certes, se demander si Paul aurait fait une distinction aussi précise dans le contenu de ses génitifs, car on peut trouver les deux idées dans sa pensée. Ce qu'il faut retenir, c'est que l'on trouve un arrière-plan juridique à la racine du mot, comme si les êtres humains étaient conduits devant Dieu pour le jugement et que Dieu les acquitte, manifestant ainsi sa miséricorde divine. Dans ce jugement divin juste et miséricordieux apparaît aussi le sens d'un Dieu qui affirme son autorité et sa puissance, triomphe des forces qui dévoieraient les hommes, redresse les choses et sauve le monde. Si une telle notion de la justice de Dieu, souvent dans une terminologie différente, était une réalité pour l'Israël de l'AT, pour Paul il y a en Jésus une manifestation plus vaste, eschatologique, de la *dikaiosynè* de Dieu, qui s'étend à tous.

La « justification » est également utilisée par Paul pour décrire un effet réalisé en ceux qui croient à ce que Dieu a fait par le Christ. Puisque Dieu a acquitté les hommes lors du jugement, ils sont désormais justifiés. Cet acquittement s'est produit non parce qu'ils étaient innocents, mais parce que, bien que pécheurs, le vrai innocent, Jésus, a été fait péché lui-même pour les autres (2 Co 5, 21). Par un acte d'amour le Christ est mort pour les pécheurs (Rm 5, 8) : « Il fut livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (4, 25). Pour Paul cette justification ou justice a pris la place de la justice sous la Loi (Ph 3, 6). Bien que Paul n'ait pas inventé l'usage chrétien de ce vocabulaire de la justification, il l'a développé comme un motif essentiel dans plusieurs de ses lettres, et il a souligné que c'était une grâce ou un don reçu par la foi (Rm 3, 24-25). Que Paul ait compris cette théologie depuis l'époque de sa première révélation divine du Christ, ou qu'il l'ait comprise progressivement, c'est là un point discuté (p. 470-471 ci-dessus). La deuxième hypothèse expliquerait la raison pour laquelle la théologie et le vocabulaire de la justification apparaissent surtout en Ga, Ph et Rm. Un autre grand débat, fort savant, tourne autour du point suivant : pour Paul, Dieu déclare-t-il simplement les hommes justes par une sorte de sentence judiciaire (légale ou déclarative) ou change-t-il réellement les gens

et les rend-il justes (justification causale ou factitive). Mais puisque la déclaration justifiante de Dieu comporte un élément de pouvoir qui est aussi causal, une distinction aussi tranchée est-elle possible ? Les hommes peuvent-ils être *réconciliés* avec Dieu sans être transformés ?

Conception paulinienne de l'observance juive de la Loi

Nous devrons une fois de plus nous contenter d'observations préliminaires, car une énorme quantité d'études spécialisées ont traité de ce sujet fort difficile[1143]. Au lendemain de la Réforme, l'interprétation dominante était que le judaïsme du temps de Paul était légaliste, soulignant que les hommes n'étaient justifiés que s'ils accomplissaient les actes prescrits dans la Loi mosaïque. La condamnation par Paul d'un tel judaïsme fut utilisée pour réfuter un catholicisme romain légaliste, selon lequel les hommes pouvaient être sauvés par les bonnes œuvres qu'ils accomplissaient ou qu'ils faisaient accomplir en leur nom. Bien vite, les catholiques protestèrent, considérant que si la fonction des indulgences avait pu être déformée dans la pratique et la prédication populaires au xvi^{e} siècle, pour une théologie catholique sérieuse la justification était un libre don de Dieu que l'on ne pouvait acquérir par les bonnes œuvres. Les deux camps, toutefois, estimaient que, pour les juifs du temps de Paul, la justification pouvait être méritée par les bonnes œuvres ; aussi la contestation de la vérité de ce tableau s'imposa-t-elle plus lentement. La sensibilité moderne sur le sujet se développa de plusieurs côtés :

a) par une prise de conscience croissante que les problèmes de la Réforme étaient souvent introduits rétrospectivement dans l'interprétation de Paul ;

b) par une perception que Paul polémiquait souvent, non pas contre la pensée juive mais contre la pensée judéo-chrétienne, celle par exemple de ceux pour qui les « gentils » convertis au judaïsme ne pouvaient pas être justifiés par le Christ sans accepter la circoncision ;

c) par une exigence de précision plus grande sur ce que Paul dit réellement au sujet des œuvres et de la Loi ;

d) par une protestation des biblistes juifs et des experts chrétiens en judaïsme, pour lesquels les juifs n'avaient pas une simple théologie du salut mérité par les œuvres. Les deux derniers points méritent discussion.

En ce qui concerne (c), Rm illustre la complexité de l'attitude de Paul envers la Loi. Il exalte la Loi (3, 31), la juge spirituelle (7, 14) et accomplie (8, 4), et il insiste sur les commandements (13, 8-10 ; 1 Co 7, 19 ; également Ga 5, 14). Pourtant nul être humain ne sera justifié aux yeux de Dieu par les œuvres de la Loi (Rm 3, 20) ; la Loi produit la colère (4, 15) ; elle multiplie le péché (5, 20 ; Ga 3, 19). Certains exégètes distingueraient deux interprétations différentes de la Loi, ou deux parties différentes de la Loi, les commandements éthiques (contre l'idolâtrie et le comportement sexuel) qui s'imposent à tous, y compris les « gentils » convertis, mais pas les exigences cultuelles (circoncision, fêtes calendaires). E. P. Sanders, dans son *Paul* de 1991 (p. 91) est plus souple : Paul a rejeté des aspects de la Loi qui s'opposaient à sa propre mission, ceux qui séparaient le juif du « gentil » dans le peuple de Dieu convoqué en Christ. Cette appréciation reconnaît que la réaction de Paul à la Loi provenait de son expérience de la miséricorde de Dieu en Christ plutôt que d'une théorisation systématique.

Si nous passons à (d), quelle pertinence ont les remarques de Paul quant à ce que nous savons de l'attitude juive sur la justification/justice par les œuvres de la Loi ? Sanders *(Paul and Palestinian Judaism)* propose une explication plein de sympathie à l'égard de l'attitude juive qui mérite attention. Dieu a librement choisi Israël, qui s'est engagé à vivre comme le peuple de Dieu, et cette grâce ne pouvait être méritée. Mais l'observance de la Loi a suscité un mode de vie dans l'alliance, donné par Dieu, de sorte qu'on ne peut à proprement parler de justice des œuvres, mais de justice-sauvegardant-l'alliance (connue aussi des spécialistes anglophones sous la désignation sophistiquée de *covenantal nomism).* Sanders soutient que cette position peut être justifiée à partir d'écrits juifs, même si elle n'était pas universelle[1144].

D'autres objectent que si c'était là la conception habituellement tenue dans le judaïsme, Paul n'aurait pas vu de conflit aigu entre elle et sa propre conception selon laquelle Dieu a miséricordieusement étendu la justice par la foi au Christ. Mais dans un passage comme Ph 3, 6-7 il oppose clairement son état irréprochable, quant à la justice que peut donner la Loi, et ce qu'il a trouvé dans le Christ. Est-il suffisant d'avancer ceci avec Sanders : ce que Paul trouvait mauvais dans le judaïsme, c'est qu'il n'était pas le christianisme ?

Si les objections de Paul à la justice de la Loi étaient plus substantielles, serait-ce que Paul comprenait mal ou, dans son enthousiasme tout neuf pour le Christ, exagérait de façon polémique le rôle des œuvres dans son tableau de la conception juive de la justice ? Raisânen *(Paul),* par exemple, voit une certaine incohérence dans les opinions de Paul, et selon lui l'apôtre a déformé le tableau juif. Nos reconstructions de la pensée juive du I^er^ siècle, fondées sur la lecture de documents anciens, doivent-elles cependant être préférées au témoignage d'un observateur perspicace comme Paul, qui vécut la vie d'un juif observant de ce siècle-là ? Après tout, en examinant le I^er^ siècle et Paul, il faut nous demander si les subtilités de la relation de la Loi à la justice-sauvegardant-1'alliance étaient comprises au niveau populaire (de même, une théologie catholique subtile à propos des indulgences a- t-elle toujours été comprise au niveau populaire?) Certaines déclarations rabbi- niques anciennes identifient virtuellement l'alliance et la Loi (ou plus précisément, la Torah) ; et des traits comme la circoncision, les lois alimentaires et l'observance du sabbat étaient devenus des lignes de partage entre juifs et païens. Ainsi l'observance des œuvres de la Loi a pu être aisément un sujet de fierté et être comprise au niveau populaire comme ce qui rendait un juif « correct » vis-à-vis de Dieu (voir Dunn, *TRD* 305-6). Quand il se prononçait sur la pensée juive (distincte de celle de ses opposants judéo-chrétiens), Paul protestait peut-être contre cette *interprétation* légaliste de l'alliance de Dieu avec Israël, non parce qu'il la comprenait de travers, mais parce qu'il la considérait à bon droit comme l'opinion tenue par beaucoup de juifs.

Le péché originel et Rm 5,12-21[1145]

Paul déclare que le péché est entré dans le monde par un homme, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort s'est étendue à tous les êtres humains (5, 12). Il n'emploie jamais l'expression « péché originel », et il ne se réfère pas à une chute par rapport à une grâce préalable. Mais c'est dans sa réflexion sur ce verset qu'au IV^e^ siècle Augustin développa la théologie du péché originel *(peccatum originale),* en partie dans son débat avec Pélage. Augustin déclara que par son péché Adam avait été déchu de son statut surnaturel originel, et que par la propagation de l'espèce humaine, laquelle impliquait la concupiscence, la perte de la grâce avait été transmise à tout

être humain descendant d'Adam. Ce débat appartient au domaine de la théologie systématique, mais quelques observations sur la pensée de Paul peuvent apporter un certain éclairage :

1. Pour une bonne partie du récit de Gn 2, 4b-3, 24, Adam n'est pas un individu mâle, mais une figure représentative de l'humanité. Pour Paul, cependant, Adam est un personnage individuel, comme Jésus ; et l'apôtre compare donc le premier homme[1146] et l'homme de *Veschaton.*
2. L'interprétation paulinienne de Gn peut avoir été marquée en partie par des interprétations de son temps[1147], mais ce qui domine dans son portrait d'Adam, c'est sa théologie de Jésus. En d'autres termes, Paul n'a pas lu la Genèse, puis compris Jésus ; il a compris Jésus puis lu la Genèse à cette lumière. Cette approche rétrospective signifie que Paul n'a vraiment rien de neuf à nous apprendre sur les origines historiques de la race humaine.
3. La conception paulinienne de l'universalité du péché et de la mort découle de l'observation du monde tel qu'il est, et Paul utilise le récit de Gn dans ce but. En fait, l'auteur de Gn, même s'il a puisé dans des légendes plus anciennes, a écrit son récit de la même manière, en partant du monde tel qu'il le connaissait pour dépeindre ses origines.
4. Pour certains, l'idée d'un péché humain qui dépasse les actions mauvaises de chacun est étrange. Mais l'expérience humaine globale en contraint beaucoup d'autres à reconnaître dans le mystère du mal une dimension collective. Paul a cherché à exprimer cela en faisant appel aux représentations des origines humaines.
5. Le principal intérêt de Paul n'est pas le péché d'Adam, mais la grâce surabondante du Christ. Il affirme que l'acte de justice du Christ a conduit à la justification et à la vie pour tous - réalité beaucoup plus difficile à observer que le péché universel. En vérité, certains déduisent même de ce passage le salut universel !

Questions ouvertes

(1) En subdivisant la section doctrinale (1, 16-11, 36) de Rm en trois parties (1, 16-4, 25 ; 5, 1-8, 39 ; 9, 1-11, 36), je suis un schéma suggéré avec des variantes mineures par Achtemeier, Cranfield, Fitzmyer et d'autres.

Puskas *(Letters* 76-78) voit en Rm une rhétorique démonstrative (p. 456 ci-dessus), et y trouve quatre parties (1, 16.18-3, 20 [argument négatif] ; 3, 21-5, 21 [argument positif] ; 6, 1-8, 39 ; 9, 1-11, 36). Becker *(Paul, P apôtre des nations* 405ss) soutient que Rm 5 a une fonction charnière, concluant 1, 18-5, 21 et ouvrant 6, 1-8, 39. Comme les spécialistes sont convaincus que Rm a été soigneusement organisée, une conclusion sur sa structure équivaut parfois à une conclusion sur sa théologie. Voir *TRD* 245-96.

(2) Rm 9, 5 comporte deux clauses liées : « et de qui [des Israélites] le Christ est issu selon la chair *lequel est au-dessus de tout, Dieu béni éternellement!* Amen ». A qui les mots en italique se réfèrent-ils ?

a) Après le mot « chair », on peut mettre un point, de sorte que les mots suivants deviennent une phrase séparée où l'on bénit Dieu.

b) On peut mettre une virgule après chair, et un point après « éternellement ». Cette ponctuation signifierait que Paul appelle le Christ « Dieu béni éternellement ». La grammaire joue en faveur de cette solution, même si le verset devient alors le seul exemple dans les lettres authentiques de Paul où Jésus est appelé « Dieu », et le plus ancien exemple de cet usage dans le NT (voir *BINTC* 182-83).

(3) J'ai opté ci-dessus pour une interprétation plausible des termes théologiques de Paul, mais certains d'entre eux ont fait l'objet d'incessants débats. Par exemple, beaucoup tiennent pour acquis que dans Rm « Loi », de manière assez cohérente, signifie Loi mosaïque. Pourtant, en particulier dans certains passages du chapitre 7, on peut y voir la loi romaine, la loi en général, tous les préceptes de Dieu, ou la loi naturelle (voir Fitzmyer, *Romans* 131-35). Le « Je » du chapitre 7 peut représenter l'humanité non régénérée telle qu'elle est considérée par un judéo-chrétien, mais d'autres pensent qu'il se référé à Paul en personne, ou à un jeune juif du point de vue psychologique, ou au chrétien qui lutte après avoir été converti, ou même à Adam. Il faut consulter les commentaires sur les arguments pour et contre.

(4) Une sous-section a été consacrée au problème du péché originel en 5, 12-21, mais il y a eu débat sur le point de savoir comment Paul devait être compris indépendamment de ce problème. La majorité comprend la mort qui est venue par le péché comme une mort spirituelle, pas simplement la mort physique (même si cela dépasse l'histoire d'Adam). En 5, 12 une

combinaison de prépositions grecques a fait particulièrement difficulté : « Ainsi la mort a passé en tous les hommes, *eph ho* tous ont péché. » Est-ce une référence à Adam « en qui » ou « par qui » ou « à cause de qui » tous ont péché ? Ou, sans rapport avec Adam, Paul veut-il dire « dans la mesure où tous ont péché » ou « attendu que tous ont péché », ou « avec ce résultat que tous ont péché ». Pour une discussion détaillée, voir J. A. Fitzmyer, *NTS* 39 (1993), 321-39. Voir aussi la note de la B J.

(5) Dans l'AT l'Esprit est une façon de décrire l'action de Dieu quand il crée (Gn 1, 2 ; Ps 104, 30), quand il rend la vie (Ez 37, 5), quand il suscite des représentants de son dessein divin (Is 11, 2 ; J1 3, 1 [2, 28]) - action qui vient de l'extérieur mais travaille aussi à l'intérieur des êtres. Dans le dualisme des manuscrits de la mer Morte il y a un grand Esprit de Vérité - une sorte de force angélique gouvernant les êtres d'en haut, mais habitant aussi en eux et guidant leur vie. (Fitzmyer *[Romans* 517] fournit des exemples du rôle attribué à l'Esprit dans la vie de ceux qui appartiennent au groupe de Qumrân.) Certaines de ces idées apparaissent dans l'image paulinienne de l'Esprit, terme qu'il emploie dix-neuf fois au chapitre 8. D'autres exemples de cet usage fréquent chez Paul sont fournis par 1 Co 2 ; 12, 14 ; 2 Co 3 ; Ga 5. C'est un bon exercice que d'en faire un tableau complet et de le comparer aux autres conceptions de l'Esprit dans le NT. Fee *(God's Presence)* donne l'exposé le plus global de *tous* les passages pauliniens sur l'Esprit ; voir 472- 634 sur ceux de Rm.

(6) En Rm 8, 29-30, Paul dit que ceux que Dieu a discernés à l'avance, il les a « prédestinés » (de*proorizein,* « décider avant »), et que ceux qu'il a prédestinés il les a aussi appelés[1148]. Dans l'histoire de la théologie, ce passage a nourri d'importants débats sur la prédestination par Dieu de ceux qui seraient sauvés. Sans entrer dans ces discussions, il faut savoir que, en dépit de la formulation, le passage n'entend pas nécessairement couvrir les rapports de Dieu avec tous les humains de tous les temps. Tout d'abord, il est suscité par un problème spécifique, à savoir que la plupart des juifs confrontés à la révélation du Christ l'ont rejeté. Ensuite, le but de la prédestination est salvifique. Paul pense que l'objet ultime de l'endurcissement d'Israël est de faire entrer « la totalité des nations, et ainsi tout Israël sera sauvé » (11, 25-26). De la même manière, « Dieu a

enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde » (11, 32). On est très loin de la prédestination de certains à la damnation. Troisièmement, il est important de savoir comment les juifs envisageaient la causalité divine. Dans les manuscrits de Qumrân nous entendons que Dieu a établi l'ensemble de son dessein avant que les choses n'existent ; mais d'autres textes laissent clairement entendre que les hommes agissent librement. Une logique occidentale selon laquelle, si Dieu a décidé à l'avance, cela doit signifier que les êtres humains sont prédéterminés, n'est pas facile à attribuer à Paul.

(7) En 11, 25-26 Paul parle de la destinée d'Israël comme d'un mystère : un endurcissement jusqu'à ce que tous les « gentils » soient entrés ; et ainsi tout Israël sera sauvé. Cela veut-il dire que Paul ait bénéficié d'une révélation du destin futur d'Israël, ou exprime-t-il une espérance ? Il pense plus probablement à une révélation, car il parle d'un mystère dans l'esprit de Dieu. Mais on pourrait alors se demander si Dieu est engagé par l'interprétation paulinienne de la révélation. La plainte de Jérémie en 17, 15 ; 20, 7-18 implique que Dieu n'a pas soutenu l'inter prétation par Jérémie de la parole de Dieu qu'il avait authentiquement reçue. En outre, Paul s'exprime dans le langage d'une séquence apocalyptique, lequel comporte toujours un élément figuratif qu'il ne faut pas confondre avec une histoire linéaire.

(8) Il est remarquable que Rm, qui parle si éloquemment du péché et de la justification, soit relativement silencieuse sur le repentir. En Le 24, 47 nous lisons qu'au nom du Christ, le *repentir* en vue de la rémission des péchés serait proclamé. Beaucoup d'interprètes expliquent que, pour Paul, le pardon divin n'est pas une réponse au repentir humain mais qu'il est purement gratuit, car Dieu agit sans initiative humaine préalable. Le contraste entre Luc et Paul est-il si aigu ? Les auteurs du NT qui insistent sur le repentir proposent-ils une initiative purement humaine ; ou le repentir lui-même est-il une grâce de Dieu ? La proclamation de Luc pourrait impliquer une double grâce : soyez ouverts à l'élan du repentir donné par Dieu, et recevez le pardon donné par Dieu. Paul désapprouverait-il cette approche ?

Bibliographie

COMMENTAIRES

R. Baules, *L'Evangile puissance de Dieu. Commentaire de l'épître aux Romains,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 53, 1968.
S. Benetreau, *L'épître de Paul aux Romains,* Vaux-sur-Seine, Edifac, 1996.
F.-F. Bruce, *L'épître aux Romains,* Cergy-Pontoise, Sator, Commentaires, 1986.
F.-J. Leenhardt, *L'épître de saint Paul aux Romains,* Genève, Labor et Fides, CNT VI, 1957/1995.
J.-P Lemonon, *Les épîtres de Paul,* tome II, Romains. Galates, Paris, Bayard Éditions- Centurion, 1996.
A. Maillot, *L'épître aux Romains. Épître de l'œcuménisme et théologie de l'histoire,* Paris, Centurion, 1984.
Ch. Perrot, « L'épître aux Romains », *CEv* 65, 1988.
H. Ponsot, *Une introduction à la lettre aux Romains,* Paris, Éd. du Cerf, Initiations, 1988.
P. Rolland, À *l'écoute de la lettre aux Romains,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi, 1991.
A. Viard, *Saint Paul. Épître aux Romains,* Paris, Gabalda, « Sources bibliques », 1985.

Études

J.-N. Aletti, « L'acte de croire pour l'apôtre Paul », *RSR* 77, 1989, 233-250.
J.-N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste ?,* Paris, Seuil, 1991.
J.-N. Aletti, « Comment Paul voit la justice de Dieu en Romains. Enjeux d'une absence de définition », *Bib* 71, 1992, 359-375.
J.-N. Aletti, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 173, 1998.
J.-N. Aletti, « Paul et Israël d'après Rm 9-11 », dans *Lumière et Vie* 242, avril-juin 1999, 27-36.
R. -E. Brown et J.-P. Meier, *Antioche et Rome. Berceaux du christianisme,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 131, 1988.
J.-M. Cambier, « Le "moi" dans Rom 7 », dans L. de Lorenzi, *The Law ofthe Spirit in Rom 7 and 8,* Rome, 1976, 13-72.

D. Cerbelaud, *Écouter Israël. Une théologie en dialogue,* Paris, Éd. du Cerf, 1995.

E. Cuvillier, « Soumission aux autorités et liberté chrétienne. Exégèse de Romains 13,1-7 », *Hokhma* 50, 1992, 29-47.

P. Grelot, *Péché originel et rédemption, examinés à partir de l'épître aux Romains ; Essai théologique,* Paris, 1973.

E. Käsemann, « Points fondamentaux pour l'interprétation de Romains 13 », dans *Essais exégétiques,* Genève, Labor et Fides, MdB 3, 1972, 25-44.

S. Légasse, « Paul et César (Romains 13,1-7). Essai de synthèse », *RB* 101, 1994, 516-532.

D. Luciani, « Paul et la Loi », *NRTh* 115, 1993, 40-68.

S. Lyonnet, « L'histoire du salut selon le chapitre VII de l'épître aux Romains » dans *Études sur l'épître aux Romains,* Rome, 1989, 203-230.

S. Lyonnet, « Justification, jugement, rédemption, principalement dans l'épître aux Romains », dans *Études sur l'épître aux Romains,* Rome, 1989, 144-162.

S. Lyonnet, *Le message de l'épître aux Romains,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 28, 1971.

O. Mainville, « La justification par la foi et la loi dans les études pauliniennes contemporaines », dans M. Gourgues et L. Laberge (dir.), *« De bien des manières » La recherche biblique aux abords du xxi^e^ siècle,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 163, 1995, 365-390.

O. Mainville, *Le pari de la liberté dans la mouvance de l'Esprit,* Montréal, Paulines, 1996.

O. Mainville, « La doctrine au service de l'éthique : le cas de Rm 3,21-31 », dans J. Schlosser (éd.), *Paul de Tarse,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 165, 1996, 293-306.

O. Mainville, *Un plaidoyer en faveur de l'unité.* La lettre aux Romains, Médiaspaul, Montréal, 1999.

A. Myre, *Un souffle subversif. L'Esprit dans les lettres de Paul,* Montréal, Bellarmin, Recherche nouvelle série 12, 1987.

R. Penna, « L'évolution de l'attitude de Paul envers les juifs », dans A. Vanhoye (éd.), *L'apôtre Paul : personnalité, style et conception du ministère,* BEThL 73, 1986, 390-421.

Ch. Perrot, « La situation religieuse d'Israël selon Paul : Rm 9-11 », dans A. Marchadour (dir.), *Procès de Jésus, procès des juifs ?,* Paris, Éd. du

Cerf, LeDiv hors série, 1998, 133-151.
H. Ponsot, « “Et ainsi tout Israël sera sauvé” : Rm XI, 26a », *RB* 89, 1982, 406-417.
M. Quesnel, *Les chrétiens et la loi juive. Une lecture de l’épître aux Romains,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 116, 1998.
F. Refoule « ... “Et *ainsi tout Israël sera sauvé” Romains 11,25-32 »,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 117, 1984.
F. Refoule, « Unité de la lettre aux Romains et histoire du salut », *RSPT* 71, 1987, 219-242.
F. Refoule, « Cohérence ou incohérence de Paul en Rm 9-11 », *RB* 98, 1991, 51-79.
J. Schlosser, « L’espérance de la création (Rm 8,18-22) », dans R. Kuntzmann (dir.), *Ce Dieu qui vient,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 159, 195, 325-343.
E. -W. Stegemann, « Le sujet de l’épître aux Romains et Romains 9-11 », dans D. Marguerat (éd.), *Le déchirement : juifs et chrétiens au premier siècle,* Genève, Labor et Fides, MdB 32, 1996, 172-195.
F. Vouga, « L’épître aux Romains comme document ecclésiologique », *ETR* 61, 1986, 485-496.
G. Wagner, « La foi de Jésus-Christ », *ETR* 59, 1984,41-52.

Commentaires et études dans des collections

Achtemeier, P. J. (IBC, 1985) ; Barrett, C. K. (BNTC, 2d ed. 1991) ; Bartlett, D. L. (WB Comp, 1995) ; Best, E. (CCNEB, 1967) ; Black, M. (NCBC, 2d ed. 1989) ; Byme, B. (SP, 1996) ; Cranfield, C.E.B. (new ICC, 2 vols. ; 1975, 1979) ; Dunn, J.D.G. (WBC, 2 vols. ; 1988) ; Edwards, J. R. (NIBC, 1992) ; Fitzmyer, J. A. (AB, 1993) ; Harrisville, R. A. (AugC, 1980) ; Kertelge, K. (NTSR, 1972) ; Moo, D. J. (NICNT, 1996) ; Morgan, R. (NTG, 1995) ; Sanday, W., and A. C. Headlam (ICC, 5th ed. 1902).

Bibliographies

Sweet, J. P. M., *Theology* 67 (1964), 382-87 ; Mills, W. E., BBR (1996) ; Wagner, G., EBNT (1996).

Barth, K., *The Epistle to the Romans* (Oxford Univ., 1933, from the 6th German ed.).

-, *A Shorter Commentary on Romans* (Richmond : Knox, 1959).
-, *ChristandAdam* (New York : Collier, 1962).
BMAR 92-127.
Brown, R. E., « Further Reflections on the Origins of the Church of Rome » in *The Conversation Continues,* eds. R. T. Fortna and B. R. Gaventa (J. L. Martyn Festschrift ; Nashville : Abingdon, 1990), 98-115.
Byme, B., *Reckoning with Romans* (Wilmington : Glazier, 1986).
Cranfield, C. E. B., *Romans : A Shorter Commentary* (Grand Rapids : Eerdmans, 1985).
Dodd, C. H., *The Epistle ofPaul to the Romans* (New York : Harper & Row, 1932).
Donfried, K. P., ed., TRD (un recueil d'articles très importants).
Elliott, N., *The Rhetoric of Romans* (JSNTSup 45 ; Sheffield : JSOT, 1990).
Fitzmyer, J. A., *Spiritual Exercises Based on Paul's Epistle to the Romans* (New York : Paulist, 1995).
Gamble, H. Y, *The Textual History of the Letter to the Romans* (Grand Rapids : Eerdmans, 1977). Guerra, A. J., *Romans and the Apologetic Tradition* (SNTSMS 81 ; Cambridge Univ., 1995). Heil, J. P., *Paul's Letter to the Romans : A Reader-Response Commentary* (New York : Paulist, 1987).
Hendriksen, W, *Exposition of Paul's Epistle to the Romans* (2 vols. ; Grand Rapids : Baker, 1980-81).
Hultgren, A. J., *Paul's Gospel and Mission, The Outlook from His Letter to the Romans* (Philadelphia : Fortress, 1985).
Jervis, L. A., *The Purpose of Romans : A Comparative Letter Structure Investigation* (JSNTSup 55 ; Sheffield : Academie, 1991).
Käsemann, E., *Commentary on Romans* (Grand Rapids : Eerdmans, 1980).
Kaylor, R. D., *Paul's Covenant Community : Jew and Gentile in Romans* (Atlanta : Knox, 1988).
Leenhardt, F. J., *The Epistle to the Romans* (London : Lutterworth, 1961).
Minear, P. S., *The Obedience ofFaith* (SBT NS 19 ; London : SCM, 1971).
Moxnes, H., *Theology in Conflict : Studies of Paul's Understanding ofGod in Romans* (NovT- Sup 53 ; Leiden : Brill, 1980).
Nygren, A., *Commentary on Romans* (Philadelphia : Muhlenberg, 1949).
Robinson, J. A. T., *Wrestling with Romans* (Philadelphia : Westminster, 1979).

Schlatter, A., *Romans : The Righteousness ofGod* (Peabody, MA : Hendrickson, 1995 ; German orig. 1935).
Stendahl, K., *Final Account : Paul's Letter to the Romans* (Minneapolis : A/F, 1995).
Stott, J. R. W., *Romans. God's Good News for the World* (Downers Grove, IL : InterVarsity, 1994).
Stowers, S. K., *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans* (Chico, CA : Scholars, 1981).
-, *A Rereading of Romans* (New Haven : Yale Univ., 1994). Lecture sur arrière-fond de culture païenne.
Stuhlmacher, P., *Paul's Letter to the Romans* (Louisville : W/K, 1994 ; German orig. 1989).
Vorster, J. N., « The Context of the Letter to the Romans : a Critique on the Present State of Research », *Neotestamentica* 28 (1994), 127-45.
Wedderbum, A. J. M., *The Reasons for Romans* (Edinburgh : Clark, 1991).
-, « "Like an Ever-rolling Stream" : Some Recent Commentaries on Romans », S JT 44 (1991), 367-80.
Ziesler, J. A., *Paul's Letter to the Romans* (Philadelphia : Trinity, 1989).

Chapitre 25 : LA PSEUDONYMIE ET LES ÉCRITS DEUTÉROPAULINIENS

Avant de s'engager sur le terrain problématique des lettres deutéropauliniennes, c'est-à-dire de celles qui portent le nom de Paul, mais qui n'ont peut-être pas été écrites par lui, examinons le concept difficile de pseudépigraphie (littéralement, mais cela est souvent trompeur, « faux écrit ») ou de « pseudonymie » (« faux nom »)[1149] - terminologie employée dans les débats bibliques avec une nuance particulière.

La composition pseudonyme en général

Il vaudrait peut-être mieux parler ici d'« écrivain » plutôt que d' » auteur. » Pour nous, habituellement, le mot « auteur » ne signifie pas seulement le responsable des idées contenues dans un ouvrage, mais celui qui en a réellement rédigé la formulation. Les anciens n'étaient pas toujours aussi précis, et par « auteur » on entendait aussi bien l'autorité sur laquelle l'œuvre s'appuie. Nous n'ignorons pas totalement cette distinction, car nous connaissons le phénomène des « nègres », particulièrement dans le cas de vedettes qui, souhaitant écrire leur autobiographie, ont besoin de l'aide d'un écrivain confirmé pour mettre leur histoire en forme d'une manière correcte ou attrayante. Mais, de plus en plus fréquemment, le « nègre » doit être lui aussi reconnu, par une mention comme « Autobiographie de A. Dupont avec la coopération (ou l'assistance) de B. Martin ». Ce phénomène s'apparente à l'emploi de scribes dans l'Antiquité (p. 445 ci-dessus), et on peut le rencontrer dans une authentique lettre paulinienne, lorsque Paul, qui a dicté les idées, en a confié la mise en forme à un homme comme Silvanus. S'agissant des ouvrages du NT *ce n 'est pas* ce que les biblistes entendent par pseudépigraphie.

Les lecteurs modernes rencontrent eux aussi des textes écrits sous un « nom de plume », méthode adoptée pour diverses raisons. Au xix^{e} siècle, Mary Ann Evans écrivait sous le nom de George Eliot parce qu'il était alors difficile de faire accepter un ouvrage sérieux écrit par une femme. Au xx^{e} siècle, nombre d'auteurs de « polars » ont écrit sous plusieurs noms, parfois

avec un « nom » différent pour chaque personnage de détective : par exemple, John Dickson Carr et Carter Dickson sont deux noms pour un même auteur ; Ruth Rendell et Barbara Vine sont ceux d'une même femme auteur (les Québécois diraient d'une « auteure »). Écrire sous un « pseudo » est contestable quand l'intention est de tromper (par exemple de composer une nouvelle histoire de Sherlock Holmes et de la vendre comme un texte récemment découvert, un inédit original de Sir Arthur Conan Doyle), mais non quand on continue ouvertement d'écrire dans le style de l'auteur original aujourd'hui défunt (par exemple les scénarios de films où l'on voit Sherlock Holmes à l'œuvre pendant la Seconde Guerre mondiale).

Dans les premiers temps de la recherche néo-testamentaire, certains qui considéraient comme réellement pseudonyme telle ou telle lettre attribuée à Paul, insinuaient que l'intention avait pu être frauduleuse, mais cette appréciation a largement disparu du débat[1150]. La plupart du temps, on suggère qu'un membre de 1' » école » paulinienne a pris sur lui d'écrire une lettre sous le nom de Paul parce qu'il voulait qu'elle soit reçue avec l'autorité de ce que Paul lui-même, confronté au même problème, aurait pu dire. Une situation de ce genre n'a de sens que si l'on suppose que Paul est mort et que son disciple se considère comme un interprète autorisé de l'apôtre, dont il endosse la pensée. Attribuer la lettre à Paul dans de telles circonstances, ce n'est pas user d'un faux nom, ni prétendre faussement que Paul a écrit la lettre. C'est traiter Paul comme l'auteur, au sens de l'autorité derrière laquelle s'abrite une lettre entendue comme une extension de sa pensée : on s'enveloppe du manteau de l'apôtre pour continuer son œuvre. Cette attribution pouvait véritablement servir à prolonger la présence de l'apôtre, car les lettres étaient considérées comme un substitut de la conversation personnelle face à face (J. D. Quinn, *ABD* 6, 564). *Mutatis mutandis,* on pourrait en dire autant des autres cas de pseudépigraphie dans le NT : ceux qui se considéraient de l'école de Jacques (de Jérusalem), ou de Pierre, ont pu écrire des lettres sous le nom de ceux-ci, sous le manteau de leur autorité[1151].

L'attestation de ce type de pseudépigraphie se trouve dans l'AT[1152]. Des livres législatifs rédigés sept cents ou huit cents ans après l'époque de Moïse le furent sous son nom parce qu'il était le grand législateur. Les psaumes (même ceux dotés de titres qui les attribuent à d'autres) furent

rassemblés en un « psautier de David », parce que David était célèbre comme compositeur de psaumes ou de chants. Un livre comme la Sagesse, rédigé en grec vers 100 av. J. C., fut attribué à Salomon, qui avait vécu huit cents ans plus tôt, parce qu'il était le sage par excellence. Les prophètes de l'école d'Isaïe continuèrent d'écrire deux cents ans après la mort du prophète et leurs textes furent intégrés dans le livre d'Isaïe. Des apocalypses, canoniques et non canoniques, tendirent à invoquer le nom de personnages célèbres du passé (Daniel, Baruch, Enoch, Esdras) comme les protagonistes des visions qu'elles contaient, longtemps après la mort de ces hommes[1153]. Dans les siècles immédiatement avant et après le temps de Jésus, la pseudépigraphie semble avoir été particulièrement fréquente jusque dans des ouvrages juifs de nature non apocalyptique : *Prière de Nabonide, Odes de Salomon, Psaumes de Salomon.*

Problèmes de la pseudonymie

Cela dit, quand nous posons en principe le caractère pseudonyme de certains ouvrages du NT (comme je le ferai), des difficultés demeurent, qu'il ne faut pas négliger ; le lecteur devra les garder présentes à l'esprit dans les prochains chapitres. J'ai cité des exemples de pseudépigraphie dans l'AT, où des siècles séparaient la personne et les écrits qui lui étaient attribués ; ces exemples ne sont donc pas vraiment similaires à des ouvrages rédigés quelques années après Paul. Nous parlons de disciples de Paul, ou de disciples de l'école de pensée paulinienne, comme d'écrivains pseudonymes, mais nous ignorons leur identité précise. (Silvain, Timothée, Tite, et même Luc ont été proposés pour divers ouvrages.) À quel point devait-on être proche du Paul historique pour écrire en son nom ? S'agissait-il simplement de connaître les écrits de Paul, et d'utiliser une lettre plus ancienne comme base d'une nouvelle composition ? (On a émis cette suggestion pour expliquer la rédaction de 2 Th en dépendance de 1 Th, et de Ep en dépendance de Col.) Certains biblistes datent les Pastorales de 125 ou plus tard, Paul étant mort depuis plus d'un demi- siècle. Pendant combien de temps après la mort du maître pouvait-on encore revendiquer son autorité pour écrire sous son nom, surtout quand d'autres écrivains chrétiens de la génération postapostolique écrivaient sous leur propre nom ? En quoi les ouvrages canoniques pseudonymes sont-ils différents des

apocryphes, rédigés sous le nom de personnages du NT, mais rejetés par l'Église comme non canoniques[1154] ?

Le public (l'Église) visé doit-il être tenu pour historique ? Par exemple, si 2 Th est pseudonyme, fut-elle adressée à l'Église de Thessalonique comme l'avait été 1 Th, ou l'écrivain copia-t-il simplement cette adresse parce qu'il utilisait 1 Th comme modèle pour sa réflexion ? Au I^er^ siècle, comment un public plus vaste aurait-il reçu une lettre apparemment adressée à l'Église de Thessalonique ? Le groupe qui reçut le premier une lettre pseudonyme savait-il qu'elle avait été réellement écrite par un autre sous le nom de Paul ? L'autorité de la lettre en était-elle diminuée dès lors que cela était su ? L'écrivain pensait-il que cela changerait quelque chose ? (2 P donne à l'identité de l'auteur apostolique une importance clef, par exemple 1, 16). L'Église aurait-elle ensuite accepté ces lettres dans le canon si elle avait su qu'elles étaient pseudonymes [1155] ? Le pourcentage des spécialistes aux yeux de qui l'écrivain n'est pas ce qu'il prétend varie pour chaque ouvrage, et il reste donc à se poser cette question - et à y répondre - : si l'on décide que tel ouvrage relève de la pseudépigraphie, quelle différence cela fait-il quant au sens ?

Quels sont les critères pour déterminer l'authenticité et la pseudépigraphie ? Ils comprennent les données internes, la forme, le style, le vocabulaire, et la pensée, la théologie[1156]. Nous avons déjà vu aux p. 455, 544, 598, quelques problèmes à propos de ces critères ; mais comme les biblistes sont divisés par moitié sur l'attribution à Paul de 2 Th, nous pouvons les tester de façon pratique dans le prochain chapitre.

Bibliographie

J.-D. Kaestli, « Mémoire et pseudépigraphie dans le christianisme de l'âge postapostolique », *Revue de théologie et de philosophie,* 125, 1993, 41-63.

Aland, K., « The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries », JTS NS 12 (1961), 39-49.

Beker, J. C., *Heirs ofPaul* (Minneapolis : A/F, 1991).

Collins, R. F., *Letters That Paul Did Not Write* (GNS 28 ; Wilmington : Glazier, 1988). Abréviation CLPDNW.

Ellis, E. E., « Pseudonymity and Canonicity of New Testament Documents », in *Worship, Theology and Ministry in the Early Church,* eds. M. J. Wilkins and T Paige (R. R Martin Festschrift ; JSNTSup 87 ; Sheffield : Academie, 1992), 212-24.

Goodspeed, E. J., « Pseudonymity and Pseudepigraphy in Early Christian Literature », *New Chapters in New Testament Study* (New York : Macmillan, 1937), 169-88.

Guthrie, D., « The Development of the Idea of Canonical Pseudepigrapha in New Testament Criticism », Vox *Evangelica I* (1962), 43-59.

Lea,T. D., « The Early Christian View of Pseudépigraphie Writings », JETS 27 (1984),65-75.

Meade, D. O., *Pseudonymity and Canon* (WUNT 39 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1986). Metzger, B. M., « Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha », JBL 91 (1972), 3-24.

Patzia, A. G., « The Deutero-Pauline Hypothesis : An Attempt at Clarification », EQ 52 (1980), 27-42.

Chapitre 26 : DEUXIÈME LETTRE AUX THESSALONICIENS

Résumé des informations essentielles

Date : Si elle est de Paul, probablement vers 51/52, peu après 1 Th. Si elle est pseudonyme, probablement vers la fin du Ier siècle, dans une période d'intense ferveur apocalyptique.

Lieu : Si elle est de Paul, probablement de Corinthe, comme 1 Th. Si elle est pseudonyme, il est impossible de le savoir.

Destinataires : Si elle est de Paul, à Thessalonique. Si elle est pseudonyme, peut-être à la même destination ; mais l'adresse aux Thessaloniciens peut avoir été simplement empruntée à 1 Th.

Authenticité : Les biblistes sont divisés presqu'à 50/50, mais l'opinion selon laquelle Paul n'en est pas l'auteur semble gagner du terrain même chez les modérés.

Unité : Mise en doute par très peu d'auteurs (voir Best, Commentary 17-19, 30-35)

Intégrité : Aucune suggestion importante d'éventuels ajouts.

Division formelle :

A. Formule d'ouverture : 1,1-2
B. Action de grâces : 1,3-10, plus prière (1,11-12)
C. Corps : 2, 1-17 : indicatif paulinien (instructions)
3,1-16 : impératif paulinien (parénèse et exhortations)
D. Formule de conclusion : 3, 17-18.

Division en fonction du contenu :

1,1-2 : Salutation
1,3-12 : Action de grâces pour la foi et l'amour des Thessaloniciens, qui les sauveront à la parousie alors que leurs persécuteurs seront punis ; prière en leur faveur

2, 1 -12 : Enseignement sur les signes qui précèdent la parousie
2, 13-17 : Action de grâces et instructions sur le choix que Dieu a fait d'eux pour le salut
3, 1-5 : Paul les invite à prier pour lui et il prie pour eux
3, 6-15 : Recommandations éthiques et exhortations (contre la paresse et la désobéissance)
3, 16-18 Bénédiction de conclusion, salutation.

On a énormément débattu autour de la question de savoir si 2 Th avait été écrite par Paul ou par un disciple paulinien. Après l'*Analyse générale,* des sous-sections seront consacrées à : *Paul a-t-il écrit 2 Th ? ;* l'*Objet de 2 Th ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Analyse générale du message

Tout comme en 1 Th, la *formule d'ouverture (1, 1-2)* énumère « Paul, Silvain et Timothée », même si Paul est celui qui parle. La seule référence possible a une lettre antérieure est en 2, 15, où l'on dit aux Thessaloniciens : « Gardez fermement les traditions que vous avez apprises de nous, de vive voix ou *par lettre. » L'action de grâces (1, 3-10)* loue la foi et l'amour des Thessaloniciens, ainsi que leur fermeté dans les souffrances qu'ils endurent. Quand Jésus descendra des cieux, il tirera vengeance de leurs persécuteurs et infligera à ceux-ci le châtiment éternel, alors qu'eux connaîtront le repos et la gloire. Suit une *prière (1, 11-12)* de transition demandant que Dieu les rende dignes de leur vocation.

Quand il ouvre la *section indicative du corps (2, 1-17),* Paul demande aux Thessaloniciens de ne pas se laisser séduire par « des manifestations de l'Esprit, des paroles[1157] » ou des lettres données comme venant de lui à propos de la proximité immédiate du « Jour du Seigneur » (2, 1-2). Ils doivent au contraire se détendre, car les signes apocalyptiques qui précéderont l'avènement de ce Jour ne se sont pas encore manifestés, à savoir l'apostasie, l'apparition de l'impie ou Être déchu qui est contre Dieu, et l'activité de Satan avec ses prétendus signes et prodiges (2, 3-12)[1158]. Mais le mystère de l'impiété est déjà à l'œuvre, et quelque chose/ quelqu'un

retient l'impie « de manière à ce qu'il ne se révèle qu'à son moment » (2, 6-7).

Paul remercie ensuite Dieu d'avoir choisi dès le commencement les croyants de Thessalonique. Ils doivent tenir bon, garder fermement les traditions qu'ils ont reçues « de nous », et Paul demande à Dieu de les affermir (2, 13-17).

En 3, 1-2, qui sert de transition avec la *section impérative du corps (3, 1-16),* Paul demande en échange une prière « pour nous... que nous soyons délivrés » des méchants[1159]. Le Seigneur affermira les Thessaloniciens et les protégera du Mauvais, et Paul a confiance : ils feront « ce que nous vous prescrivons » (3, 3-5). Puis il énonce un commandement spécifique (3, 6-13) lié à l'attente exacerbée du Jour du Seigneur. Certains ont cessé de travailler (probablement parce qu'ils pensaient qu'il ne restait que très peu de temps, et que le travail semblait inutile). Ils n'imitent pas Paul, qui durant son séjour parmi eux, afin de donner l'exemple, a travaillé jour et nuit. Aussi, « si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus[1160] » (3, 10). Pour bien marquer la gravité de ce commandement, une autre directive est donnée : « Si quelqu'un n'obéit pas aux indications de cette lettre, notez-le, et, pour sa confusion, cessez de frayer avec lui » (3, 14). Pourtant, et nous avons ici une touche de douceur pastorale, « ne le traitez pas en ennemi, mais reprenez-le comme un frère » (3, 15). De même que la première partie du corps s'achevait sur une prière pour les Thessaloniciens en 2, 16-17, ici, en 3, 16, la deuxième partie s'achève par une prière, cette fois-ci pour la paix.

Dans *formule de conclusion (3, 17-18)* Paul passe du « nous » au « Je » en rédigeant une salutation de sa propre main.

Paul a-t-il écrit 2 Th ?

Dès la fin du xvm^{e} siècle on mettait en doute l'opinion traditionnelle selon laquelle Paul avait écrit cette lettre. Au xx^{e} siècle, dans la communauté scientifique allemande, de W. Wrede en 1904 à W. Trilling en 1972, les arguments présentés contre la rédaction par Paul amenèrent cette opinion minoritaire à être de plus en plus acceptée. Les biblistes anglophones (par exemple Aus, Best, Bruce, Jewett, L. T. Johnson, Marshall et Morris) défendaient généralement la rédaction par Paul, mais plus récemment

Bailey, Collins, Giblin, Holland et Hugues ont rejoint le nombre croissant des partisans de la pseudépigraphie.

Apprécier ces arguments n'est pas facile. 2 Th fait à peine plus de la moitié de la longueur de 1 Th ; et on a estimé que les ressemblances entre 1 et 2 Th affectaient environ un tiers de 2 Th. La *similarité de la forme* entre les deux lettres est frappante - en réalité plus grande qu'entre deux quelconques des lettres authentiques : mêmes formules d'ouverture[1161] ; une double action de grâces (ce qui dans une lettre paulinienne est particulier) en 1 Th 1, 2 ; 2, 13 et 2 Th 1, 3 ; 2, 13 [1162] ; une bénédiction en 1 Th 3, 11-13 et en 2 Th 2, 16-17, demandant à Dieu le Père et au Seigneur Jésus Christ d'affermir les cœurs des Thessaloniciens ; un dernier verset semblable.

(Au-delà de la forme, 2 Th 3, 8 répète presque mot pour mot 1 Th 2,9 sur le travail de Paul nuit et jour.) Pourquoi Paul se copierait-il ainsi lui-même de cette façon mécanique ? N'est-ce pas plutôt la marque d'un autre écrivain qui se couvre en 2 Th du manteau du Paul qui rédigea 1 Th ?

Des *arguments de style et de vocabulaire*[1163] sont invoqués. Il existe de remarquables similitudes de vocabulaire entre les deux lettres, ainsi que de notables spécificités propres à 2 Th. En 2 Th 1, 3-12, les phrases sont plus longues et plus complexes qu'en 1 Th, et à cet égard 2 Th est plus proche des statistiques de Ep et de Col, alors que 1 Th est proche de celles des lettres pauliniennes incontestées. La tonalité de 2 Th est plus formelle que celle de 1 Th. Les références à la vie de Paul en 2 Th sont moins personnelles, ce qui pourrait s'expliquer si 2 Th avait été écrite très peu de temps après 1 Th : Paul n'avait pas à redire ce qu'il avait fait lors de sa première venue à Thessalonique. En outre, l'indication « Ce salut est de ma main, à moi Paul. C'est le signe qui distingue toutes mes lettres. Voici quelle est mon écriture » (2 Th 3, 17) est très personnelle. La première clause de cette phrase favorise certainement l'authenticité. (Si 2 Th est pseudonyme et si la notion de contrefaçon doit être évitée, l'écrivain insiste symboliquement sur l'authenticité du message, pas sur la graphie.) En revanche, la deuxième clause peut favoriser la pseudépigraphie, car « toutes mes lettres » se comprend mieux s'il existait déjà une tradition selon laquelle Paul avait écrit beaucoup de lettres, et pas seulement 1 Th (seule lettre connue pour avoir précédé 2 Th si celle-ci a été écrite tôt par Paul).

Des indices internes quant à l'époque de la composition entrent dans le débat, puisque Paul est mort au milieu des années 60. On avance que l'allusion au temple de Dieu en 2 Th 2,4 prouve que le Temple de Jérusalem était encore debout, et que la lettre a donc été écrite avant 70, non loin de la date de 1 Th. Mais le temple divin peut être interprété symboliquement (voir Ap 21, 22). L'hypothèse de lettres de Paul contrefaites (2 Th 2, 2 ; 3, 17) milite pour une période plus tardive, non seulement parce qu'il est improbable que Paul ait été, au début de sa carrière missionnaire, une autorité que l'on copie[1164], mais aussi parce que nous n'avons aucun cas d'ouvrage juif pseudonyme attribué à un homme de son vivant. Si « l'impie » de 2 Th 2, 3 symbolise *Nero redivivus* (personnifiant la croyance que Néron reviendrait des morts), rappelons que cet empereur se suicida en 68 ; dans ce cas 2 Th devrait avoir été écrite après cette date et non du vivant de Paul.

La proximité de 2 Th avec les œuvres postpauliniennes est invoquée comme un argument en faveur de la pseudépigraphie. Par exemple, l'atmosphère marquée par la présence de faux maîtres trompeurs (2, 2-3.10-11) et le besoin de garder les traditions apprises (2, 15) ressemble à celle des Pastorales (1 Tm 1, 6-7 ; 4, 1-2 ; Tt 1, 9). La similitude entre l'apocalyptique de 2 Th et celle de Ap suggère une date proche de la fin du I^{er} siècle.

L'objet de 2 Th est cité comme un argument majeur par les deux camps, mais cette question mérite un traitement à part, dans sa propre sous-section.

Objet de 2 Th

Si Paul a écrit cette lettre, on peut avancer que, tout en clarifiant le statut de ceux qui étaient morts et qui auraient part à la parousie, 1 Th avait trop concentré l'attention sur cet événement, et intensifié l'attente de sa venue immédiate. Cette attente pouvait avoir été avivée par une persécution et une affliction croissantes (1,4). Certains prétendaient même que Paul avait dit que le Jour du Seigneur était déjà là (2 Th 2, 2), et ils avaient arrêté tout travail (3, 10-11). Paul écrit donc une deuxième lettre pour rassurer les Thessaloniciens : avant le Jour du Seigneur, il y aura des signes apocalyptiques. Si nous admettons que Paul a écrit cela quelques mois après son séjour relativement bref à Thessalonique au début des années 50, nous

restons songeurs devant la description des signes. Quelle est la personne ou la chose qui retient le mystère d'impiété déjà à l'œuvre ? De plus, l'insistance sur les signes perceptibles qui doivent arriver avant le Jour du Seigneur (2 Th 2, 3-5) est- elle conciliable avec 1 Th 5, 2 : « Le Jour du Seigneur arrive comme un voleur en pleine nuit », dans le cadre d'une pensée cohérente de Paul, exprimée à quelques semaines de distance [1165] ?

L'authenticité paulinienne n'exigerait pas pour 2 Th une date très ancienne, encore que ce calcul soit le plus courant. Par exemple, après avoir écrit 1 Th Paul visita très probablement Thessalonique à plusieurs reprises lors de ses voyages en Macédoine (voir 1 Co 16, 5 à la fin de son séjour à Éphèse vers l'été 57 ; 2 Co 7, 5 et Ac 20, 1-6 avant sa dernière visite à Jérusalem vers 58). Ces nouvelles rencontres pourraient expliquer les problèmes abordés dans 2 Th, si la lettre a été écrite après.

Si Paul n'a pas écrit 2 Th, l'interprétation devient à certain égard plus complexe. Elle ne peut pas avoir été écrite très tard, car elle était déjà connue de Marcion et de Polycarpe avant le milieu du II^e^ siècle. Pour certains, cette lettre aborderait une situation différente (dangers des gnostiques [1166]), sans lien évident avec l'Église de Thessalonique décrite dans la lettre antérieure. D'autres, plus convaincants, y voient une continuité avec des thèmes de 1 Th. Donfried (« Cuits » 352-53) pense qu'elle peut avoir été écrite peu après 1 Th soit par Timothée soit par Silvain (coauteurs des deux lettres) sous le nom de Paul, pendant que celui-ci était en voyage.

La majorité des biblistes qui optent pour la pseudépigraphie la considèrent comme une lettre adressée à l'Église de Thessalonique vers la fin du I^er^ siècle, à une heure où les dangers visés trouvent un contexte plus vraisemblable [1167] que dans les années 50. (Il y aurait ainsi continuité quant à l'Église destinataire, avec un intervalle de plusieurs décennies.) Dans les années 90, au moins en certaines zones, les chrétiens devaient affronter en effet de sévères épreuves (2 Th 1, 4.6)[1168] ; ils en conclurent peu à peu que le Mal était à l'œuvre contre ceux qui croyaient au Christ. Ils se tournèrent vers l'apocalyptique juive, écrite dans des circonstances comparables, et réutilisèrent ses symboles, par exemple la représentation par Daniel des empires hostiles sous la forme de bêtes sauvages. Dans l'Apocalypse l'empire romain et le culte de l'empereur représentaient symboliquement un

mal d'origine satanique. L'empereur Domitien (voir p. 861-865 ci-dessous), dont la méfiance à l'égard des déviations religieuses pourrait avoir provoqué en certains endroits le harcèlement des chrétiens, et qui se disait lui-même Seigneur et Dieu, semble avoir tout particulièrement personnifié le crime. Il est possible de lire 2 Th à cette lumière : elle mentionne en effet la persécution et la tromperie du mal, et associe l'activité de Satan à la venue de l'impie qui s'élève au-dessus de toute divinité et cherche à se faire adorer en s'asseyant dans le temple de Dieu (2, 3.4.9). Selon cette thèse, un écrivain, qui connaissait 1 Th 5, 1-2 où Paul se montre prudent quant « aux temps et aux moments », et où il annonce que le Jour du Seigneur vient comme un voleur dans la nuit, aurait décidé d'écrire une lettre sur ce modèle. Paul, qui était mort depuis un quart de siècle, parlerait à nouveau au cœur de ces attentes apocalyptiques surchauffées, apportant un message plein d'autorité auquel il faudrait se tenir (2 Th 2, 15 ; 3, 4.6). Il avertirait ses lecteurs de ne pas se laisser tromper par l'enthousiasme des faux maîtres (2, 3)[1169] et leur rappellerait les signes classiques associés à la parousie, qui ne se sont pas encore manifestés[1170]. Certes, le mystère d'impiété est à l'œuvre. Mais quelque chose ou quelqu'un retient l'impie ; et quand ce personnage viendra, le Seigneur l'anéantira (2, 7-8).

Considérant les arguments pour ou contre la rédaction de 2 Th par Paul, je ne puis personnellement décider avec certitude, même si nombre de partisans de l'écrit postpaulinien sont très sûrs de leur position. Bien que le courant de l'érudition se soit inversé à l'encontre de la rédaction par Paul lui-même[1171], les études bibliques ne gagnent rien à des certitudes sur l'incertain. En outre, laisser les deux hypothèses ouvertes convie le lecteur à envisager de façon plus perspicace les problèmes en cause.

Questions ouvertes

(1) Il est stimulant de dresser la liste des différences de doctrine et d'accent entre 1 et 2 Th et de tenter de les expliquer. Au-delà des différences évidentes dans leur vision eschatologique, certaines divergences sont plus subtiles. Par exemple en 1 Th le ton est à la supplication et à l'exhortation, alors que 2 Th fait davantage appel à l'autorité et à la tradition *(paradosis* : un mot absent de la lettre antérieure). En 1 Th (1, 5 ; 2, 1-9 ; 3, 4) Paul se donne en exemple ; le Paul de 2 Th (2, 15 ; 3, 6,

14) parle davantage comme une autorité apostolique. Ces traits offrent-ils un argument pour dater 2 Th d'une période postpaulinienne, quand il était révéré comme un fondateur d'Églises (Ep 2, 20) ?

(2) Quelle est la christologie de 2 Th et comment peut-on la comparer à celle de 1 Th ? Par exemple, noter l'usage de « Dieu » en 1 Th 1, 4 ; 5, 23.24 et l'usage de « le Seigneur [Jésus] » dans des phrases presque identiques en 2 Th 2, 13 ; 3, 16 ; 3, 3. Si 2 Th fut écrite dans une période tardive, l'exaltation de Jésus est-elle alors en progrès[1172] ? Noter, cependant, que la seigneurie de Jésus semble d'abord reliée à la parousie, et non à la résurrection. Est-ce là une réapparition d'une christologie plus ancienne (voir *BINTC* 110-12) ?

(3) L'identité de l'impie, l'Etre perdu, l'Adversaire, agent de Satan, qui s'assied dans le sanctuaire de Dieu et se proclame Dieu (dont la venue est associée à l'apostasie ; 2, 3-5.9-10) fait l'objet d'un grand débat, tout comme l'identité de la chose ou de la personne qui le retient encore *(to katechon : ho katechôn,* du verbe « retenir, maîtriser »). Nous ne pouvons qu'effleurer le sujet ; le lecteur doit consulter les commentaires pour y trouver les arguments pour ou contre les identifications suggérées. Selon la date assignée à 2 Th, « l'impie » a souvent été identifié à un empereur romain qui se prétendait divin (Caligula, Néron, Domitien)[1173], et « celui qui retient », à la loi romaine ou à un élément, homme ou chose, qui avait empêché la mise en œuvre du culte de l'empereur. On a suggéré aussi que « celui qui retient » serait Dieu, qui dans la pensée juive a enchaîné les mauvais anges jusqu'au dernier jour et différé le jour du jugement[1174], ou le dessein de Dieu que l'Évangile soit proclamé dans le monde entier. Quelques biblistes (par exemple Giblin) interprètent le *katechon/katechôn* comme une force ou une personne séduisante hostile à Dieu, un faux prophète qui aurait trompé les Thessaloniciens au sujet du Jour du Seigneur. Une bonne partie du débat suppose que l'auteur connaissait l'identité de « l'impie » et de « celui qui retient ». Il n'est cependant pas impossible que l'auteur ait reçu cette représentation de la tradition et que, sans pouvoir les identifier[1175], dans la situation présente il croyait seulement que « l'impie » n'était pas venu et que « celui qui retient » était donc à l'œuvre. (Le fait que le public ait entendu parler

d'eux et les connaisse [2, 5-6] ne signifie pas nécessairement que leur identité précise avait été révélée.)

Les lecteurs d'aujourd'hui doivent se poser une question plus cruciale. Les croyants doivent-ils toujours attendre une apostasie, un Impie, et un être ou une chose qui « retient » ? Tout au long de l'histoire du christianisme certains l'ont pensé, identifiant divers personnages comme l'antéchrist[1176]. Dès l'époque du NT, on s'efforce cependant de traiter ces attentes à un niveau plus terre à terre : ainsi, l'auteur de 1 Jn 2, 18-19 considère les apostats de sa communauté comme les antéchrists attendus. Le symbolisme de 2 Th signifie-t-il simplement qu'il y aura toujours une opposition au royaume de Dieu, et qu'avant la venue définitive de ce royaume, dans et par le Christ, il y aura une opposition suprême ? Certains ont prétendu que 2 Th rendait l'eschatologie hors de propos. Plus simplement, ne rend-elle pas hors de propos toute recherche de précisions sur ce qui se passera exactement, comme si c'était là un problème religieux essentiel ?

Bibliographie

Commentaires

S. Légasse, *Les épîtres de Paul aux Thessaloniciens,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv, Commentaires 7, 1999.

Ch. Masson, *Les deux épîtres de Saint Paul aux Thessaloniciens,* Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, Commentaire du Nouveau Testament lia, 1957.

B. Rigaux, *Saint Paul : Les épîtres aux Thessaloniciens,* Paris, Gabalda, EtB, 1956.

Études

J.-N. Aletti, « L'apôtre Paul et la parousie de Jésus-Christ. L'eschatologie paulinienne et ses enjeux », *Recherches de science religieuse* 84, 1996, 15-41.

L.-M. Dewailly, *La jeune Église de Thessalonique. Les deux premières épîtres de saint Paul,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 37, 1963.

J.-M. Sordet, « La venue du Seigneur. Deux discours d'espérance à la lumière de deux hypothèses : 1 Thessaloniciens 4,13-18 et 2 Thessaloniciens 2,1-12 », *Hokhma* 35, 1987, 35-57.

Commentaires et études dans des collections

Aus, R. (AugC, 1984) ; Krodel, G. A. (ProcC, 1993) ; Menken, M.J.J. (NTR, 1994). Voir aussi la *Bibliographie* du chapitre 18, pour les livres marqués d'un astérisque, traitant ensemble 1 et 2 Th.

Bailey, J. A., « Who Wrote II Thessalonians ? » NTS 25 (1978-79), 131-45.

Collins, R. F., CLPDNW 209-41 ; also ed. TTC 371-515.

Giblin, C. H., *The Threat to Faith. An Exegetical and Theological Re-Examination of2 Thessalonians 2* (AnBib 31 ; Rome : PBI, 1967).

-, « 2 Thessalonians 2 Re-read as Pseudepigraphical », TTC 459-69.

Holland, G. S., *The Tradition that You Receivedfrom Us : 2 Thessalonians in the Pauline Tradition* (HUT 24 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1988).

Hughes, F. W., *Early Christian Rhetoric and 2 Thessalonians* (JSNTSup 30 ; Sheffield : JSOT, 1989).

Koester, H., « From Paul's Eschatology to the Apocalyptic Schemata of 2 Thessalonians », TTC 441-58.

Krentz, E., « "Through a Prism" : The Theology of 2 Thessalonians as a Deutero-Pauline Letter », SBLSP 1986, 1-7.

Lightfoot, J. B., *Notes on the Epistles ofSt. Paul* (London : Macmillan, 1895), 93136. Un classique.

Manson, T. W., « St. Paul in Greece : The Letters to the Thessalonians », BJRL 35 (1952-53), 428-47 ; *Studies in the Gospels and Epistles* (Philadelphia : Westminster, 1962), 259-78.

Menken, M. J. J., « The Structure of 2 Thessalonians », TTC 373-82.

Russell, R., « The Idle in 2 Thess 3:6-12 : an Eschatological or Social Problem ? » NTS 34 (1988), 105-19.

Schmidt, D., « The Authenticity of 2 Thessalonians : Linguistic Arguments », SBLSP 1983, 289-96.

-, « The Syntactical Style of 2 Thessalonians : How Pauline Is It ? » TTC 383-93.

Sumney, J. L., « The Bearing of Pauline Rhetorical Pattern on the Integrity of 2 Thessalonians », ZNW 81 (1990), 192-204.

Chapitre 27 : LETTRE AUX COLOSSIENS

Résumé des informations essentielles

Date : Si elle est de Paul (ou de Timothée, du vivant de Paul ou juste après sa mort), 61-63 (ou un peu plus tard) depuis Rome, ou 54-56 depuis Éphèse. Si elle est pseudonyme (avis d'environ 60 % des spécialistes), dans les années 80, depuis Éphèse.

Destinataires : Aux chrétiens de Colosses, dans la vallée du Lycus en Phrygie (province d'Asie), évangélisée non par Paul mais par Épaphras, qui avait informé Paul sur cette Église et ses problèmes.

Authenticité : Une faible probabilité en faveur de la composition par un disciple de Paul, proche de sa pensée par certains aspects (peut-être membre d'une «école» d'Éphèse) qui se serait inspiré de Phm.

Unité et intégrité : Pas sérieusement contestées. En 1,15-20 un hymne existant a probablement été adapté.

Division formelle :

A. Formule d'ouverture: 1, 1-2
B. Action de grâces : 1,3-8
C. Corps : 1, 9-2, 23 : Indicatif paulinien (instructions)
3, 1-4, 6 : Impératif paulinien (parénèse et exhortations)
D. Salutations et formule de conclusion : 4, 7-18.

Division en fonction du contenu :

1, 1-2 : Formule d'ouverture
1, 3-23 : Préambule consistant en une action de grâces (1, 3-8), une prière (1,9-11), une louange de la seigneurie du Christ avec un hymne (1, 12-23)
1, 24-2, 5 : Charge apostolique et prédication du mystère révélé par Dieu

2, 6-23 : Seigneurie du Christ et ordonnances humaines
3, 1-4, 6 : Pratique : vices, vertus, code domestique
4, 7-17 : Salutations et messages
4, 18 : Salutation de la main de Paul ; bénédiction.

Dans sa vision du Christ, de son corps l'Église, et du mystère de Dieu caché « depuis les siècles et les générations », Col est vraiment majestueuse, et elle est sans nul doute un digne représentant de l'héritage paulinien. Il ne faut pas l'oublier au milieu des débats savants sur la réalité ou non de la rédaction par Paul lui-même, problème qui a longtemps occulté les études sur Col. Après *V Arrière-plan,* l'*Analyse générale* s'intéressera à ce qui est réellement communiqué dans Col, car toutes les théories sur l'auteur doivent rendre justice à cette question. Des sous-sections traiteront de : *L'hymne christologique (1, 15-20) ; Le faux enseignement (2, 8-23) ; Le code domestique (3, 18-4, 1) ; Paul a-t-il écrit Col ? ; D'où et quand ? ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Arrière-plan

Une importante route commerciale passant par les montagnes de Phrygie reliait Éphèse, sur la côte occidentale d'Asie Mineure, à Iconium et Tarse au sud-est. À plus de 150 kilomètres d'Éphèse, sur cette route, dans une zone volcanique de la région phrygienne de la province d'Asie sujette à des séismes, s'ouvre la vallée du Lycus. Sur le bord du fleuve s'étendait *Laodicée,* centre commercial et textile non négligeable. De là, en se dirigeant vers le nord, on trouvait à une dizaine de kilomètres la ville de *Hierapolis,* célèbre pour ses sources thermales, un temple d'Apollon et sa spécialité de teinture pourpre. Ou bien, en poursuivant la route principale, à un peu moins de 20 kilomètres au sud-est on arrivait à *Colosses,* autre centre textile connu pour ses produits de laine pourpre. À l'époque romaine, Laodicée était devenue la plus importante et Colosses la moins importante[1177] de ces trois cités, qui formaient une sorte de triangle. Leur population devait être majoritairement phrygienne et grecque, mais des familles juives de Babylone s'y étaient établies peu après 200 av. J. C. À l'époque de Paul, la population juive dans la région de Laodicée semble

avoir été supérieure à dix mille personnes et (d'après une référence talmudique postérieure) totalement hellénisée.

Évidemment les Églises de ces trois villes étaient en étroites relations. Paul mentionne Épaphras qui se donnait beaucoup de peine pour toutes les trois (Col 4,12-13) ; il demande que la lettre aux Colossiens soit lue dans l'Église des Laodicéens, et que les Colossiens lisent « celle de Laodicée[1178] » (4, 16 ; voir aussi 2, 1). Les références personnelles de 4, 7-17 sont compréhensibles si la communauté chrétienne de Colosses était un petit groupe, très soudé, où tout le monde se connaissait (Rogers, *Colossians* XIII). Cette région n'avait pas été évangélisée par Paul et on ne l'y avait jamais vu (Col 2, l)[1179]. Pourtant, comme Paul n'hésite pas à instruire les Colossiens *(passim)* et s'adresse à eux (et aux Laodicéens) avec le sentiment de sa responsabilité pastorale (1, 9.24 ; 2, 1-2), et comme ils se montrent intéressés à ce qui lui arrive (4, 7.9), il est probable qu'une mission paulinienne avait proclamé le Christ dans la vallée du Lycus, mission peut être envoyée par Paul quand il était à Éphèse en 54-57. Ac 19, 10 rapporte que durant ce séjour, « tous les habitants de l'Asie, juifs et Grecs, purent entendre la parole du Seigneur ». Cette relation indirecte avec Paul dans leur évangélisation est appuyée par le fait qu'Épaphras, un de leurs compatriotes, un « gentil » qui leur avait enseigné la vérité, est maintenant avec Paul (Col 1,6-7 ; 4, 12-13).

Paul est emprisonné (4, 3.10), aussi communique-t-il avec Colosses par cette lettre, qui doit être apportée par Tychique, accompagné d'Onésime (4, 7-9). Ainsi, bien qu'absent de corps, il peut être avec eux en esprit (2, 5).

Analyse générale du message

La formule d'ouverture (1, 1-2) mentionne Timothée comme coexpéditeur, ce qui est aussi le cas de Ph et Phm (cela a contribué à rapprocher Col de ces deux autres textes dans un ensemble nommé « Lettres de captivité » ou « Lettres de prison »). Dans l'*action de grâces (1, 3-8)* Paul montre qu'il connaît la situation de Colosses, grâce à Épaphras, et qu'elle le réjouit[1180], d'où ses paroles d'encouragement. On a l'impression que les destinataires, aux yeux de Paul, ont bien reçu l'Évangile et qu'il porte du fruit parmi eux.

Paul passe doucement à la *section indicative du corps (1, 9-2, 23)* en expliquant qu'il veut approfondir leur sens de la perfection de cet Évangile

en faisant appel à ce qu'ils savent du Christ en qui la plénitude de Dieu s'est plu à demeurer. Il le fait par un hymne christologique célèbre (1, 15-20) auquel nous consacrerons une sous-section. Paul veut que les Colossiens comprennent pleinement que le Christ est le mystère de Dieu en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance (2, 2-3).

La raison de cette insistance est le danger présenté par de faux enseignements (2, 8-23) qui menacent les chrétiens de la vallée du Lycus, naguère implicitement « gentils »[1181]. Dans la deuxième sous-section ci-dessous nous tenterons d'élucider la nature de cet enseignement ; mais les lecteurs doivent être avertis que ce que nous pouvons en discerner à partir des critiques de Paul est sommaire et incertain[1182]. Beaucoup plus important est ce que Col souligne formellement. Contrant implicitement cet enseignement, il y a l'Évangile, « la parole de vérité » (1, 5). Les Colossiens ont déjà acquis une profonde connaissance en étant introduits dans le dessein de Dieu par le Christ (2, 3). Rien dans l'univers n'a de pouvoir sur les Colossiens, puisque les chrétiens ont été délivrés du pouvoir des ténèbres et transportés dans le royaume du Fils bien-aimé de Dieu (1, 13). En réalité, toutes les principautés et les puissances ont été créées en lui, et toutes choses sur la terre et dans les cieux sont réconciliées par lui ; il prédomine sur tout (1, 16.18.20). Ceux qui croient en lui n'ont pas à se soucier de manger et de boire (2, 16), parce que par sa mort il les fera paraître devant Dieu saints, sans tache et sans reproche (1, 22). Les fêtes, les nouvelles lunes et les sabbats n'étaient que l'ombre des choses à venir ; la réalité appartient au Christ (2, 17).

Dans la *section impérative du corps (3, 1-4,* 6) le message de Paul passe de la christologie à la vie chrétienne. On ne sait si ses commandements sont directement influencés par une réaction aux faux maîtres. Indirectement, l'écrivain semble inviter les Colossiens à y prêter attention, plutôt que d'écouter les arguments spécieux des maîtres. Ressuscités avec le Christ, ils doivent penser aux choses d'en haut ; car, lors de l'apparition du Christ, ils apparaîtront avec lui dans la gloire (3, 1-4). Col commence par donner deux listes de cinq vices chacune, à éviter ; vient ensuite une liste de cinq vertus dont doivent faire preuve ceux qui ont revêtu l'homme nouveau en Christ (3, 5-17). Enfin, dans une instruction à caractère domestique, sur laquelle nous nous arrêterons dans une prochaine sous-section, l'auteur s'adresse de

manière plus spécifique à divers membres de la maisonnée chrétienne (épouses, maris, enfants, esclaves, maîtres), montrant comment le mystère de Dieu révélé en Christ affecte tous les aspects de la vie quotidienne (3, 18-4, 2). Le chapitre 19 ci- dessus, *Question* 6, notait qu'en Ga 3, 28, la liste de ceux qui étaient désormais au même niveau devant Dieu : « Ni juif ni Grec... » n'impliquait pas nécessairement l'égalité sociale. Cela devient manifeste ici où une liste semblable, en Col 3, 11[1183], est suivie d'une instruction qui illustre les inégalités sociales de la structure patriarcale.

Les *salutations et la formule de conclusion (4, 7-18)* mentionnent huit des dix personnes déjà évoquées en Phm. Cette ressemblance est très importante pour discuter de l'auteur et du cadre de Col dans les sous-sections suivantes.

L'hymne christologique (1,15-20)

Un élément clef de la présentation du Christ en Col est un passage poétique qui décrit son rôle dans la création et la réconciliation, passage communément considéré comme un hymne. (Pour les hymnes dans le corpus paulinien, voir la sous- section du chapitre 20 ci-dessus.) Cet hymne a fait l'objet d'une bibliographie très étendue, dont une bonne partie en allemand[1184] ; son examen détaillé dépasse les possibilités de cet ouvrage. Les points suivants méritent cependant d'être mentionnés pour que le lecteur se familiarise avec les problèmes en cause :

- La plupart pensent que l'auteur de la lettre utilisait un hymne chrétien préexistant, familier aux Colossiens et peut-être à toute la zone évangélisée à partir d'Éphèse. Trouvant dans cet hymne des idées utiles pour corriger les faux maîtres, l'auteur de Col les aurait aiguisées par quelques menues additions[1185].
- La structure de l'hymne est discutée. Si on laisse de côté des hypothèses qui réaménagent les lignes en un équilibre parfait, les divisions proposées pour les lignes existantes comprennent :
  1. trois strophes (vv. 15-16 : création ; 17-18a : préservation ; 18b-20 : rédemption) ;
  2. deux strophes d'inégale longueur (15-18a : création ; 18b-20 : réconciliation)[1186] ;

3. deux strophes approximativement de même longueur (15-16 et 18b-20), séparées par un refrain (17-18a, considéré parfois comme une réponse à la préface de l'hymne en 13-14).

S'il y a des divergences sur le statut de 17-18a, tous reconnaissent qu'au sein de cet hymne au Fils bien-aimé de Dieu, le parallélisme le plus évident se situe entre les descriptions de 15-16a : « Il est l'image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses », et de 18b-19 : « Il est le Principe, Premier-né d'entre les morts... car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude. »

- À quel point la christologie centrée sur ce parallélisme du Premier-né est-elle éminente ? Si Jésus fut le premier ressuscité des morts, fut-il le premier créé ? Beaucoup de ceux qui répondent négativement, voient là une référence au caractère unique du Fils, Premier-né qui existait avant toute création (comme dans l'hymne du prologue de Jean). Mais l'arrière-plan de la description de 1,15-16a, le plus proche et le plus communément accepté, est l'image de la Sagesse personnifiée de l'AT, image de la bonté de Dieu (Sg 7, 26) qui coopère avec Dieu à la création (Pr 3, 19), créée par Dieu au commencement (Pr 8, 22 ; Si 24, 9).
- À côté de la Sagesse personnifiée, d'autres arrière-plans de l'hymne ont été suggérés. E. Kasemann pense à un texte préchrétien traitant du mythe gnostique de la rédemption : un premier homme fait irruption dans le domaine de la mort pour en arracher ceux qui lui appartiennent. (Mais « le Principe de la création de Dieu » et le « Premier-né d'entre les morts » sont une terminologie *chrétienne* en Ap 3, 14 et 1, 5.) E. Lohmeyer, abordant le thème de la « réconciliation » en Col 1, 20a, entend l'hymne sur fond de Jour du Grand Pardon, où le Créateur se réconcilie avec le peuple de Dieu. (Y a-t-il des indices qu'en observant le Yom Kippur les juifs de l'époque évoquaient le thème de la création?) Dans la même direction, S. Lyonnet trouve en 1, 20 des échos du Nouvel An juif (Rosh Hashanah). Ce qu'on peut dire, c'est que si le langage de l'hymne fait écho en partie aux descriptions juives hellénistiques de la Sagesse, il a aussi des parallèles dans la terminologie platonicienne, hermétique et philonienne (chapitre 5 ci-dessus). En conséquence, sa christologie, qui est, comme nous allons le voir, fort différente de celle des faux maîtres syncrétistes dont Col prend le contre-pied, est néanmoins formulée dans un langage qui leur est assez proche.

- L'insistance de l'hymne sur la création de *toutes* choses en Christ (1, 16) souligne la supériorité du Christ sur les principautés et les puissances. Une attention particulière est accordée aussi à tout le *plèroma* (« plénitude ») en 1, 19 : « Car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude. » Dans le gnosticisme Valentinien du II^e^ siècle, le *plèroma* était la plénitude des émanations issues de Dieu, mais pas Dieu, qui était au-dessus de celles-ci. Le corpus hermétique (p. 124 ci- dessus) pouvait parler de Dieu comme du *plèroma* du bien, et du monde comme d'un *plèroma* du mal. Mais il ne s'agit ni de l'un ni de l'autre dans Col, où 2, 9 (en Christ « habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité ») interprète 1, 19. Par l'élection divine, Dieu habite en Christ en toute plénitude. C'est pourquoi par lui toutes choses peuvent être réconciliées avec Dieu (1, 20a)[n].

Le faux enseignement (2, 8-23)

L'enseignement qui présentait un danger à Colosses doit être reconstruit *a contrario* à partir de la polémique hostile de la lettre à son sujet, ce qui rend difficile l'appréciation du ton et du contenu de cet enseignement. Quant au *ton,* il est clair que la situation à Colosses n'est pas la même que celle décrite en Ga, où les Galates insensés s'étaient laissé gagner en grand nombre à un autre Evangile [1187] [1188]. Elle ne ressemble pas non plus à celle de Philippes qui, alors que la communauté était saine, avait suscité de rudes polémiques de la part de Paul (Ph 3, 2 : « Prenez garde aux chiens ! Prenez garde aux mauvais ouvriers ! Prenez garde aux faux circoncis »). On n'est même pas sûr que les chrétiens de Colosses étaient conscients de leur péril ; et une partie de la description pourrait être purement virtuelle (par exemple Col 2, 8 : « Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous séduire »). Il est cependant plus que probable que ceux qui cherchaient à entraîner les Colossiens, une minorité, étaient déjà là. Nous ignorons s'il s'agissait ou non de membres d'une Eglise domestique de Colosses.

Quant au *contenu,* on peut noter tout d'abord que les villes de la vallée du Lycus constituaient un secteur où les observances religieuses se caractérisaient par un mélange de cultes autochtones phrygiens, d'importations orientales (Isis, Mithra), de déités gréco-romaines, et de judaïsme avec son insistance sur un Dieu unique. Dans la description de l'enseignement qui menaçait les chrétiens de Colosses figurent en effet des

éléments qui semblent liés au judaïsme ; car Col 2, 11 évoque une circoncision « qui n'est pas de main d'homme », une circoncision du Christ, implicitement opposée à la nécessité d'une circoncision physique. En outre (2, 16) certains voudraient critiquer les chrétiens de Colosses sur des questions de nourriture et de boisson (consacrées aux idoles ?) ou à propos de l'observance de fêtes, de nouvelles lunes et de sabbats (observances calendaires juives ?)[1189]. Néanmoins, en admettant que Col envisage un faux enseignement plutôt que le fléau d'un schisme radical, le texte semble exiger quelque chose de plus complexe qu'un simple effort pour amener les chrétiens issus de la gentilité de Colosses à observer la Loi mosaïque en vue du salut. Or, dans sa réfutation, Paul ne propose aucun argument tiré de l'AT, et il ne relie explicitement aucune des observances au judaïsme.

En 2, 8 Paul demande à ses correspondants de ne pas se laisser séduire par « le vain leurre de la "philosophie" selon une tradition tout humaine ». Peut-être se référait-il aux pensées de l'un des philosophes grecs[1190], ou aux religions à mystères p. 125), qu'on appelait aussi philosophies. Mais cette désignation n'exclut pas une composante juive, puisque Josèphe *(Guerre* 2, 8, 2 ; § 119 ; *Ant.* 18, 1, 2 ; § 11) décrit les positions des pharisiens, des sadducéens et des esséniens comme des philosophies, et en Mc 7, 8 Jésus condamne les pharisiens parce qu'ils rejettent le commandement de Dieu lui préférant leur tradition humaine.

Col 2, 8 continue en critiquant les « éléments » *(stoicheia)* du monde. Dans la philosophie grecque, on pouvait désigner ainsi les éléments constitutifs de toute chose (terre, feu, eau, air) ; mais à l'époque hellénistique ce terme évoquait aussi les puissances ou esprits cosmiques qui dominent le monde, y compris les corps célestes qui contrôlent de manière astrologique les affaires humaines. Les allusions hostiles de Col aux « principautés » et aux « puissances » (2, 15), à l'avilissement et au « culte des anges » (2, 18) pointent dans cette direction[1191]. Le problème des fêtes, des nouvelles lunes et des sabbats serait-il compris dans ce culte ? (Dans sa dispute contre les prédicateurs judaïsants qui voulaient imposer la circoncision et les œuvres de la Loi aux Galates, Paul protestait contre l'asservissement aux éléments du monde, et leur faisait reproche d'« observer des jours, des mois, des saisons, des années ! » : Ga 4, 3.9-10[1192].) Col 2, 23 dénigre toute sévérité corporelle. La référence à « la nourriture et

la boisson » (2, 16) viserait-elle alors un ascétisme extrémiste plutôt que les aliments consacrés aux idoles - un ascétisme obéissant aux esprits élémentaires, aux principautés et aux puissances ?

En associant ces éléments, beaucoup décrivent les faux maîtres de Colosses comme des syncrétistes judéo-chrétiens, dont la « philosophie » combinait des éléments juifs (hellénisés), chrétiens et païens : une « religion autobricolée *[ethelo- thrèskia]* », pour rendre un peu vertement la traduction de 2, 23 par R.P. Martin. Les anges y étaient associés aux étoiles et on leur rendait un culte aux jours de fête, à la nouvelle lune, et au sabbat, presque comme des déités gouvernant l'univers et la vie humaine - éléments d'un schéma cosmique que les gens doivent suivre dans la vie. (En tant que « fils de Dieu » dans la cour céleste, les anges pouvaient être considérés comme semblables aux déités du panthéon gréco-romain.) Ce syncrétisme pouvait incorporer des croyants en Christ, mais à condition de considérer le Christ comme subordonné aux principautés et aux puissances angéliques. Après tout, le Christ était de chair alors que les principautés sont des esprits...

Deux autres facteurs sont parfois décelés dans cet enseignement :

Premièrement, certains y voient du gnosticisme (p. 131 ci-dessus) à cause des allusions à des visions[1193], au fait d'être « bouffi d'orgueil par sa pensée charnelle », à « l'insolence de la chair » (2, 18.21-23), et aux esprits élémentaires, s'ils sont compris comme des émanations de Dieu. Dans la critique des maîtres il n'y a pourtant pas d'allusion directe à la « connaissance ». Certes, dans la présentation positive du Christ en Col, on se réfère fréquemment à la « connaissance », à 1' » intelligence », à la « sagesse » (1, 9-10.28 ; 2, 2-3 ; 3, 10.16 ; 4, 5), et à la « plénitude » (le *plèroma* évoqué ci-dessus) ; et on pourrait y voir une critique implicite de l'usage du même vocabulaire par les faux maîtres. Malheureusement, notre information sur le gnosticisme naissant du I^{er} siècle est très limitée (à la différence de notre connaissance détaillée des systèmes gnostiques du 11^{e} siècle), de sorte qu'identifier cet enseignement comme gnostique sur la base de ces vagues données revient à élucider l'inconnu par le moins connu, et cela n'enrichit pas beaucoup notre tableau de la situation à Colosses.

Deuxièmement, dans ses sections positives Col parle du mystère divin *(mystèrion)* caché depuis les siècles mais désormais révélé dans le Christ -

dont la connaissance a été annoncée aux Colossiens (1, 26-27 ; 2, 2-3 ; 4, 3). Certains voient là une critique implicite des faux maîtres, adeptes d'une religion à mystères. On pourrait rappeler la proche Hiérapolis, centre de culte de Cybèle, la grande déesse mère d'Anatolie (p. 126 ci-dessus), et l'usage possible du mot obscur *embateuein* (« entrer dans ») lié à des « visions » en 2, 18 (la TOB traduit : « Ils se plongent dans leurs visions »), pour évoquer une initiation aux rites d'une religion à mystères[1194]. Il est possible que les faux maîtres aient eu un quelconque rapport avec une religion à mystères ou aient utilisé ce type de langage. Toutefois, l'usage paulinien de *mystèrion* découle de l'apocalyptique juive[1195], et ne demande nullement que Paul ait été lui-même exposé aux religions à mystères.

Si ces observations laissent un tableau empli d'incertitudes, elles évaluent honnêtement ce que nous savons de cet enseignement. Hartman (« Humble » 28-29) a la sagesse de diviser le matériel de Col sur le faux enseignement en certain, probable et possible. Ceux qui écrivent avec beaucoup d'assurance à ce sujet demeurent en fait, dans une très large mesure, dans l'ordre de la conjecture. Certes, conjecturer n'est pas répréhensible, pourvu qu'on sache jusqu'à quel point. A une telle distance de l'époque et des lieux, nous sommes incapables de déchiffrer tous les éléments qui constituent le syncrétisme attaqué dans Col ou d'identifier avec précision le produit fini. Le lecteur moyen peut se contenter d'un diagnostic qui établisse ce qui est le plus probable : à partir d'un mélange de croyance au Christ et d'idées juives et païennes les opposants avaient fabriqué un système hiérarchique d'êtres célestes où le Christ était subordonné aux puissances angéliques, à qui un culte était dû.

Le code domestique (3,18-4,1)

C'est, dans le NT, la première des cinq listes de règles pour les membres de la maisonnée chrétienne, peut-être la plus ancienne [1196]. Dans la littérature de sagesse de l'AT et dans les débats éthiques des philosophes grecs le comportement des membres de la maisonnée les uns envers les autres était exposé. De manière plus spécifique, les philosophes populaires élaboraient des catalogues détaillés de responsabilités éthiques envers les autorités, les parents, les frères et sœurs, les époux, les autres parents et les clients. Dans les communautés chrétiennes en voie de maturation, les

croyants avaient besoin de guides, pour que ceux du dehors puissent voir l'effet de leur foi au Christ sur leurs vies, et les reconnaissent comme des membres positifs dans la société. Ce besoin était sans doute plus pressant là où la majorité des chrétiens étaient des « gentils », qui n'avaient pas été éduqués dans la connaissance de la Loi juive.

Il ne fait donc pas de doute que, tant pour la forme que pour le contenu, les codes domestiques du NT ont été influencés par certaines listes éthiques d'alors. Mais il y avait désormais une motivation nouvelle : « dans le Seigneur » (Col 3, 18. 20 ; également « le Seigneur » (3, 24) ; « le Maître au ciel » (4, 1), un Christ qui est au-dessus de toute principauté et puissance. Ce sont des règles pour les maisonnées qui vivent sous la Seigneurie du Christ - « C'est le Seigneur Christ que vous servez », est-il dit aux esclaves en 3, 24, mais cela pourrait être dit à tous. Ce principe détermine les recommandations éthiques et donne le ton - en même temps qu'il efface toute contradiction avec 2, 20-22, qui met les Colossiens en garde contre des ordonnances qui suivraient les « prescriptions et doctrines des hommes ». Cela est illustré par le fait que la première composante de chacun des trois couples (3,18-19 : é/WMses/maris ; 3, 20-21 : ew/imrVparents ; 3, 22-4, 1 : *esclaves/maîtres)* est invitée à se soumettre ou à obéir, car la soumission à la Seigneurie du Christ se manifeste à travers des soumissions spécifiques au sein de la communauté[1197]. La deuxième composante de chaque couple, celle à qui la soumission est due, doit manifester les caractéristiques du Seigneur, qui est au-dessus de tous : l'amour, le refus de la colère, la justice. Qu'il y ait quatre versets d'instructions pour les esclaves et un seul pour les maîtres reflète le statut social chrétien : beaucoup d'esclaves, peu de maîtres fortunés. (La relation de Col à Phm, lettre traitant du rapport esclave/ maître, fait partie du tableau.)

Comment les lecteurs chrétiens des époques postérieures évaluent-ils ces instructions éthiques destinées à guider des familles du I^{er} siècle ?

Une première approche consiste à situer la question au niveau biblique interne. Il y a dans les lettres incontestées de Paul des textes qui reconnaissent pour tous les chrétiens une égalité baptismale devant le salut (Ga 3, 27-29 ; 1 Co 12-13 ; *cf.* aussi Col 3, 10-11). En les citant, certains suggèrent que les codes domestiques des écrits tardifs du NT représentent un infléchissement qui reflète un ordre ecclésial patriarcal de plus en plus

autoritaire. Pointant des passages des premières lettres pauliniennes qui font des femmes les subordonnées des hommes (par exemple 1 Co 14, 34-36), d'autres répondent que les écrits tardifs sont aussi canoniques et autorisés que les écrits pauliniens authentiques. Tout en l'admettant, d'autres encore font observer que tous les écrits du NT n'élaborent pas avec la même profondeur les implications évangéliques de l'égalité devant le salut, et qu'il faut explorer soigneusement les tensions entre les textes, sans en écarter aucun.

La deuxième approche, qui n'exclut pas la première, est de situer le débat au niveau herméneutique : comment interpréter des textes du NT, culturellement conditionnés, dans la vie des gens d'aujourd'hui ?

a) Pour les uns, ces codes sont pratiquement la loi du chrétien, à laquelle on doit obéir comme à la volonté éternelle de Dieu. Cette opinion permet d'envisager que certaines lois soient considérées comme plus importantes que d'autres ; mais il demeure un point d'interrogation essentiel : cette perspective ne canonise-t-elle pas une organisation sociale propre au I^er^ siècle, même si le NT la présente comme « dans le Seigneur » ?

b) Les autres, pour évaluer ces codes, donnent la priorité à notre expérience sociale contemporaine. Là encore, on peut distinguer plusieurs manières pour les interprètes de rechercher les *valeurs* présentes dans le contexte du I^er^ siècle, pour les transférer dans les relations sociales modernes. Certains réinterprètent ainsi les codes et leur font dire que les épouses doivent à leur mari le respect, non la soumission. D'autres, plus radicaux, soutiennent que les valeurs de l'Évangile peuvent exiger de reformuler ces directives jusqu'à leur faire dire le contraire. Il faut appeler les esclaves modernes (d'un système économique ou politique) non à obéir ou se soumettre, mais à se révolter et à déposer leurs maîtres oppresseurs. A cause des siècles d'iniquités imposées aux femmes, il faut dire aux épouses de s'exprimer elles-mêmes, et parfois de lutter contre leurs maris. Ces interprétations posent une question fondamentale : ne réduit-on pas le texte biblique à une simple information historique sur le monde antique ? En cherchant une voie entre Charybde et Scylla, les lecteurs doivent se souvenir du débat au sujet de l'autorité biblique au chapitre 2B ci-dessus, car toute réponse reflète explicitement ou implicitement la position prise à l'égard de l'inspiration, de la révélation, de

l'enseignement de l'Église - et de l'amour oblatif chrétien. Le fait que peu de gens songent à modifier l'instruction concernant les enfants donne à penser qu'une même attitude à l'égard des directives domestiques peut ne pas être appropriée à tous les couples mentionnés.

Paul a-t-il écrit la lettre aux Colossiens[1198] ?

Jusqu'ici j'ai cité celui qui s'adressait aux Colossiens sous le nom de « Paul », parce que c'est ainsi que la lettre le présente. De plus, une grande partie du vocabulaire, du style et de la théologie de Col est clairement paulinienne ; et même si le nom de « Paul » manque à 1, 1.23 ; 4, 18[1199], la lettre appartient certainement à l'atmosphère paulinienne. C'est en 1805 (E. Evanson), puis systématiquement à partir de la fin des années 1830 (E. Mayerhoff), que l'on a contesté la rédaction de Col par Paul. Tout comme 2 Th, Col offrait une bonne occasion d'évaluer le type de raisonnement proposé. *Aujourd'hui, environ 60% de la science critique tient que Paul n 'a pas écrit la lettre*[1200]. Les lecteurs moins intéressés par les questions techniques peuvent accepter ce jugement et sauter le résumé suivant des arguments et contre-arguments sur le caractère deutéropaulinien de Col.

Il faut noter dès le départ que deux idées très différentes de la pseudonymie compliquent le débat à propos de Col. Pour certains biblistes, Col aurait été rédigée, du vivant de Paul ou peu après sa mort, par un proche de celui-ci, qui savait peut-être ce que Paul lui-même voulait écrire. D'autres la situent plusieurs décennies plus tard, quand un héritier de Paul se couvrit du manteau de l'apôtre pour aborder une situation nouvelle. Il faut donc se demander non seulement si quelqu'un d'autre que Paul a rédigé la lettre, mais aussi lequel des deux scénarios pseudonymique est le plus probable.

1. Vocabulaire

Col emploie 87 mots qui n'apparaissent pas dans les lettres pauliniennes incontestées (dont 34 n'apparaissent nulle part ailleurs dans le NT)[1201]. Pourtant Ph, authentiquement rédigée par Paul et de longueur comparable, utilise 79 mots qui n'apparaissent pas dans les autres lettres pauliniennes incontestées (dont 36 n'apparaissent nulle part ailleurs dans le NT). Le pourcentage de mots inusuels ne signifie donc rien ; et même s'il y en avait beaucoup plus dans Col cela ne serait pas décisif, car l'écrivain a pu tirer du

faux enseignement une partie de sa terminologie particulière. Une autre objection à la rédaction paulinienne est l'absence dans Col de termes pauliniens favoris comme : « justice/justification », « croire », « loi », « liberté », « promesse », « salut ». Là encore, cette donnée devient moins impressionnante quand on constate que « justifier » ne se trouve pas en 1 Th, Ph ni 2 Co ; que « loi » ne figure pas en 1 Th ni en 2 Co ; ni « sauver/salut » en Ga. Une fois de plus, le vocabulaire de Col peut avoir été modelé par le problème traité.

2. *Style*

Il y a dans Col des phrases extraordinairement longues, reliées par des participes et des pronoms relatifs (parfois non apparents dans des traductions qui démembrent les phrases), par exemple : 1, 3-8 ; 2, 8-15. Certes, il y a de longues phrases dans les lettres incontestées (par exemple Rm 1, 1-7), mais le style de Col se caractérise par une accumulation de mots qui expriment la même idée[1202]. Lohse parle de son « style liturgique hymnique » influencé par la tradition existante, et signale des traits semblables dans les hymnes des manuscrits de la mer Morte. Ces différences sont-elles conciliables avec une rédaction de Col par Paul ? Etant donné que Paul n'a pas lui-même évangélisé Colosses, a-t-il pris soin d'envoyer un message dans un style influencé par des hymnes et des confessions liturgiques qui y étaient connus, afin que sa contestation du faux enseignement ne semble pas étrangère ? Employa-t-il un scribe qui connaissait Colosses (Épaphras ou quelqu'un influencé par lui ?) et se servit-il de lui pour une formulation adéquate ? Cela pourrait expliquer en partie pourquoi tant de particules, adverbes et mots de liaison habituellement utilisés par Paul manquent en Col. Mais comme les différences de style touchent aussi la formulation des arguments clefs, beaucoup estiment qu'aucune explication de ce genre ne peut rendre compte de Col.

3. *Théologie*

La christologie, l'ecclésiologie et l'eschatologie développées de Col sont devenues le principal argument contre la rédaction par Paul.

a) Christologiquement, l'évaluation paulinienne caractéristique de la mort/résurrection du Christ comme source de la justification est absente de

Col, bien que nous ayons en lui la rédemption, la rémission des péchés (1, 14) et, par le sang de sa croix, la paix et la réconciliation (1, 20). Le déplacement d'accent vers la création par le Christ et sa prééminence dépend incontestablement du désir de répondre aux faux enseignements, mais est-il conciliable avec la pensée du Paul historique ? Ceux qui répondent positivement pointent vers 1 Co 8, 6 : « Pour nous en tout cas il n'y a... qu'un seul Seigneur, Jésus Christ, par qui viennent toutes choses et par qui nous allons. » À l'autre extrémité du spectre christologique Col 1, 24 fait dire à Paul : « En ce moment je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète ce qui manque aux tribulations du Christ en ma chair pour son Corps, qui est l'Église. » Bien que dans aucune de ses lettres incontestées, Paul ne soit aussi précis quant à la valeur vicaire de ses souffrances, cela ne s'explique-t-il pas si Col a été écrite vers la fin de sa vie, après tant d'occasions de porter sa croix ?

b) *Ecclésiologiquement*[21], dans les lettres pauliniennes incontestées, « Église » renvoie le plus souvent à la communauté chrétienne locale : « les Églises de Galatie », « l'Église de Dieu à Corinthe », avec quelques rares cas d'un emploi plus universel : « l'Église » (Ga 1, 13 ; 1 Co 12, 28 ; 15, 9). L'usage local apparaît encore dans les salutations de Col (4, 15-16), mais en 1, 18. 24 le Seigneur règne sur le monde entier en tant que tête de son corps, l'Église. Ainsi l'Église concerne-t-elle jusqu'aux puissances célestes. En 1 Co 12, 12-14.27 (voir aussi 6, 13-15 ; 10, 16-17 ; Rm 12, 4-5) Paul parlait du corps ressuscité du Christ dont chaque chrétien est un membre, tout comme différentes parties physiques, y compris la tête, sont membres du corps physique. Mais il n'utilisait pas la représentation de l'Église comme corps du Christ ou du Christ comme sa tête - thème majeur dans Col (et Ep)[1203 1204]. On tire de Col l'impression que l'Église fait partie de l'accomplissement suprême du Christ, et du but de l'œuvre de Paul (1, 24). Une ecclésiologie aussi élaborée pouvait-elle appartenir au vivant de Paul ?

c) *Eschatologiquement,* le statut présent du chrétien est hautement exalté - en d'autres termes, l'eschatologie réalisée semble dominer l'eschatologie future. Les chrétiens sont déjà dans le royaume du Fils bien-aimé de Dieu (1,13). Dans le baptême, ils sont ressuscités avec le Christ (2, 12 ; 3, 1), affirmation qu'on ne trouve nulle part dans les lettres incontestées et que,

selon certains exégètes, Paul n'aurait jamais proférée. De telles objections peuvent cependant prendre trop à la lettre le symbolisme de Col. Certes, le Paul historique qui rédigea Ph 3, 11-12.20-21 n'aurait pas dit que les chrétiens étaient si totalement glorifiés qu'ils n'avaient pas besoin de la résurrection corporelle future pour rencontrer le Christ ressuscité ; mais Col 3, 4, qui évoque la venue définitive du Christ et la glorification future des chrétiens, montre que l'écrivain de Col ne soutient pas une eschatologie aussi totalement réalisée. Ce malentendu étant écarté, est-ce que « ressuscité avec le Christ » est si loin de la pensée paulinienne authentique, selon laquelle si tous sont morts dans le Christ, le Christ ressuscité vit désormais dans les chrétiens[1205] ?

La remarque à la fin du dernier paragraphe est importante pour évaluer les arguments théologiques contre la rédaction de Col par Paul. Beaucoup de biblistes travaillent selon une dialectique qui s'apparente à celle de la thèse et de l'antithèse. Ils font confiance à la clarté de la pensée de Paul, issue de la révélation qu'il a reçue, et ils croient pouvoir juger avec assurance ce qui lui serait contraire. (Nous avons vu une forme extrême de cette conception dans l'opinion qui rejette Rm 9-11 comme inauthentique parce que Paul ne pouvait pas avoir pensé cela d'Israël.) D'autres pensent que la révélation à Paul de la miséricorde de Dieu en Christ fournit le cadre d'une orientation théologique générale qui s'élabora et s'articula dans les situations qu'il rencontra. En comparant Ga et Rm ils y voient une modification et une maturation notables de l'expression, influencée par l'objet pastoral de Rm. L'assertion selon laquelle Paul n'aurait jamais pu tenir les opinions christologiques, ecclésiologiques et eschatologiques de Col est exagérée. Mais, en soi, l'argument théologique renforce la thèse contre la rédaction de Col par Paul.

4. *Faux enseignement*

F. C. Baur niait que Paul ait pu rédiger Col parce que l'hérésie qui y est dépeinte appartenait au II^{e} siècle. C'est manifestement exagéré ; mais certains biblistes soutiennent que, si un combat contre des judaïsants est compréhensible du vivant de Paul, le combat contre l'enseignement décrit dans Col (qu'il soit gnostique, syncrétiste ou lié aux religions à mystères) se comprend mieux plus tard. Il y a toutefois une telle part de conjecture dans

la description de cet enseignement que tout argument de datation fondé sur lui est hautement hypothétique.

5. *Personnages et situation*

Une présentation inhabituellement solennelle de Paul ressort de son autodésignation comme apôtre par la volonté de Dieu (1, 1), ministre *(diakonos)* de l'Évangile et de l'Église selon l'économie de Dieu (1, 23-25). Épaphras « nous supplée fidèlement comme ministre du Christ » (1, 7). La souffrance vicaire de Paul pour les Colossiens est soulignée (1, 24). Certains exégètes estiment que l'écrivain idéalise Paul, personnage du passé, comme un saint ; il fut « l'un des premiers écrivains chrétiens à avoir une vision de Paul "apôtre et martyr" » *(CLPDNW* 206).

Quant aux autres personnages, si la pseudonymie de 2 Th est favorisée par l'absence totale de références aux protagonistes et à la situation locale, Col s'y réfère abondamment et leur ressemblance avec Phm est frappante. A côté de Paul lui-même, dix personnes sont nommées dans Phm ; sept à l'endroit où Paul est emprisonné, et trois chez les destinataires[1206]. Bien qu'elles ne soient pas dans le même ordre, huit d'entre elles sont mentionnées en Col : les mêmes sept là où Paul est emprisonné (plus deux non mentionnés en Phm : Tychique et Jésus surnommé Justus[1207]), et l'une d'entre elles au lieu de destination, Archippe (plus une femme ou un homme nommé(e) Nympha(s), non mentionné(e) en Phm). Les deux seuls noms de Phm non repris en Col sont Philémon et (sa femme ?) Apphia - absence compréhensible, puisque Phm leur fut adressée pour traiter d'un problème concernant leur maison, qui ne concerne pas Col. Comment expliquer cette similitude des personnages et de la situation ? Deux solutions sont possibles[1208] :

a) Les deux lettres ont été écrites à peu près au même moment par Paul lui-même (ou sur ses directives par un scribe) et ont été apportées dans la région de Colosses lors du voyage de Tychique accompagné d'Onésime. C'est de loin la solution la plus simple. Comme nous le verrons au chapitre suivant, certains ajoutent que Ep, lettre plus générale composée par Paul et adressée à différentes Églises dans la même région, était également incluse dans la sacoche du courrier. Une objection à cette

simultanéité est qu'en Phm Onésime est celui pour qui l'on plaide, alors qu'en Col 4, 9 il apparaît comme un représentant autorisé.

b) Paul a écrit Phm, et un autre écrivain lui a emprunté les personnages et la situation pour composer Col[1209]. Dans cette hypothèse, deux possibilités s'offrent quant à l'époque. Si les deux lettres ont été lues à Colosses, Col pourrait avoir été écrite par Timothée à peu près en même temps que Paul rédigeait Phm ; les conditions de la captivité de Paul avaient peut-être changé, rendant impossible une communication de sa propre main ou sous sa dictée. Timothée est désigné comme coexpéditeur, et il pourrait parler avec autorité à la place de Paul, qui n'a « vraiment personne comme lui » (Ph 2, 20). Mais si Timothée avait appris plus tôt ce que Paul entendait écrire aux Colossiens, et l'avait formulé à sa façon, il aurait en fait joué le rôle d'une sorte de scribe ; et on ne pourrait plus parler de Col comme d'un écrit pseudonyme au sens strict. La possibilité plus délicate que Col ait été écrite par quelqu'un d'autre, des années après la rédaction de Phm par Paul, est envisagée dans la sous-section suivante.

D'où et quand ?

Les personnages évoqués en Phm et Col pouvaient ne pas avoir résidé très longtemps dans le même lieu, aussi toute solution doit-elle rapprocher la composition de Col de celle de Phm, dans les faits ou dans la fiction. Dans certaines des suggestions suivantes on peut entendre un écho du principe de Kasemann : si Col a été rédigée du vivant de Paul, la date doit être le plus tard possible ; si elle est postpau- linienne, le plus tôt possible.

Si Col a vraiment été rédigée par Paul quand il était en prison[1210], les trois mêmes lieux d'origine que ceux proposés pour Ph peuvent être évoqués ici (Rome, Éphèse, Césarée). Bien que B. Reicke (ainsi que Kümmel, Lohmeyer et J. A. T. Robinson) ait défendu Césarée, la plupart des spécialistes rejettent ce site, comme une base tout à fait improbable pour une entreprise missionnaire active dirigée vers l'intérieur de l'Asie Mineure. Aussi le choix est-il habituellement entre Rome et Éphèse, les deux candidates discutées pour Phm au chapitre 21 ci-dessus. Pour Phm *prise isolément,* en supposant que Philémon ait vécu dans la région de Colosses, la proximité géographique rend Éphèse plus logique que Rome comme lieu d'expédition de la lettre ; et rien dans le contenu n'empêche de dater Phm d'environ 55. Mais parce que la théologie de Col est plus

élaborée et parce que des parallèles ont été repérés entre Col et Rm (voir Lohse, *Colossians* 182), Rome et une datation plus tardive, vers 61-63, sont proposés par la plupart des tenants de l'authenticité[1211]. (Bien entendu, il faudrait alors attribuer à Phm le même lieu et la même date.)

Si Col n 'a pas été écrite par Paul, et si les personnages et la situation ont été empruntés à l'authentique Phm, nous avons très peu d'indices internes quant au lieu d'origine et à la date de Col. Pour ce qui est des indices externes, Ignace (qui écrivait vers 110) connaissait apparemment Ep, et cette lettre ne peut donc être normalement datée après les années 100. Comme l'écrivain de Ep s'est probablement inspiré de Col (plutôt que l'inverse), il semble qu'on ne puisse pas dater Col plus tard que des années 80. Un certain nombre de personnes mentionnées dans Col (et Phm) sont, dans le NT, associées à Rome (p. 554 ci-dessus)[1212]. Cependant, si Phm, authentiquement paulinienne, a été écrite à Éphèse (comme cela est soutenu au chapitre 21 ci-dessus), la dépendance de Col par rapport à Phm et le cadre colossien de la vallée du Lycus, géographiquement proche d'Éphèse, font de cette ville le lieu d'origine le plus probable pour une Col pseudonyme.

Si l'on part de l'hypothèse d'un grand nombre de lettres deutéropauliniennes, l'existence à Éphèse d'une école paulinienne de disciples, qui après la mort de Paul aurait repris son héritage dans les années 80, n'est pas impensable[1213]. Mais comment un écrivain de cette école aurait-il pu adresser Col aux chrétiens de la vallée du Lycus, alors que ceux-ci possédaient la lettre envoyée à Philémon vingt-cinq ans plus tôt[1214] ? Savoir que Col, en dépit d'apparences superficielles, n'était pas réellement écrite par Paul, mort depuis longtemps, leur aurait certainement posé question. Pour dissimuler le caractère pseudonyme de la lettre, l'écrivain pouvait avoir présenté Col comme une lettre récemment retrouvée, mais remontant à des années, à l'époque de Phm. Pour s'adresser à la région autour de Colosses, désormais ruinée par un séisme[1215] - région pour une Église domestique de laquelle Paul écrivit naguère Phm -, l'écrivain de l'école paulinienne des années 80 se serait enveloppé du manteau de l'apôtre en empruntant à Phm les protagonistes qui constituaient le lien de Paul avec la vallée du Lycus. Un faux enseignement syncrétiste y menaçait la nouvelle génération de chrétiens, et l'intention de

l'écrivain était de leur rappeler ce que les missionnaires pauliniens leur avaient dit du Christ, et d'élaborer cette christologie pour réfuter la nouvelle erreur.

Aucune certitude n'est possible ; mais mis bout à bout, les arguments orientent vers la solution de l'école mentionnée au dernier paragraphe. Ce qui est sûr, c'est que Col appartient à l'héritage paulinien. Je l'aborde dans la section deutéropaulinienne de cet ouvrage parce que c'est ainsi que la plupart des critiques la considèrent aujourd'hui.

Questions ouvertes

(1) L'hymne de Col professe que le Christ Jésus est l'image du Dieu invisible, le Fils de Dieu en qui toutes choses ont été créées, en qui toute la plénitude de Dieu s'est plu à habiter, et par qui toutes choses ont été réconciliées avec Dieu. Comment en cinquante ans (au plus) les chrétiens en sont-ils venus à croire cela d'un prédicateur galiléen qui avait été crucifié comme un criminel ? Comme les autres hymnes du NT, Col 1, 15-20 défie l'intelligence du développement de la christologie du NT (voir *BINTC).* La plupart des biblistes estimant que les hymnes des lettres pauliniennes sont d'origine prépaulinienne ou non paulinienne, il serait intéressant de repérer dans ces hymnes les exposés christologiques élaborés, semblables à ceux en prose que l'on trouve dans les lettres incontestées, par exemple comparer Col 1, 16 et 1 Co 8, 6.

(2) Contre la philosophie des faux maîtres Paul décrit un Christ prééminent, supérieur à toute principauté ou puissance. Ce message fut adressé à une communauté chrétienne du I^{er} siècle née récemment. Que signifie aujourd'hui cette prééminence, alors que les croyants chrétiens représentent un pourcentage minoritaire de la population du monde et qu'il y a peu de signes de la supériorité du Christ sur ce qui passe aujourd'hui pour des principautés et des puissances ?

(3) Le problème de l'identité de l'écrivain qui composa Col a de l'importance, par exemple pour savoir à quel point l'ecclésiologie avait progressé du vivant de Paul. Cependant, écrite ou non du temps de Paul ou plus tard dans une école de disciples, Col décrit l'Église comme le corps du Christ et considère que l'apôtre a souffert pour le corps du Christ, l'Église. Or, beaucoup de chrétiens professent aujourd'hui leur amour pour le Christ mais pas pour l'Église, alors même que le symbole

de Nicée, après trois clauses « Je crois » concernant le Père, le Fils et l'Esprit, en pose une quatrième : « Je crois en l'Église, une, sainte, catholique et apostolique. » Que nous dit Col quant à ce dilemme ?

(4) Comparons les cinq codes domestiques du NT (n. 20 ci-dessus) et leurs différences (quant aux groupes mentionnés dans l'un et pas dans l'autre, et quant au ton des instructions). Les différences s'expliquent-elles de manière correcte par les situations sociales respectives des communautés du I^er^ siècle auxquelles ces codes étaient adressés ? À la page 659 ci-dessus des questions ont été posées sur la manière d'interpréter la pertinence de ces codes pour aujourd'hui.

(5) Moule *(Colossians* 47-48) part de Col 1, 3-14 pour proposer une réflexion sur la substance et la forme de la prière dans la tradition paulinienne. C'est un exercice très intéressant que celui de comparer les débuts des lettres de Paul et de voir pour quoi il prie.

(6) Col 4, 10 identifie Marc comme « le cousin de Barnabé » et 4, 14 décrit Luc comme « le cher médecin. » Ces identifications manquent dans Phm 24. Avons-nous ici affaire à une hagiographie en voie d'élaboration ? D'autres ouvrages du NT en disent plus long sur Marc et Luc (p. 200-202, 309 ci-dessus) ; il est utile d'analyser ces textes pour répondre à la question.

Bibliographie

COMMENTAIRES

J.-N. ALETTI, *Saint Paul - Épître aux Colossiens,* Paris, Gabalda, EtB, Nouvelle Série 20, 1993.

P. BENOIT, « L'épître aux Colossiens », dans l'article Paul du *Supplément au dictionnaire de la Bible,* fascicule 36, col. 157-170.

E. COTHENET, « Les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens », *CEv* 82, 1992.

N. HUGEDE, *L'épître aux Colossiens,* Genève, Labor et Fides, 1968.

ÉTUDES

J.-N. ALETTI, *Col 1,15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle,* Rome, Biblical Institut Press, 1981.

R. BROWN, « L'héritage paulinien dans les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens. L'Église du Christ, un corps fait pour être aimé », dans

L'Église héritée des apôtres, Paris, Éd. du Cerf, LiBi 76, 72-96.
A. Dettwiller, « L'épître aux Colossiens : un exemple de réception de la théologie paulinienne », *Foi et Vie* 94, n° 4, 1995, 27-40.

Commentaires et études dans des collections

(* = plus Phm ; ** = plus Eph ; *** = plus Phm, Eph ; **** = plus Phm, Eph, Ph) : Abbott, T. K. (ICC, 1897**) ; Barth, M., and S. Blanke (AB, 1994) ; Bruce, F. F. (NICNT, 1984***) ; Burgess, J. (ProcC, 1978), Caird, G. B. (NClarBC, 1976****) ; Dunn, J. D. G. (NIGTC, 1996*) ; Houlden, J. L. (PC, 1970****) ; Hultgren, A. J. (ProcC, 1993) ; Lohse, E. (Hermeneia, 1971*) ; Martin, R. P. (NCBC, 2d ed. 1978* ; IBC, 1992***) ; Moule, C. F. D. (CGTC, 1962*) ; Mussner, F. (NTSR, 1971) ; O'Brien, P. T. (WBC, 1982*) ; Patzia, A. G. (NIBC, 1990***) ; Reumann, J. (AugC, 1985) ; Rogers, P. V. (NTM, 1980) ; Wedderbum, A. J. M. (NTT, 1993) ; Yates, R. (EC, 1993).

Anderson, C.P., « Who Wrote "The Epistle from Laodicea" ? » JBL 85 (1966), 436-40.
Arnold, C. E. *The Colossian Syncretism* (Grand Rapids : Baker, 1996).
Baggott, L. J. *A New Approach to Colossians* (London : Mowbray, 1961).
Barbour, R. S., « Salvation and Cosmology : The Setting of the Epistle to the Colossians », SJT 20(1967), 257-71.
Bomkamm, G., « The Heresy of Colossians », CAC 123-45.
Brown, R. E.,** « The Pauline Heritage in Colossians/Ephesians », BCALB 47-60.
Bruce, F. E, « St. Paul in Rome, 3. The Epistle to the Colossians », BJRL 48 (1966), 268-85. Cannon, G. E., *The Use ofTraditional Materials in Colossians* (Maçon, GA : Mercer, 1983). Collins, R. F, CLPDNW 171-208.
Cope, L.,* « On Rethinking the Philemon-Colossians Connection », BR 30 (1985), 45-50. De Maris, R. E., *The Colossian Controversy* (JSNTSup 96 ; Sheffield : Academie, 1994).
Dunn, J. D. G., « The Colossian Philosophy : A Confident Jewish Apologia », *Biblica* 76 (1995), 153-81.
Evans, C. A., « The Colossian Mystics », *Biblica* 63 (1982), 188-205.

Francis, F. O., « The Christological Argument of Colossians », in *God's Christ and His People,* eds. W. A. Meeks and J. Jervell (N. A. Dahl Festschrift ; Oslo : Universitetsforlaget, 1977), 192-208.
-, ed., CAC. (Recueil d'articles importants).
Harris, M. J.,* *Colossians and Philemon* (Grand Rapids : Eerdmans, 1991).
Hartman, L., « Humble and Confident. On the So-Called Philosophers in Colossians », *Studia Theologica* 49 (1995), 25-39.
Hooker, M. D., « Were There False Teachers in Colossae ? » in *Christ and Spirit in the New Testament,* eds. B. Lindars and S. S. Smalley (C.F.D. Moule Festschrift Cambridge Univ., 1973), 315-31.
Kiley : M, *Colossians as Pseudepigraphy* (The Biblical Seminar ; Sheffield : JSOT, 1986).
Knox, J.,* « Philemon and the Authenticity of Colossians », JR 18 (1938), 144-60.
Lightfoot, J. B.,* *St. Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon* (London Macmillan, 1892). A classic.
Lyonnet, S., « Paul's Adversaries in Colossae », CAC 147-61.
Martin, R. P., *Colossians. The Church's Lord and the Christians Liberty* (Grand Rapids : Zondervan, 1973).
Martin, T W., *By Philosophy and Empty Deceit. Colossians as Response to a Cynic Critique* (JSNTSup 118 ; Sheffield : Academie, 1996).
O'Neill, J C., « The Source of the Christology in Colossians », NTS 26 (1979-80), 87-100. Pokomÿ, P, *Colossians. A Commentary* (Peabody, MA : Hendrickson, 1991).
Reicke, B., « The Historical Setting of Colossians », RevExp 70 (1993), 429-53.
Robertson, A. T, *Paul and the Intellectuals : The Epistle to the Colossians* (Garden City, NY : Doubleday, 1928).
Rowland, C, « Apocalyptic Visions and the Exaltation of Christ in the Letter to the Colossians », JSNT 19 (1983), 73-83.
Sanders, E. P, « Literary Dependence in Colossians », JBL 85 (1966), 28-45.
Saunders, E. W., « The Colossian Heresy and Qumrân Theology », in *Studies in the History and Text of the New Testament,* eds. B. L. Daniels and M. J. Suggs (K. W. Clark Festschrift ; Sait Lake City : Univ. of Utah, 1967), 133-45.

Schweizer, E., *The Letter to the Colossians* (Minneapolis : Augsburg, 1982).

Chapitre 28 : ÉPÎTRE (LETTRE) AUX ÉPHÉSIENS

Résumé des informations essentielles

Date : Si elle est de Paul, dans les années 60. Si elle est pseudonyme (avis de 80 % de la critique), dans les années 90.

Destinataires : Des chrétiens pauliniens (probablement tels qu'on peut se les représenter en Asie Mineure).

Authenticité : Probablement par un disciple de Paul (peut-être membre d'une « école » à Éphèse) qui s'inspira de Col et de quelques-unes des lettres incontestées de Paul. Unité : Pas sérieusement discutée.

Intégrité : « À Éphèse » probablement ajouté en 1, 1 ; pour le reste, pas sérieusement discutée.

Division formelle :

A. Formule d'ouverture :1, 1-2
B. Action de grâces : 1, 3-23
C. Corps : 2, 1-3, 21 : indicatif paulinien (instructions)
4,1-6, 20 : impératif paulinien (parénèse et exhortations)
D. Formule de conclusion : 6, 21-24.

Division en fonction du contenu :

1, 1-2 : Salutation à tous les saints
1, 3-3, 21 : Section « indicative » ou doctrinale
1, 3-23 : Doxologie louant Dieu pour ce qui a été fait pour «nous» en Jésus Christ (1,3-14) et prière d'intercession pour que « vous » (les destinataires) puissiez connaître cela
2, 1-3, 13 : Exposé de l'activité salvifique, unifiante et révélante de Dieu
3, 14-21 : Autre prière d'intercession (pour « vous ») et doxologie (nous)
4, 1-6, 20 : Section « impérative » ou parénétique

4, 1-5, 20 : Exhortations concernant l'unité, le ministère pastoral, deux modes de vie (dualisme), marcher en enfants de lumière, pas d'œuvres de ténèbres

5, 21-6, 9 : Code domestique

6, 10-20 : L'armure dans le combat contre les puissances du mal, en particulier la prière

6, 21-22 : Mission de Tychique

6, 23-24 : Bénédiction.

De tous les écrits pauliniens, seule Rm peut rivaliser avec Ep comme ayant exercé la plus forte influence sur la pensée et la spiritualité chrétiennes. En vérité, Ep, qui a été appelée « la couronne du paulinisme » (C. H. Dodd), est plus séduisante pour beaucoup parce qu'elle leur épargne l'argumentation complexe de Rm. A l'époque de l'œcuménisme, Ep offre un tableau magnifique, particulièrement attachant, de l'Église universelle et de l'unité chrétienne. L'écrivain a été considéré comme l'interprète suprême de l'apôtre (certains protestants ajouteraient : avant l'apparition de Martin Luther) et « le meilleur disciple de Paul ».

Qui est cet écrivain ? Au xvi^{e} siècle déjà, Érasme, notant que le style de Ep, avec ses phrases pesantes, est très différent de celui des grandes lettres de Paul, pensait qu'elle pouvait avoir été rédigée par quelqu'un d'autre. En 1792, E. Evanson mettait en question l'attribution à Paul ; et au long du xix^{e} siècle des arguments contre cette attribution se présentèrent de façon de plus en plus systématique. Pourtant, au XX^{e} siècle encore, on note d'importantes contributions défendant l'attribution à Paul en tant qu'écrivain (E. Percy en 1946, en allemand ; M. Barth et A. van Roon en 1974). Une estimation correcte consisterait à dire que *à l'heure actuelle environ 80 % des spécialistes jugent que Paul n'a pas rédigé Ep.* Après que l'*Analyse générale* aura rendu compte du message fondamental de la lettre telle qu'elle nous est parvenue (dans laquelle Paul est présenté comme l'expéditeur)des sous- sections seront consacrées à : *Ecclésiologie de Ep et « catholicisme primitif » ; A qui et par qui ? ; Quel genre ? ; Arrière-plan des idées ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Analyse générale du message

Paul est prisonnier pour le Seigneur (3, 1 ; 4, 1 ; 6, 20), et Tychique est envoyé parler de lui aux destinataires (6, 21-22). À part cela, on ne trouve dans Ep aucun récit sur les relations passées de Paul avec les destinataires, ni aucun détail à leur sujet. Ceux à qui s'adresse la *formule d'ouverture (1, 1-2)*[1216] [1217], les « saints et fidèles dans le Christ Jésus », pourraient être n'importe quels chrétiens, quoique la mention de Tychique (voir Col 4, 7-8) signifie probablement que les communautés chrétiennes en Asie Mineure occidentale étaient connues de l'écrivain[1218]. Bien qu'il dise en 3, 13 qu'il offre ses épreuves pour eux, Paul ne donne aucun détail inquiétant sur sa propre situation ou sur un danger imminent qui menacerait les destinataires. Le ton est plutôt apaisé, c'est celui de l'œuvre accomplie et de l'encouragement.

En 1, 3-14, première partie de *Faction de grâces (1, 3-23),* utilisant le langage quasi liturgique des bénédictions juives [1219], Paul célèbre le rôle du Christ et des chrétiens dans le dessein divin d'unir toutes choses en Christ, au ciel et sur la terre. Dans ce mystère de la volonté de Dieu, avant même la création du monde, Dieu destinait les chrétiens à une « filiation » en Jésus Christ, avec la rédemption par son sang, le pardon de leurs péchés, et les richesses de la grâce. Ils ont entendu la parole de vérité, l'Évangile du salut. Paul reconnaît alors (1, 15-23) avec gratitude la foi et l'amour des destinataires et prie pour qu'ils puissent croître dans la connaissance du Christ qui a été élevé au-dessus de toute puissance maintenant et à jamais. Et tout cela est pour l'Église, son corps, la plénitude de celui qui est « tout en tout. » Paul voit ainsi l'Église comme une finalité dans le plan de Dieu, qui concerne toute la création - c'est une Église qui a donc une dimension future.

La *section indicative du corps (2, 1-3, 21)* commence par expliquer comment ce plan, manifestant la richesse de la miséricorde et de l'amour de Dieu, a converti les pécheurs en saints, les spirituellement morts en vivants, désormais sauvés par la foi, qui est le don de Dieu (2, 1-10). « Nous sommes en effet son ouvrage, créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions. » De plus, 2, 11-22[1220] décrit avec lyrisme comment la grâce de Dieu s'est étendue aux « gentils », de sorte que ceux qui étaient loin sont devenus proches. Le mur de la haine a été détruit : la communauté d'Israël et les «

gentils » sont un. Ils sont concitoyens, habitant la maison de Dieu bâtie sur la fondation des apôtres et des prophètes, avec le Christ comme pierre d'angle (2, 20). En 3, 1-12 Paul explique à ses lecteurs/auditeurs (même si ceux-ci l'ont probablement déjà entendu) pourquoi cela est particulièrement important : le mystère [1221] lui a été révélé que Dieu avait fait de lui, le moindre de tous les saints, un ministre de l'Évangile aux « gentils », cohéritiers, membres du même corps, bénéficiaires de la même promesse. En vérité, par l'Église la sagesse de Dieu a été communiquée aux puissances célestes. Paul offre son emprisonnement et ses prières (3, 13-19) pour que les chrétiens destinataires comprennent l'amour du Christ manifesté en tout cela - un amour qui surpasse toute connaissance - afin qu'ils aient en eux toute la plénitude *(plèroma)* de Dieu. Paul conclut cette partie indicative de la lettre par une doxologie, comme si le fait de penser au Christ l'entraînait à louer Dieu (3, 20-21).

La *section impérative ou parénétique du corps (4, 1-6, 20)* expose les conséquences de ce grand dessein de Dieu par trente-six verbes à l'impératif[1222]. En 1, 4 Paul disait que Dieu « nous » a élus en Christ, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés devant Dieu. En 4, 1 il passe à des directives pour que l'on mène une vie digne d'une telle vocation. Paul énonce d'abord sept manifestations d'unité dans la vie chrétienne (4,4-6)[1223]. Il continue en indiquant comment le Christ exalté[1224] a répandu une diversité de dons afin d'équiper les chrétiens pour qu'ils bâtissent le corps du Christ : apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs (4, 7-12). Quand ils étaient l'objet de disputes en 1 Co 12, ces dons divisaient les chrétiens ; maintenant, sans aucun reproche, Paul peut proclamer qu'ils aident « les saints » à atteindre l'unité de la foi, à la mesure de la plénitude *(plèroma)* du Christ, et à croître ainsi dans le Christ, la tête du corps (4, 13-16)[1225] [1226].

Puisque les « gentils » et les juifs ne font plus qu'un, les « gentils » convertis ne sont plus dans l'ignorance et ne peuvent plus vivre dans la débauche passée (4, 17-24). En 2, 15 Paul disait que le Christ avait créé « en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau », maintenant il appelle cet Homme Nouveau à ne plus vivre selon l'ancien mode de vie. Les règles d'une vie nouvelle reflètent les exigences des Dix Commandements sur la façon de ne pas traiter les autres (4, 25-5, 5). Paul

voit deux manières opposées de se conduire, correspondant à la lumière et aux ténèbres, au diable et à l'Esprit saint, à la vérité et au mensonge. Ce dualisme produit des enfants de lumière et des fils de la rébellion (5, 6-20), des sages et des insensés. Les chrétiens, appelés « saints » en 1, 1, ne doivent avoir aucune part aux œuvres des ténèbres. Le « Éveille-toi, toi qui dors... » de 5, 14 provient probablement d'un hymne [n]. Plutôt que faire la noce, les chrétiens doivent chanter et célébrer le Seigneur.

Ep 5, 21-6, 9 spécifie le mode de vie chrétien sous forme d'un code domestique pour les épouses/maris, *enfants/pavertis, esclave*s/maîtres. Le modèle global de la soumission/obéissance du premier élément des binômes, et l'obligation pour le second (à qui la soumission est due) de donner l'exemple à l'image du Christ sont les mêmes que dans le code domestique de Col 3, 18-4, 1 ; mais le code de Ep est un tiers plus long que celui de Col, et il y a des différences intéressantes. Ep (5, 21) commence par enseigner qu'il faut se soumettre les uns aux autres dans la crainte du Christ ; et, bien sûr, cela concerne les maris vis-à-vis de leurs femmes, comme les femmes vis-à-vis de leurs maris. Ainsi l'ouverture du code modifie-t-elle plus radicalement l'ordre établi que ne le faisait le code de Col. Le langage lyrique de 5, 25-27 (qu'on pense parfois issu d'un hymne baptismal) introduit le Christ et l'Église dans la relation de l'époux et de l'épouse, de sorte que la soumission et l'amour reçoivent respectivement un cachet chrétien unique. L'obligation pour l'époux d'aimer est traité plus longuement que l'obligation pour l'épouse d'être soumise, et toutes deux sont enracinées dans le dessein divin initial de l'union dans le mariage (5, 31 = Gn 2, 24)[1227]. L'instruction aux enfants et aux parents est également soutenue par un motif de l'AT. Le changement de Ep quant à la relation maître/esclave se situe très largement dans la section consacrée au maître : non seulement, comme en Col, celui-ci doit être impartial dans le traitement des esclaves mais il doit aussi s'abstenir de toute menace, se souvenant que le Christ est le maître du maître. La pointe radicale de l'Évangile fait porter l'exigence sur ceux qui disposent de l'autorité et du pouvoir.

Employant le langage figuratif de l'armure et des armes, une exhortation finale évoque la bataille en cours avec les principautés et les puissances (Ep 6, 10-20)[1228]. Nous avons vu que le Christ exalté a été élevé au-dessus de toutes ces puissances (1, 20-21) et que le dessein mystérieux de Dieu pour

tous leur a été communiqué par l'intermédiaire de l'Église (3, 9-10). Nous découvrons maintenant que cette eschatologie réalisée n'a pas totalement remplacé l'eschatologie future, car le combat divin avec les puissances et les maîtres (« régisseurs » dans la BJ, « dominateurs » dans la TOB) des ténèbres actuelles continue. Paul demande que l'on prie pour lui afin que dans ce combat il puisse être autorisé à proclamer le mystère de l'Évangile. Sa magnifique autodescription finale, « Je suis l'ambassadeur dans mes chaînes » (6, 20), résume le thème du triomphe avec l'aide de Dieu ; aucun obstacle humain ne peut empêcher Paul de réaliser la vocation qu'il a annoncée dès le début : « Apôtre du Christ Jésus par la volonté de Dieu » (1, 1).

Dans *Informulé de conclusion (6, 21-24)* de brèves salutations évoquent un compagnon, Tychique, qui est envoyé vers les destinataires, comme en Col 4, 7-8.

Ecclésiologie de Ep et catholicisme primitif

L'exaltation de l'Église dans Ep, qui dépasse l'appréciation déjà haute de Col, mérite un commentaire particulier. Même si l'on trouvait dans Col une conception universelle de « l'Église », deux de ses quatre occurrences *d'ekklesia* concernaient l'Église locale (4, 15. 16) ; on ne trouve pas d'allusion de ce genre à l'Église locale dans les neuf occurrences en Ep. Elles sont toutes au singulier et désignent l'Église universelle. Comme dans Col 1,18. 24, l'Église est le corps du Christ et il en est la tête (Ep 1, 22 ; 5, 23). Mais en Ep l'Église a un rôle cosmique. Selon l'interprétation la plus courante de 1, 21-23 le Christ a été appelé à siéger au-dessus de toutes choses (y compris les puissances angéliques) « pour l'Église » ; et, « par le moyen de l'Église » (3, 10) la sagesse de Dieu est révélée à ces puissances. À Lui la gloire dans l'Église (3, 20). Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle (5, 25) : idée différente de celle selon laquelle le Christ est mort pour les pécheurs (Rm 5, 6. 8) ou pour tous (2 Co 5, 14-15). Le but du Christ était de sanctifier l'Église, la purifiant par le bain de l'eau et de la parole, et la rendant immaculée. Il continue de la nourrir et de la chérir (Ep 5, 23-32)[1229]. Au chapitre 27 ci-dessus, *Question* 3, je disais que pour beaucoup de chrétiens d'aujourd'hui l'image, en Col, de Paul offrant ses

souffrances pour l'Église pouvait faire difficulté. Combien plus encore celle de Ep, où l'Église est la finalité du ministère et de la mort du Christ !

C'est le moment de mentionner brièvement la question du « catholicisme primitif », que l'ecclésiologie de Ep est censée illustrer. Le terme désigne les premières étapes de l'ecclésiologie d'en-haut, du sacramentalisme, de la hiérarchie, de l'ordination et du dogme - en bref le début des signes distinctifs du christianisme *catholique.* Au commencement du XX^{e} siècle A. von Harnack suggéra qu'il n'y avait pas de catholicisme primitif dans le NT, et que cette théologie et cette organisation ecclésiale étaient un développement né au II^{e} siècle sous l'influence de l'esprit grec, déformant le caractère évangélique originel du christianisme (auquel la Réforme était revenue). E. Kasemann fut l'un des principaux critiques de cette position, affirmant qu'il y avait bien du « catholicisme primitif » dans le NT, mais que ces développements n'étaient pas nécessairement normatifs pour le christianisme [1230]. Il eut recours au principe du « canon dans le canon. » Tout comme Paul distinguait entre la lettre et l'Esprit (2 Co 3), de même le chrétien ne peut faire du NT canonique une autorité infaillible, il doit distinguer l'Esprit réel au sein du NT.

S'agissant de Paul, pour Kâsemann (un luthérien) on ne peut en appeler aux écrits deutéropauliniens comme interprètes autorisés de l'Évangile de Paul ; on est plus proche de celui-ci en Ga et en Rm, avec leur notion de la justification par la foi.

Il y a, toutefois, de l'arbitraire dans ce type de jugement, puisqu'il s'appuie sur le droit de rejeter du NT ce avec quoi on est en désaccord. D'autres chrétiens, et même des Églises, sont peut-être moins explicites dans leur appréciation ; mais en fait, fût-ce seulement par l'intermédiaire d'un lectionnaire, tous tendent à donner plus de poids à certaines parties du NT qu'à d'autres. Une Église qui insiste sur l'ecclésiologie de Ep, par exemple, le fera très probablement parce que sa propre haute ecclésiologie y ressemble. Dans toute solution réelle on doit reconnaître que les livres du NT diffèrent très sensiblement sur des sujets comme l'ecclésiologie, le sacramentalisme et la structure ecclésiale. Une Église (ou un chrétien) peut, d'un point de vue théologique, décider de donner la préférence à une opinion sur une autre. Mais si l'on est conscient de la façon dont le NT éclaire l'autre face d'un problème, cela peut modifier quelques-uns des

traits exagérés ou discutables de sa propre position. Réitérer les passages du NT qui soutiennent notre opinion peut nous donner de l'assurance, mais écouter les témoins scripturaires de l'opinion opposée permet au NT de fonctionner comme une conscience.

À qui et par qui ?

1. *À qui ?*

L'adresse est textuellement douteuse, car les mots en italique dans 1, 1b, « aux saints [qui sont] *à Éphèse* et [aux] fidèles dans le Christ Jésus » manquent dans des manuscrits importants [1231]. D'autres points également amènent à se poser la question de savoir si la lettre était adressée aux chrétiens d'Éphèse. Dans la plupart de ses lettres, Paul fait allusion à des circonstances personnelles ou des activités passées appropriées, et vers la fin il inclut habituellement des salutations de et à des personnes nommément désignées qui sont importantes pour la communauté destinataire. Tout cela est absent de Ep, à l'exception d'une référence aux chaînes de Paul et à Tychique (6, 20-21). Or, Paul avait passé trois ans à Éphèse (54-57 ; Ac 20, 31) ; il est donc inconcevable que dans une lettre amicale à des chrétiens de cette ville il n'ait pas inclus quelques salutations et rappels. De plus, en Ep 1, 15 l'écrivain dit : « Ayant *appris* (ou *entendu parler de)* votre foi dans le Seigneur Jésus. » En 3, 2 il présume que les destinataires ont « entendu parler de » la grâce que Dieu lui a confiée, et en 3, 7-13 il leur explique son ministère. Comment Paul pourrait-il parler ainsi aux chrétiens d'Éphèse comme à des inconnus ? Ep 2, 14 semble considérer comme accomplie la destruction du mur de la haine entre la communauté d'Israël et les « gentils » ; or il n'est pas évident qu'elle ait eu lieu du vivant de Paul, à Éphèse ou dans les autres communautés de la mission paulinienne. En réalité, comme Ep ne mentionne jamais les juifs et que 2, 11 interpelle « Vous, les païens qui étiez tels dans la chair », on a l'impression qu'elle est adressée à une communauté entièrement constituée de « gentils ». Ce n'est guère conforme à la situation envisagée dans Ac 19, 10 au milieu des années 50, où la mission éphésienne avait converti « juifs et Grecs ». Ainsi, des treize lettres du NT qui portent le nom de Paul, Ep, la moins en situation, est peut-être la seule qui s'adresse, non à une

communauté spécifique, mais à des chrétiens (probablement surtout en Asie Mineure) qui considéraient Paul comme un grand apôtre.

Que Ep ait pu être adressée à certains ou à tous les saints dans le Christ Jésus a conduit nombre d'exégètes (à commencer par l'archevêque Ussher au xvii^{e} siècle) à la considérer comme une circulaire destinée à être lue dans de nombreuses villes différentes, avec un espace laissé en blanc, qu'on remplissait à chaque fois pour y mettre le nom de la ville. Ainsi, les manuscrits qui ont « à Éphèse » conserveraient la copie qu'on lisait à Éphèse ; le manuscrit de Marcion était celui lu à Laodicée. Cependant, le témoignage de l'utilisation de telles lettres dans le christianisme ancien est insuffisant, surtout pour ce qui concerne l'idée d'un espace laissé en blanc. Une approche plus courante (discutée plus loin) est qu'il s'agit d'un autre genre de littérature, adapté à la forme épistolaire.

2. *Par qui ? La relation à Col*

Si Ep n'est pas réellement une lettre aux chrétiens d'Éphèse, mais un ouvrage de portée plus générale, qui l'a écrit[1232] ? Dans le chapitre précédent, nous avons discuté de façon assez détaillée la question de savoir si Paul avait rédigé Col, et nous avons trouvé que les indices allaient dans le sens, mais pas de façon décisive, d'un écrivain autre que Paul. Ep ressemble de façon frappante à Col dans sa structure d'ensemble et ses parallèles textuels. Ainsi, sur les 155 versets de Ep, entre le tiers et la moitié sont parallèles à Col, tant dans leur ordre que leur contenu. Un quart des mots de Ep se retrouvent dans Col, et un tiers des mots de Col dans Ep[1233]. Le tableau 7 que nous proposons ici présente des thèmes parallèles [1234].

TABLEAU 7 : Comparaison entre Éphésiens et Colossiens

Sujet	Ep	Col
1. Rédemption, pardon	1,7	1,14-20
2. Le Christ rassemble	1,10	1,20
3. Intercession pour les lecteurs	1,15-17	1,3-4,9
4. Richesses d'un glorieux héritage	1,18	1,27
5. Domination du Christ	1,21-22	1,16-18
6. Il nous a fait revivre	2,5	2,13
7. Ce qui était loin est devenu proche	2,12-13	1,21 -22

8. Abolir les commandements 2,15 2,14
9. Paul prisonnier 3,1 1,24
10. Mystère de Dieu révélé à Paul 3,2-3 1,25-26
11. Paul ministre de l'Évangile universel 3,7 1,23.25
12. Paul annonce le mystère à tous 3,8-9 1,27
13. Menez une vie digne de votre vocation 4, 1 1,10
14. En toute humilité, douceur et patience, supportez-vous les uns les autres 4, 2 3,12-13
15. Le Christ unit les membres de l'Église 4,15-16 2,19
16. Revêtez l'homme nouveau 4,22-32 3,5-10.12
17. Pas d'immoralité parmi vous 5,3-6 3,5-9
18. Conduisez-vous en sages et tirez parti du temps présent 5,15 4,5
19. Chantez des cantiques et des hymnes et célébrez le Seigneur 5,19-20 3,16-17
20. Devoirs domestiques des maris, femmes, enfants, parents, esclaves et maîtres 5,21-6,9 3,18-4,1
21. Paul prisonnier exhorte à prier sans cesse 6,18-20 4,2-3
22. Tychique est envoyé pour donner des nouvelles de Paul et encourager l'Église 6,21-22 4,7-8

Inévitablement le vocabulaire, le style et les arguments théologiques invoqués contre l'attribution à Paul de Col (p. 660-663 ci-dessus) sont ceux qui ont été invoqués à propos de Ep. L'argument selon lequel Ep compte quatre-vingts mots que l'on ne trouve pas dans les lettres pauliniennes incontestées[1235] perd beaucoup de sa force lorsqu'on constate qu'on peut en trouver à peu près le même nombre dans Ga, qui est très proche de Ep en longueur et par le nombre de mots différents utilisés. D'autres données sont plus notables : le style fleuri est proche de celui de Col, mais encore plus expansif et hyperbolique (par exemple le mot « tous » y est utilisé presque cinquante fois), avec des phrases fort longues, comme Ep 1,3-14 et 4,11-16[1236]. Il y a des adjectifs et des génitifs répétitifs, un style redondant et des termes absolument pas caractéristiques de l'usage paulinien dans ses lettres incontestées. D'autres différences entre Col et Ep rendent plus difficile toute conclusion sur l'écrivain. Ep est plus longue et comporte des ensembles absents de Col, par exemple une bonne partie de l'hymne en Ep

1, 3-14 et la parénèse en 4, 1-14. Par ailleurs, l'attaque contre la fausse philosophie de Col 2 et la longue série de salutations de Col 4 manquent dans Ep. Des motifs communs, comme « corps », « tête », « plénitude », « mystère » et « réconciliation » ont souvent une autre tonalité dans Ep[1237]. En exposant le message nous avons vu d'autres différences, par exemple dans les codes domestiques et l'ecclésiologie.

Si certains biblistes continuent d'admettre que Paul soit l'écrivain de Ep[1238], le poids des indices a poussé 70 à 80 % des spécialistes à rejeter cette opinion, y compris un nombre significatif de biblistes pour qui Paul est l'écrivain de Col. Dans ce pourcentage *probablement une majorité poserait-elle en principe pour Ep un écrivain différent de celui qui composa Col*[1239]. D'autres aspects de Ep doivent être maintenant examinés pour mieux cerner l'écrivain.

3. *Par qui ? La relation aux autres lettres pauliniennes*

À une échelle beaucoup plus réduite que la ressemblance entre Ep et Col, des parallèles entre Ep et les autres lettres pauliniennes ont été repérés. Une liste attentive de parallèles avec les sept lettres incontestées (avec quelque doute pour 2 Th) est proposée par G. Johnston *(IDB* 2, 110-11) ; les plus remarquables sont avec Rm, 1 et 2 Co, et Ga[1240]. Si Paul avait rédigé Ep, il aurait pu s'inspirer de ses écrits antérieurs (à condition qu'ils lui aient été accessibles en prison) ; mais les aurait-il réutilisés de cette manière ? Nous avons vu qu'en un sens Rm est le premier commentaire de Ga, mais l'emploi par Paul de thèmes de Ga dans Rm représente un affinement de ses propres idées par un penseur qui innove face à une situation nouvelle. La plupart des biblistes interprètent le réemploi des lettres pauliniennes dans Ep comme une procédure moins décisive.

Une explication aventureuse a été proposée par Goodspeed et soutenue en partie par Knox. Elle développe l'idée suivante : Onésime, libéré par Philémon, serait revenu à Éphèse dont il serait devenu évêque plusieurs décennies après la mort de Paul (voir chapitre 21 ci-dessus, « Parcours ultérieur d'Onésime »). L'intérêt pour Paul avait été cristallisé par l'apparition contée au livre des Actes ; et cela aurait inspiré à Onésime l'idée de rassembler à Éphèse des copies des lettres pauliniennes, et de composer Ep à partir d'elles, comme un résumé de la pensée de Paul, qu'il aurait placé en tête de la collection[1241]. La ressemblance avec Col

s'expliquerait par le fait que, avec Phm, c'est la lettre où Onésime est le plus impliqué, puisqu'il a accompagné Tychique qui l'apportait à Colosses.

Bien que la théorie de Goodspeed soit séduisante, ce n'est guère qu'une hypothèse, et elle a peu de partisans. D'autres hypothèses considérant l'écrivain comme un disciple de Paul connu, citent *Timothée,* car on pense qu'il fut le scribe qui rédigea Col, *Tychique,* parce qu'il est mentionné à la fois dans Col et dans Ep, et *Luc* à cause d'un rapport supposé de Ep avec les Actes[1242]. On notera que ces propositions impliquent souvent un disciple de Paul travaillant à partir de lettres rassemblées à Éphèse. La théorie d'une Col pseudonyme pose en principe l'existence d'une école paulinienne à Éphèse, dont un membre composa Col dans les années 80, en utilisant comme fond de tableau des éléments tirés de Phm. Cette école pourrait donc bien avoir été le lieu d'un rassemblement des lettres de Paul[1243]. *Une théorie plausible serait alors que, sur la base des lettres incontestées de Paul, et en particulier de Col (qui avait été composée plus tôt au sein de P école), quelqu'un de l'école éphésienne de disciples de Paul rédigea Ep comme un tableau stimulant de certains aspects de la pensée paulinienne.* Si les mots « à Éphèse » manquaient sur l'original, ils peuvent avoir été ajoutés sur une copie par un scribe qui savait que la composition de la lettre était liée à cette ville[1244]. Quant à la date de composition d'une Ep pseudonyme dans les années 90, le rappel de Ep 5, 25, 29 dans la lettre écrite par Ignace vers 110 à *Polycarpe* (5, 1), évêque de Smyme, à une cinquantaine de kilomètres au nord d'Éphèse est généralement considéré comme fournissant une date butoir. Il est probable aussi que dans les années 90 existait au moins un début de collection des lettres de Paul, où l'écrivain de Ep aurait pu puiser.

Quel genre ?

Dans la section précédente, j'ai évoqué de façon vague en (1) « un autre genre de littérature adapté à la forme épistolaire », et en (3) un « tableau stimulant de certains aspects de la pensée paulinienne ». Les ressemblances avec une lettre sont marginales ; mais l'ancienne forme grecque de la lettre dépassait le sens strict du mot (p. 454 ci-dessus), de sorte que Ep pourrait presque fonctionner comme un discours ou une allocution adressée à l'auditoire des Églises de Paul. Ce pourrait être un écrit bien campé sur la

ligne de partage entre les « épîtres » et les « lettres » de Deismann. Beaucoup de spécialistes ont recherché la précision, en supposant que les éléments de base du genre lettre (1, 1-2 et 6, 21-22) empruntés à Col étaient marginaux par rapport au message. Traité de théologie, manifeste, méditation, homélie : voilà quelques-unes des descriptions proposées. Soards *(Apostle* 153) est proche de l'opinion la plus courante quand il parle d'une synthèse et d'un développement de thèmes pauliniens pour produire « une grande théologie paulinienne sous la forme d'une communication paulinienne standard... pour un lieu et un temps nouveaux ». De fait, certains passages de Ep résument des aspects de la pensée caractéristique de Paul, par exemple 2, 8-10[1245] ; mais Ep n'est guère un résumé d'ensemble, car seuls quelques aspects, comme l'unité, l'ecclésiologie triomphante, et la christologie de l'exaltation, sont mis en valeur.

Ceux qui s'intéressent davantage à l'analyse formelle se sont concentrés sur le ton chaleureux de Ep et ont parlé de rhétorique épidéictique (p. 456 ci-dessus) : la lettre use de la louange comme base d'un appel (souvent à un public autorisé). Paul, cependant, est un personnage supérieur, un saint apôtre que l'on a idéalisé comme « *le* prisonnier » pour le Christ en 3, 1 ; 4, 1. Ce qu'il écrit est moins de l'ordre de la louange des destinataires que de celui du jugement enthousiaste de ce qui a été accompli en Christ pour tous les chrétiens et même pour tout l'univers[1246]. Plutôt que d'implorer il encourage à grandir dans la vie chrétienne, d'où des exhortations générales qui ne proviennent pas de problèmes spécifiques.

On a décelé en Ep un fort contexte de prière communautaire. Dans cette veine, une autre thèse discerne un langage baptismal en 1,13-14 ; 4, 5.30 ; 5, 8.26 et verrait en Ep un enseignement plus complet proposé à de récents baptisés, d'où le ton de l'encouragement. La proximité de Ep avec 1 P, souvent considérée comme une homélie baptismale, a contribué à cette thèse[1247]. Toutefois, même sans orientation spécifique vers le baptême, l'écrivain, consciemment ou non, peut avoir employé, à partir d'une tradition chrétienne commune déjà enseignée au baptême, le langage théologique connu de lui et de ses destinataires. Le fait que la première moitié de Ep (la section « doctrinale » ; voir le résumé des informations essentielles) commence et s'achève par une doxologie et une prière a suggéré à certains un cadre liturgique.

Kirby, *Ephesians,* voit dans les chapitres 1-3 le schéma d'une bénédiction juive, peut-être d'usage eucharistique, et en diverses parties de Ep l'écho d'une cérémonie de renouvellement de l'alliance à la Pentecôte.

Conclusion : sans trop nous engager sur la forme littéraire précise, nous pouvons faire les observations suivantes. *Les lettres incontestées de Paul dans les années 50* montrent un homme à la fois aux prises avec le problème du retour du Christ et du sort général des chrétiens, et en conflit avec les judéo-chrétiens qui insistaient sur la circoncision des « gentils » et sur les œuvres de la Loi. A l'intention des croyants, il invoquait un Jésus mis à mort pour leurs fautes et ressuscité pour leur justification. La majorité d'Israël n'avait pas accepté les prétentions de Jésus ; mais Paul proclamait qu'elle finirait par y souscrire. En dépit de son succès auprès des « gentils », il leur rappelait qu'ils n'étaient qu'un rameau d'olivier sauvage greffé sur le tronc d'Israël. Unis dans le corps du Christ (ressuscité), et baptisés en lui, les croyants devaient vivre dans l'attente du retour du Christ au son de la trompette. Or, *dans Ep* ces combats semblent dépassés[1248], et la mission de Paul triomphe. Lui qui se disait le dernier des apôtres (1 Co 15, 9) est désormais dépeint comme le moindre de tous les saints (Ep 3, 8). Sa vie est considérée comme partie intégrante du plan mystérieux de Dieu pour l'ensemble de la création en Christ (3, 1-12). Au Paul de la lettre aux Éphésiens est attribué une intelligence, non seulement de la rédemption accomplie par la crucifixion/résurrection, mais aussi de tout le dessein de Dieu dans lequel toute chose au ciel et sur la terre est soumise à un Christ glorifié et unie en lui. Cela est visible dans l'Église, désormais considérée comme le chef-d'œuvre de l'accomplissement du Christ, car juifs et « gentils », sans perdre leur propre identité, ne font plus qu'un dans l'Église[1249]. Le Paul de Ep n'a pas besoin d'insister sur le second avènement parce que beaucoup a déjà été accompli dans le Christ.

Cette perspective peut-elle être vérifiée dans les dernières années de Paul[1250] ? Nous ignorons ce qui est arrivé à Paul en matière d'évolution théologique dans les années 60 juste avant sa mort, mais sur beaucoup d'aspects la perspective de Ep est certainement différente de celle des dernières lettres incontestées. Cela nous oblige donc, en toute vraisemblance, à considérer Ep comme la continuation de l'héritage paulinien au sein de ses disciples, des disciples qui pouvaient constater

comment l'Église unifiée des juifs et des « gentils » (existant désormais en certains lieux d'Asie Mineure?) correspondait au plan de Dieu et accomplissait l'Évangile proclamé par Paul. L'un des disciples avait rédigé Col une décennie plus tôt (dans les années 80) pour faire barrage à un enseignement dangereux dans la vallée du Lycus. Mais ce danger avait disparu (peut-être sous l'influence de Col) ; et un autre écrivain, enthousiasmé par son expérience d'une Église unifiée, voulut partager avec tous les saints les développements de la christologie et de l'ecclésiologie de Paul qui rendaient possible ce merveilleux résultat. Nombre des idées de Col furent reprises et mélangées avec des idées de lettres écrites par Paul lui-même, afin de donner son expression la plus pleine à la vision paulinienne de la façon dont le Christ et l'Église concordent avec le plan de Dieu.

Pour certains, une Ep non rédigée par Paul perdrait beaucoup de son autorité. Mais la thèse selon laquelle elle serait née dans une école de disciples de Paul, outre l'avantage de l'enraciner solidement dans l'héritage paulinien, glorifie l'apôtre par la qualité de ses disciples. De fait, de son vivant il avait attiré à la prédication de l'Évangile des collaborateurs remarquables : Timothée, Tite, Silvain, Luc, Aquila, Priscille, etc. (chapitre 17 ci-dessus, n. 3). Dans le dernier tiers du I^{er} siècle ceux-là, et d'autres non mentionnés, poursuivirent son œuvre et appliquèrent ses intuitions à des problèmes nouveaux, tout comme les apôtres continuèrent et développèrent l'œuvre de Jésus. En s'interrogeant sur le rôle des lettres deutéropauliniennes on peut penser au prophète Isaïe, qui ne fut pas diminué parce que deux cents ans après sa mort son image inspira des prophètes qui écrivirent dans sa tradition et ajoutèrent leur œuvre à la sienne comme partie intégrante de la prophétie isaïenne.

Arrière-plan des idées

Si nous acceptons que « à Éphèse » est une addition postérieure, peu de chose dans la lettre nous éclaire sur le contexte des destinataires, et rien n'indique clairement que les pensées exprimées en Ep aient été destinées à corriger des idées fausses ou de mauvaises influences dont ils auraient été les victimes. Pratiquement, donc, notre examen se limitera à l'arrière-plan des *idées de V écrivain.* Certains de ses accents reflètent la réaction de Col à

une fausse philosophie, par exemple la christologie haute de Ep et la soumission des principautés, des puissances et du démon. Mais que peut-on dire d'autres idées, comme l'insistance sur l'Église et sur l'unité cosmique ; le dualisme des enfants de lumière et des œuvres des ténèbres (5, 8-10), l'ascension du Christ au-dessus des cieux (4, 8-10) ?

On avance le catalogue habituel des philosophies grecques. Ceux qui percevaient une influence gnostique dans Col (sur la fausse philosophie et sur l'écrivain) tendent à voir ici aussi une influence gnostique, soit dans l'emploi par l'écrivain d'un langage et d'une pensée gnostiques pour contrer l'hérésie, soit dans le développement d'une certain gnosticisme chrétien comme la meilleure façon d'expliquer le rôle du Christ dans le monde. Ils prétendent que le Jésus de Ep est devenu un rédempteur gnostique qui, au lieu de détruire le mur séparant le royaume des cieux du royaume terrestre, a mis à bas le mur séparant Israël et les « gentils » (2, 14-16), et est désormais retourné au royaume des cieux en retirant de ce monde ceux qui y étaient prisonniers (4, 9-10). L'incorporation au corps du Christ a été comparée au thème gnostique de l'incorporation au corps cosmique de l'homme céleste. Une bonne partie des indices d'idées gnostiques provient toutefois d'une époque plus tardive que le I^er^ siècle, et certaines analogies sont cherchées bien loin (par exemple, l'origine de l'idée du mur[1251]). On trouve aussi dans Ep des points qui seraient rejetés par la plupart des gnostiques postérieurs, par exemple que Dieu a créé le monde et conçu sa rédemption par le sang du Christ (Ep 3, 9 ; 1, 7-10), que le mariage entre Un homme et une femme est une chose sacrée et voulue par Dieu (Ep 5, 21-33). Au plus, on pourrait admettre une influence possible sur Ep d'éléments qui seront finalement incorporés ensemble dans des systèmes gnostiques.

D'autres biblistes proposent pour certaines des idées de l'écrivain un arrière- plan juif. Ep est beaucoup plus sémitique que les lettres incontestées de Paul. Par exemple, à la fois par rapport au style hymnique et au contenu théologique, des parallèles ont été repérés dans la littérature de Qumrân[1252]. Le thème du mystère *(mysterion)* qui intervient six fois en Ep est proche du tableau des mystères dans ces textes[1253]. Là aussi nous trouvons un tableau dualiste du monde dominé par les esprits de lumière et des ténèbres ; or, Ep 6, 12 parle des « régisseurs de ce monde de ténèbres ». Les manuscrits de la mer Morte décrivent les fils de lumière qui marchent

dans la lumière, distincts des fils des ténèbres qui marchent dans l'obscurité, quand Ep 2, 2 évoque les fils de la rébellion. On trouve des codes de comportement comparables au code domestique de Ep dans les règles communautaires de Qumrân. Ailleurs dans le judaïsme, le thème de l'unité cosmique en un corps a un certain parallèle dans la pensée de Philon, pour qui le monde est un corps ayant pour tête le Logos. Dans un tableau d'ensemble, la perspective de Ep peut donc s'expliquer par l'emprunt de l'écrivain aux Écritures, par les développements de la pensée juive dans le monde hellénistique, et les croyances chrétiennes, en particulier telles qu'elles sont énoncées dans la tradition paulinienne. Il n'y a donc pas lieu d'en appeler aux religions païennes à mystères ou au gnosticisme comme facteur essentiel de sa composition.

Questions ouvertes

(1) Ep 2, 19-20 décrit ainsi les chrétiens : « Vous êtes concitoyens des saints, vous êtes de la maison de Dieu. Car la construction que vous êtes a pour fondations les apôtres et prophètes, et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même. » En 1 Co 3, 10-11, Paul dit : « J'ai posé le fondement... De fondement, nul n'en peut poser d'autre que celui qui s'y trouve, c'est-à-dire Jésus Christ. » La différence entre ces deux textes a constitué un argument pour décider que Ep avait été rédigée par un disciple paulinien plutôt que par Paul. Or, des passages comme Mt 16, 18 ; Ap 21, 14 ; Mt 21, 42 ; Ac 4, 11 ; 1 P 2, 4-8 montrent que les deux interprétations de l'image des fondations étaient connues hors du cercle paulinien. Ces deux interprétations conduisent-elles à des images différentes de l'Eglise ?

(2) Toutes les images de fondations ont été critiquées comme trop statiques. Que le Christ soit une pierre d'angle ou une fondation, cette représentation fait de lui surtout un support de l'Église, qui n'intervient pas en son sein. La représentation, en Jn 15, de Jésus comme la vigne qui fait circuler la vie dans les sarments est plus propre à suggérer la présence dynamique de Jésus. Mais Ep 2, 21-22 fait suivre immédiatement la représentation de la pierre d'angle ou des fondations par une image de croissance et d'intégration à la construction d'une

demeure de Dieu. Quels aspects de l'Église émergent de cette combinaison ?

(3) 1 Co 12, 28 énumère ainsi les affectations faites par Dieu dans l'Église : « Premièrement les apôtres, deuxièmement les prophètes, troisièmement les docteurs... Viennent ensuite les miracles, puis les dons de guérison, d'assistance, de gouvernement, la diversité des langues. » En Ep 4, 11 le Christ « donne » aux uns d'être apôtres, à d'autres d'être prophètes, ou encore évangélistes, ou bien pasteurs et docteurs. Le passage de Dieu au Christ est-il significatif ? Les fonctions ou ministères sont-ils devenus plus complexes dans le laps de temps séparant 1 Co et Ep, ou bien les évangélistes et les pasteurs étaient-ils déjà présents sous la vague description corinthienne de « gouvernement » ? En quoi les évangélistes diffèrent- ils des apôtres (voir Ac 21, 8 ; 2 Tm 4, 5) ? 1 P 5, 1-4 présente Pierre, un apôtre, dans un rôle de pasteur (également Jn 21, 15-17).

(4) Ep 4, 4-6 énumère sept facteurs (« un corps... ») qui lient ensemble les chrétiens. Combien d'entre eux sont-ils encore partagés par les chrétiens, dans une chrétienté divisée ? L'absence de la mention « une eucharistie » est-elle significative, par exemple l'eucharistie était-elle un facteur de désunion (voir 1 Co 11, 17-22) ? On a noté aussi que « une Église » n'est pas mentionnée. Cependant, où voit-on dans les lettres incontestées de Paul ou en Ep que la pensée paulinienne aurait toléré des Églises désunies ?

(5) Ep 5, 21-32 témoigne d'une haute appréciation spirituelle du mariage, en le comparant à la relation entre le Christ et son corps qui est l'Église, relation qui fait partie du mystère divin. « Le Christ a aimé l'Église : il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne ; car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée. » Cette représentation, adaptée, devrait s'appliquer aux époux chrétiens. Cette très haute conception du mariage est-elle conciliable avec 1 Co 7, 8, qui souligne que les gens non mariés devraient le rester (comme Paul) ? Ce dernier était mû par un point de vue fortement apocalyptique où les choses de ce monde sont éphémères, alors que Ep exprime une eschatologie réalisée où la communauté est constituée de couples mariés. Des éléments des deux attitudes sont présents dans l'enseignement de Jésus (Mt 19, 5-9.12) ; et les chrétiens

ont cherché à conserver les deux, à la fois en donnant une prime au célibat pour le royaume et en exaltant le mariage comme un sacrement ou un état de vie béni par Dieu de façon unique.

(6) En Col 1, 13.16 ; 2, 10, 15 et Ep 1, 21 ; 2, 2 ; 3, 10 ; 6, 12 on nous parle de forces appelées principautés *(archè,* 6 fois) ; prince *(archon,* 1), puissances *(dynamis,* 1), autorités *(exousia,* 8), trônes *(thronos,* 1), seigneuries *(kyriotès,* 2)[1254]. Une association particulière apparaît en Ep 2, 2 : « le Prince *[archon]de* l'empire *[exousia]* de l'air. » En Ph 2, 10 ces forces sont reliées à tout ce qui se trouve dans les cieux, sur la terre et sous la terre ; et aux anges, principautés et puissances en Rm 8, 38 ; à toute principauté, autorité et puissance en 1 Co 15, 24. Habituellement mauvaises ou, au moins, capables d'être comprises comme rivales du Christ, elles sont surhumaines (angéliques ou diaboliques [Ep 6, 11]) et exercent une sorte de contrôle sur la destinée humaine, peut-être parce qu'elles sont de quelque façon liées aux planètes et aux étoiles (voir la *stoicheia* aux p. 655-656 ci-dessus). Comment relier la vision paulinienne de la supériorité du Christ sur elles à l'image des évangiles synoptiques où l'on voit Jésus manifester l'avènement du royaume en expulsant les démons ? Une interprétation moderne démythologisante y voit de puissants agents terrestres qui cherchent à dominer la vie des hommes (gouvernement, armée, etc.), mais une telle réduction à la tyrannie humaine retient-elle ce que les écrivains pauliniens voulaient communiquer ? Ep 6, 12 distingue explicitement entre un combat contre les principautés, les puissances et les dominateurs (pluriel de *kosmokrator)* de ce monde de ténèbres, et un combat contre la chair et le sang.

Bibliographie

COMMENTAIRES

P. BENOIT, « L'épître aux Éphésiens », dans l'article Paul du *Supplément au dictionnaire de la Bible,* fascicule 36, col. 195-211.

J. GAMBIER, *Vie chrétienne en Église,* L'épître aux Éphésiens lue aux chrétiens d'aujourd'hui, Paris, Desclée, 1966.

N. HUGEDE, *L'épître aux Éphésiens,* Genève, Labor et Fides, 1973.

Ch. MASSON, *L'épître de saint Paul aux Éphésiens,* Commentaire du Nouveau Testament IX, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, Labor et

Fides, 1953.

Études

D. von Allmen, *La famille de Dieu. La symbolique familiale dans le paulinisme,* Orbis biblicus et orientalis 41, Göttingen, Éditions universitaires de Fribourg, 1987.

P. Benoit, « Corps, tête, plérôme dans les épîtres de la Captivité », *Revue Biblique* 58, 1956, 5-44.

P. Benoit, « L'horizon paulinien de l'épître aux Éphésiens », *Exégèse et théologie,* t. II, Paris, Éd. du Cerf, Cogitatio Fidei 2, 1961, 53-96.

M. Bouttier, « L'horizon catholique de l'épître aux Éphésiens », dans *L'Évangile hier et aujourd'hui : mélanges offerts au professeur Fr.-J. Leenhardt,* Genève, Labor et Fides, 1968, 25-37.

R. Brown, « L'héritage paulinien dans les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens. L'Église du Christ, un corps fait pour être aimé », dans *L'Église héritée des apôtres,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 76, 72-96.

J. Gambier, « Le Grand Mystère concernant le Christ et son Église. Éphésiens 5,22-33 », *Biblica* 47, 1966, 43-90 et 223-242.

E. Cothenet, « L'économie du mystère et le baptême selon l'épître aux Éphésiens », dans *Exégèse et Liturgie,* t. II, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 175, 1999, 123-139.

A. Feuillet, *Christ sagesse d'après les épîtres pauliniennes,* Paris, Gabalda, EtB, 1966.

I. de La Potterie, « Le Christ, plérôme de l'Église (Ep 1,22-23), *Biblica* 58, 1977, 500-524.

C. Noyen, « Foi, charité, espérance et "connaissance", dans les épîtres de Captivité », *Nouvelle Revue Théologique* 94, 1972, 897-911 et 1031-1052.

Ch. Reynier, *Évangile et mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Éphésiens,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 149, 1992.

Ch. Reynier, *L'Évangile du Ressuscité,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 105, 1995.

Ch. Reynier, « La bénédiction en Éphésiens 1,3-14. Élection, filiation, rédemption », *Nouvelle Revue Théologique* 118, 1996, 182-199.

A. Vanhoye, « L'épître aux Éphésiens et l'épître aux Hébreux », *Biblica* 59, 1978, 198-230.

Commentaires et études dans des collections

Allan, J. A. (TBC, 1959) ; Barth, M. (2 vols. ; AB, 1974) ; Beare, F. W. (IB [vol. 10], 1953) ; Best, E. (NTG, 1993) ; Foulkes, F. (TNTC, 1963) ; Kitchen, M. (NTR, 1994) ; Lincoln, A. T. (WBC, 1990 ; NTT, 1993) ; Mitton, C. L. (NCBC, 1976) ; Sampley, J. R (ProcC, 1993) ; Swain, L. (NTM, 1980) ; Taylor, W. F. (AugC, 1985) ; Zerwick, M. (NTSR, 1969).Voir aussi la *Bibliographie* du chapitre 27, pour les ouvrages marqués d'un astérisque, qui traitent à la fois Col et Ep.

Allan, J. A., « The "In Christ" Formulations in Ephesians », NTS 5 (1958-59), 54-62.

Barth, M., « Traditions in Ephesians », NTS 30 (1984), 3-25.

Brown, R. E., « The Pauline Heritage in Colossians/Ephesians », BCALB 47-60.

Bruce, F. F., « St. Paul in Rome, 3 and 4. The Epistle to the Ephesians », SJT 48 (1966), 268-85 ; 49(1967), 303-22.

Cadbury, H. J., « The Dilemma of Ephesians », NTS 5 (1958-59), 91-102.

Cross, F. L., *Studies in Ephesians* (London : Mowbray, 1956).

Dahl, N. A., « Cosmic Dimension and Religious Knowledge [Eph 3:18] », in *Jesus und Paulus,* eds. E. E. Ellis and E. Grässer (W. G. Kümmel Festschrift : Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 57-75.

Goodspeed, E. J., *The Meaning of Ephesians* (Univ. of Chicago, 1933).

-, *The Key to Ephesians* (Univ. of Chicago, 1956).

Kirby, J. C., *Ephesians, Baptism, and Pentecost* (Montreal : McGill Univ. 1968).

Koester, H., ed., *Ephesus - Metropolis of Asia* (Valley Forge, PA : Trinity, 1995). Lincoln, A. T., « The Use ofthe OT in Ephesians », JSNT 14 (1982), 16-57.

Martin, R. R, « An Epistle in Search of a Life-Setting », ExpTim 79 (1968), 296-302.

Mitton, C. L., *The Epistle to the Ephesians* (Oxford : Clarendon, 1951).

Murphy-O'Connor, J., « Who Wrote Ephesians ? » TBT 1 (1965), 1201-9.

Robinson, J. A(rmitage), *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (2d ed. ; London : Clarke, 1922). A classic.

Schnackenburg, R., *The Epistle to the Ephesians* (Edinburgh : Clark, 1991).

van Roon, A., *The Authenticity of Ephesians* (NovTSup 39 ; Leiden : Brill, 1974).

Westcott, B. F., *Saint Paul's Epistle to the Ephesians* (London : Macmillan, 1906).

Chapitre 29 : LETTRE PASTORALE : À TITE

Résumé des informations essentielles

Date : Si elle est de Paul, vers 65. Si elle est pseudonyme (80 à 90% des spécialistes), vers la fin du Ier siècle, ou (moins probablement) au début du IIe.

Destinataire : Tite, en Crète (Églises récemment fondées?) où Paul l'aurait laissé pour retourner sur la côte d'Asie Mineure (Éphèse?) ou en Grèce occidentale (Macédoine?), en route vers Nicopolis.

Authenticité : Sans doute écrite par un disciple de Paul ou un commentateur proche de l'héritage paulinien, plusieurs décennies après la mort de l'apôtre.

Unité et intégrité : Pas sérieusement contestées.

Division formelle :

A. Formule d'ouverture : 1, 1-4
B. Action de grâces : absente
C. Corps : 1,5-3, 11
D. Formule de conclusion : 3, 12-15.

Division en fonction du contenu :

1.1-4 : Adresse/salutations à Tite
1,5-9 : Structure de l'Église et nomination de presbytres/évêques
1, 10-16 : Faux enseignement menaçant la communauté
2.1-3, 11 : Comportement de la communauté et foi :
2, 1 -10 : Code domestique
2,11-3,11 : Ce que le Christ a fait et ses implications
3, 12-15 : Salutations de conclusion et bénédiction.

Après quelques observations sur *les lettres « pastorales » en général,* où j'examinerai le titre et les similitudes au sein de ce groupe, je consacrerai ce chapitre et les deux suivants (30, 31) à leur étude, dans l'ordre Tite, 1 Tm, 2 Tm. Comme nous le verrons, un grand débat porte sur leur attribution à Paul, mais je préfère laisser ce problème à la p. 714 ci-dessous et les examiner d'abord pour elles-mêmes. Dans l'étude de Tite, après un *Arrière-plan* et une *Analyse générale,* des sous-sections seront consacrées à : *Presbytres/évêques ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Les lettres pastorales en général : titre, relations mutuelles

Titre : Beaucoup considèrent ces trois textes comme des « épîtres » (p. 454 ci- dessus). Pourtant elles ont la forme d'une lettre, avec un début qui identifie l'expéditeur et le destinataire envisagé, et (à l'exception de 1 Tm) une conclusion comportant des salutations et une bénédiction. Quant au mot « Pastorales », cette désignation leur a été appliquée dès le début du xviii^{e} siècle comme une reconnaissance de leur préoccupation centrale - non plus l'expansion missionnaire qui dominait les premières années du christianisme, mais le souci des communautés évangélisées après le départ des missionnaires soit qu'ils soient allés ailleurs, soit qu'ils soient morts.[1255] C'est un souci que nous définissons comme « pastoral ». Ce terme est juste aussi d'une autre façon, puisque l'un des thèmes dominants de Tt et 1 Tm est celui de la structure ou de l'ordre ecclésial, c'est-à-dire de la nomination de préposés à l'administration de la communauté chrétienne, que nous appelons souvent des « pasteurs ». Si dans le symbolisme du NT le missionnaire est un pêcheur, celui qui guide et nourrit ceux que le missionnaire a rassemblés est un berger (ou *pastor* en latin). Je répéterai la désignation « lettre pastorale » dans le titre de chacun des chapitres traitant de ces œuvres parce que, plus que toutes autres lettres attribuées à Paul, il est bon de les considérer ensemble et en relation mutuelle.

Relations mutuelles du point de vue de l'ordre : Elles sont globalement très homogènes par le style et l'atmosphère. On peut en déduire logiquement que, ou bien la même personne les a écrites, ou bien, si X en a écrit une et Y les autres, Y s'est donné beaucoup de peine pour imiter X. Néanmoins, d'importants spécialistes ont objecté que les traiter toutes trois

comme un groupe a aveuglé les exégètes sur leurs différences spécifiques. On insiste de plus en plus, en particulier, sur le fait que 2 Tm au moins mérite un examen à part[1256].

Quant au genre, certains comparent Tt et 1 Tm à la *Didaché* (vers 100-120), antique manuel d'Église qui comporte également des avertissements contre de faux docteurs et de faux prophètes. Le genre manuel d'Église est bien attesté aussi plus tard *(Didascalia Apostolorum, Constitutions apostoliques)* ; mais R. F. Collins *(CLPDNW* 110-11) a raison de contester cette comparaison, car les Pastorales ne donnent pas de directives détaillées sur la façon dont doit fonctionner l'ordre ecclésial. 2 Tm ne traite pas de cette organisation, et Tt ne le fait que sommairement. D'un point de vue plus technique, Puskas *(Letters* 183) soutient que Tt et Tm représentent une rhétorique délibérative, parénétique, alors que 2 Tm illustre la rhétorique démonstrative, épidéictique - voir p. 412 ci-dessus. Fiore *(Function)* souligne diverses techniques exhortatives dans les Pastorales et une forme littéraire parallèle à celle des lettres socratiques et pseudo-socratiques. Nous verrons que

1 Tm a le climat d'un adieu ; en outre elle comporte certaines ressemblances avec les lettres de captivité, c'est-à-dire Ph, Phm, Col et Ep, écrites en prison.

L'ordre dans lequel elles ont été composées pose un grand problème. L'ordre canonique actuel (1-2 Tm, Tt) ne nous apprend rien, car c'est un simple arrangement par longueur décroissante. Si les lettres sont pseudépigraphiques, il faut être prudent par rapport à tout jugement fondé sur le contenu, car certains détails ne sont sans doute pas historiques. Selon ce qui nous est rapporté, la situation ecclésiale envisagée en Tt est moins établie et moins détaillée que celle présentée en

1 Tm ; et comme les lettres prétendent être adressées à différentes destinations géographiques (respectivement la Crète et Éphèse), les Églises en Méditerranée orientale n'étaient peut-être pas parvenues à la même étape de leur développement. Cependant, une évolution ecclésiale similaire ne nous dirait pas nécessairement quelle lettre fut écrite la première. La mort de Paul est envisagée comme proche en

2 Tm ; logiquement, s'il les a écrites toutes trois, celle-ci fut probablement

la dernière. Mais 2 Tm ne connaît pas les mêmes problèmes de structure que Tt et 1 Tm ; aussi n'est-il pas inconcevable que 2 Tm ait été écrite la première (peut-être par Paul) et qu'après sa mort un écrivain inconnu ait composé Tt et 1 Tm, en imitant le style de 2 Tm, pour traiter des problèmes de structure ecclésiale devenus désormais aigus. Bref, tout ordre de composition est possible. Mais comme nous avons entrepris de prendre les lettres telles qu'elles sont, l'ordre Tt (structure d'Église moins développée), 1 Tm (structure d'Église plus développée), 2 Tm (Paul mourant) est assez juste. Quinn *(Titus* 3) souligne que cet ordre, attesté dans le Fragment de Muratori (II^{e} siècle tardif) et dans l'Ambrosiaster (iv^{e} siècle) est probablement le plus ancien.

Arrière-plan de Tt

Bien que, quant au sens de la lettre, la connaissance de la carrière de Tite ne soit pas déterminante, dans le NT celui-ci (jamais mentionné dans les Actes) est décrit comme converti par Paul[1257] et amené en 49 à l'assemblée de Jérusalem (Ga 2, 1-3) pour démontrer à quel point un « gentil » incirconcis pouvait être un chrétien authentique. Dans la crise entre Paul et l'Église de Corinthe, où Paul avait été publiquement contesté durant sa « pénible visite », Tite avait apporté la lettre écrite « dans les larmes » d'Éphèse à Corinthe. Il avait mené à bien une réconciliation diplomatique, de sorte qu'il avait pu apporter à Paul en Macédoine des nouvelles rassurantes de Corinthe (vers 56-57 : 2 Co 2,1 ; 7,6-16 ; p. 588-590 ci-dessus, § 8-10). Plus tard il avait été envoyé à Corinthe pour rassembler l'argent de la collecte que Paul voulait apporter à Jérusalem en 58 (2 Co 8, 6.16.23 ; 12, 17-18 ; § 11).

Selon Tt, après avoir été en Crète avec Tite, Paul l'y aurait laissé pour diverses raisons, et en particulier pour nommer des presbytres dans chaque communauté chrétienne (1, 5). On ne dit pas où se trouvait Paul quand il écrivit la lettre, bien que la côte d'Asie Mineure (Éphèse) et la Grèce (Macédoine ou Achaïe) soient des localisations correspondant à son intention de passer l'hiver à Nicopolis, très probablement une ville de Grèce occidentale (3, 12). Quatre personnes sont mentionnées en Tt 3, 12-13, dont deux (Artémas, Zénas) sont inconnues par ailleurs. *Tychique,* d'Asie Mineure, qui est avec Paul, est censé d'après Ac 20, 4-5, avoir accompagné l'apôtre à son départ de Corinthe vers Jérusalem, via la Macédoine et Troas,

d'où il fit voile en passant par Éphèse. Il est aussi mentionné comme le porteur de Col (4, 7-9) et de Ep (6, 21-22), lettres écrites dans le contexte d'une captivité, peut-être à Éphèse (p. 666, 680 ci-dessus). *Apollos,* qui dans ses voyages passera par la Crète, a fait parler de lui pour la dernière fois à Éphèse quand Paul a envoyé 1 Co (16, 12). Ces détails pourraient faire pencher légèrement la balance en faveur de la région d'Éphèse comme le lieu réel ou fictif d'où Paul aurait écrit à Tite ; et si la composition des Pastorales implique un ordre chronologique, Paul aurait rédigé 1 Tm après avoir quitté Éphèse pour la Macédoine (1,3).

Dans le parcours de Paul raconté dans les Actes ou dans d'autres lettres pauliniennes (hormis les Pastorales), rien ne correspond aux détails cités ci-dessus. D'après ces sources, la seule visite de Paul en Crète se situe durant le voyage qui, vers 61, l'emmenait, prisonnier, à Rome ; le bateau fit escale à Bons-Ports et suivit la côte de Crète, d'où il fut chassé par la tempête (Ac 27, 7-14). Rm 15, 19 nous dit que Paul avait été en Illyrie vers 58, mais qu'après cette visite il avait passé l'hiver à Corinthe (p. 590 ci-dessus, § 12). La plupart des exégètes selon lesquels Paul est l'écrivain de Tt, ou qui acceptent au moins l'exactitude des détails donnés dans Tt, posent en principe une « seconde carrière » de l'apôtre au milieu des années 60 quand, libéré après les deux années de captivité à Rome narrées en Ac 28, 30 (61-63) il retourna vers l'est, et plus précisément en Crète, à Éphèse et à Nicopolis. 2 Tm est intégrée dans cette théorie de manière à situer le terme de cette seconde carrière à Rome où il est à nouveau emprisonné et exécuté en 65-67 [1258].

Analyse générale du message

Ci-dessous, après un bref commentaire sur la formule d'ouverture, le message du corps de Tt sera disposé sous trois têtes de chapitres : structure ecclésiale, faux enseignement, relations et foi communautaires. Je suivrai la même procédure au chapitre 30 à propos de 1 Tm, soulignant combien cette lettre complète le tableau offert par Tt. Quand nous aurons considéré les deux lettres, j'examinerai alors à quels aspects de la pensée et de la pratique chrétiennes du I^{er} et du II^{e} siècle correspond le mieux ce tableau d'ensemble et, problème connexe, si ces écrits peuvent être du vivant de Paul.

FORMULE D'OUVERTURE (1,1-4).

Elle est à la fois longue et formelle ; seule celle de Rm, adressée à une communauté que Paul n'avait jamais visitée, est sensiblement plus longue. Est-il plausible que Paul ait eu besoin de se présenter lui-même ainsi à un disciple qui le connaissait depuis des années ? Beaucoup répondent négativement, et invoquent cette incohérence pour contester la rédaction par Paul ; ils suggèrent même qu'il s'agit ici d'une introduction aux trois Pastorales conçues comme un corpus pseudépigraphique. D'autres expliquent le caractère formel en se fondant sur l'idée que, bien qu'adressée à Tite, la lettre était destinée à soutenir publiquement ce dernier en vue de sa difficile mission de délégué de Paul[1259], et donc à être lue publiquement dans les Églises. La préoccupation essentielle étant de préserver la foi des chrétiens de Crète, Paul est présenté au début en train de souligner que l'un des devoirs d'un apôtre est de se soucier de la foi des élus de Dieu.

CORPS (1,5-3,11)

Premier thème : la structure ou ordre ecclésial (1, 5-9)

C'est une question importante dans les Pastorales (en tout cas en Tt et surtout en 1 Tm)[1260], comme le reconnaissait déjà l'une des plus antiques références à ces textes : le Fragment de Muratori (II^{e} siècle tardif) dit que, bien qu'elles aient été rédigées pour exprimer une affection et des sentiments personnels, elles sont tenues en honneur dans l'Église catholique en matière d'ordre ecclésial. Cet ordre est une préoccupation de Tt à cause du danger des faux docteurs. La lettre nous dit que durant son séjour en Crète Paul n'avait pas établi de structure fixe, et qu'il avait donc confié cette tâche à Tite, demeuré sur place après son départ. 1 Tm envisage une communauté organisée avec des presbytres/évêques et des diacres, alors que Tt ne mentionne que la nomination de presbytres/évêques. Les qualifications exigées de ces personnages devaient garantir que leur gouvernement demeurerait fidèle à l'enseignement de Paul et protégerait ainsi les fidèles de certaines innovations, comme nous le verrons dans une sous-section ci-dessous.

Deuxième thème : le faux enseignement 1, 10-16).

Tt s'attaque à un danger pressant. Cependant, la description des faux docteurs est énoncée de façon polémique[1261] et il est bien difficile de discerner entre information précise et généralisation vague. Comment définir cet enseignement à partir d'affirmations comme celles-ci : les adversaires sont des esprits rebelles et de vains discoureurs à qui il faut fermer la bouche, des séducteurs qui bouleversent des familles entières et enseignent pour de scandaleux profits[1262], dont l'esprit et la conscience sont souillés - des gens qui renient Dieu par leur conduite, des êtres abominables, rebelles, inaptes à toute œuvre bonne ? En Tt 1, 12 la citation de Épiménide de Cnossos (vi^{e} siècle av. J. C.) traitant les Crétois de perpétuels menteurs, mauvaises bêtes, ventres paresseux, suggère que les faux docteurs sont originaires de Crète ; et pourtant la description des faux docteurs d'Éphèse en 1 Tm 1, 3-11 y ressemble beaucoup.

Les chrétiens d'ascendance juive (les « circoncis ») sont pris sous le feu en Tt 1, 10, et l'accusation implicite de suivre des règles humaines déclarant les choses impures (1, 15) pourrait favoriser la thèse selon laquelle ils suivaient leurs strictes traditions pour interpréter la Loi mosaïque (voir Mc 7, 8). Mais la signification des « fables juives » en 1, 14 n'est pas claire. S'agit-il de développements des apocryphes juifs avec leur insistance sur les détails du calendrier et le rôle des anges ? Ou de spéculations juives gnostiques sur les origines humaines ? (La thèse d'une erreur gnostique avait été déjà tenue en 1835 par F. C. Baur, et J. B. Lightfoot parlait d'un « judaïsme mâtiné de gnosticisme ».) La phrase « Ils font profession de connaître Dieu » pourrait aller dans ce sens. Les éléments pointant dans les deux directions suggèrent-ils que l'auteur avait affaire à un syncrétisme combinant des éléments juifs et gnostiques[1263] ? Le caractère vague de ce qui est décrit nous met en garde contre tout jugement qui voudrait dater Tt du milieu du II^{e} siècle parce qu'elle attaquerait un gnosticisme pleinement développé. En fait, cette description qui touche à la fois tant de points et demeure cependant vague peut avoir été conçue pour rendre cette lettre (et 1 Tm également) applicable à tous les éventuels faux docteurs qui pourraient se présenter.

Troisième thème : relations communautaires et foi (2, 1-3, 11)

Ce thème occupe à peu près les deux tiers de Tt. La première section (2, 1-10) est un code domestique, dont nous avons des exemples en Col 3, 18-4, 1

et Ep 5, 21-6, 9 (p. 658, 673-674 ci-dessus)[1264]. Ceux-ci étaient clairement divisés en conseils à trois groupes bipolaires dont les éléments soumis étaient mentionnés les premiers : epouses/époux, en/émis/parents, *esclaves/maîtres.* Le schéma est ici moins régulier : vieillards/femmes âgées, jeunes femmes/jeunes gens/esclaves. En outre, le problème n'est pas la relation des vieillards aux femmes âgées, mais le comportement général édifiant des deux catégories, et l'exemple qu'elles donnent aux catégories plus jeunes[1265]. Mais en 2, 4-5, là où il est dit aux femmes d'aimer leurs maris et de leur être soumises, et en 2, 9 aux esclaves d'être soumis à leurs maîtres, Tt est proche des codes domestiques de Col et Ep. L'exigence d'un comportement sobre et digne, semblable à celle imposée aux presbytres en 1, 7-9, est conforme à la saine doctrine et vise à faire honneur à la doctrine de Dieu notre Sauveur (2, 10), de sorte que la foi et le mode de vie des chrétiens doivent être les mêmes pour tous. (En reliant leur comportement à la foi et à la doctrine chrétiennes, les chrétiens de Crète pourraient le différencier d'un comportement similaire, mais simplement enseigné par les philosophes grecs[1266] comme un mode de vie plus rationnel.)

En 2, 11-3, 11, avec une visée missionnaire, l'auteur donne des instructions pastorales fondées sur ce que le Christ a fait. Avant leur conversion, les chrétiens étaient insensés et rebelles, esclaves de leurs convoitises (3, 3) ; mais « notre grand Dieu et Sauveur le Christ Jésus »[1267] s'est livré pour racheter et purifier un peuple qui lui appartienne en propre, plein de zèle pour les « belles œuvres » (2, 13-14) -en réalité pour le salut de tous (2, 11 ; voir aussi 3, 4-7, qui pourrait être un hymne). Dans ses lettres incontestées Paul se tenait lui-même pour un modèle à imiter (Ph 3, 17). Il répète cela dans les Pastorales (1 Tm 1, 16 ; 2 Tm 1, 13)[1268], et il veut maintenant que les Cretois soient des modèles (Tt 2, 7) pour en attirer d'autres à la foi. Une partie de ce « zèle pour les belles œuvres » consistera en soumission aux autorités (3, l)[1269], en bienveillance envers tous, y compris ceux du dehors (3, 2). Rien n'est plus dangereux que les dissensions et les querelles insensées entre chrétiens pour l'image que l'on donne (3, 9-10).

Formule de conclusion (3, 12-15)

L'information fournie ici a déjà été examinée à la fin de la sous-section sur *Y Arrière-plan,* car elle a nourri la thèse d'une « seconde carrière » de Paul au-delà de celle rapportée par les Actes, et elle pose de façon aiguë la question de l'historicité qui sera exposée p. 721-723 ci-dessous. Les salutations finales suggèrent un auditoire plus large que le seul Tite.

Presbytres/évêques dans les lettres pastorales

Bien que l'accord ne soit pas total entre les biblistes sur ce dont il s'agit, voici les probabilités[1270] :

Dans chaque communauté il y avait lieu de nommer des presbytres. Normalement, comme l'indique la désignation *presbyte roi* (substantif adjectival comparatif dérivé de « vieux », *presbys,* d'où les « anciens »), ceux-ci devaient être des hommes d'âge et d'expérience[1271] de la communauté. Dans l'Antiquité, soixante ans était souvent l'âge reconnu où l'on devenait un vieil homme ou une vieille femme (voir 1 Tm 5, 9) ; mais l'âge des « anciens » n'était certainement pas calculé de façon aussi stricte. En outre un homme plus jeune particulièrement connu pour son jugement pouvait être considéré « avancé » en sagesse. Les presbytres chrétiens 697 devaient remplir deux grandes fonctions globales. Tout d'abord, apparemment en tant que groupe, ils devaient assurer la direction de l'ensemble de la communauté [1272], par exemple en guidant les décisions de politique générale et en supervisant les finances. Le rapport entre le presbytre et une Eglise domestique n'est pas clair ; mais les presbytres étaient à la tête de toute la communauté, donc peut-être d'un groupe d'Églises domestiques. Deuxièmement, ils devaient exercer une charge « pastorale » pour les chrétiens en matière de foi et de mœurs. La synagogue juive avait des groupes d'anciens qui exerçaient la première tâche, plus générale [1273] [1274] ; la structure presbytérale chrétienne a été influencée par ce modèle.

1. Dans les Pastorales « le surveillant, l'évêque » *(episkopos [2Q])* est un autre titre pour le *presbyteros* (d'où « presbytre/évêque »), en particulier dans sa deuxième fonction, le souci pastoral des personnes[1275]. Comme en Tt et 1 Tm*presbyteros* est employé au pluriel et *episkopos* seulement au singulier, certains ont pensé que la

structure impliquait, au sein du groupe des anciens, un presbytre qui servait d'évêque ou de surveillant pour toute la communauté. C'est très probablement une interprétation erronée : l'*episkopos* au singulier en Tt 1, 7, suivant « des presbytres » et « chaque candidat » en 1, 5-6 est générique, et décrit ce que tout presbytre/évêque doit être (de même en 1 Tm 3, 1-2). Ainsi, quand nous parlons des presbytres/ évêques dans les communautés évoquées par Tt et 1 Tm, il est raisonnable de penser qu'il s'agissait d'un groupe plutôt que d'un seul surveillant/évêque : l'apparition de celui-ci est le fait d'une évolution plus tardive. Il est pourtant clair d'après 1 Tm (5, 17 : on y trouve peut-être une structure ecclésiale plus développée que celle de Tt, avec des attributions plus précises) que les presbytres n'exerçaient pas tous le même type de contrôle pastoral, car certains d'entre eux seulement prêchaient et enseignaient. 1 Tm comprend des instructions sur le culte communautaire (2, 8-10) ; aussi le silence au sujet des presbytres/ évêques présidant la liturgie n'est-il probablement pas accidentel - il est bien possible que ce n'était pas là une de leurs fonctions. De plus, les Pastorales ne font aucune comparaison entre le rôle des presbytres/ évêques (et des diacres en 1 Tm) et le modèle du Christ (et des apôtres), ni entre celui de l'ordre sacré des prêtres et celui des lévites dans l'AT. Il ne peut donc guère être question de hiérarchie[1276]. Il n'y a pas non plus de théologie explicite élaborée au sujet de cette organisation structurée, bien que sans nul doute, dans l'esprit de l'écrivain, elle contribuât à faire de l'Église du Dieu vivant un pilier et un bastion de la vérité (1 Tm 3, 15).

2. Avant leur nomination, les qualifications des presbytres/évêques potentiels devaient être examinées avec soin. Nous avons vu que 1 Co 12, 28 décrit la capacité de gouvernement comme un charisme, un don de l'Esprit, tout comme Rm 12, 6-8 compte la « présidence sur les autres » au nombre des charismes. Dans les Pastorales rien n'indique qu'une personne qui aurait (ou prétendrait avoir) le charisme de gouvernement serait *ipso facto* reconnue comme presbytre/évêque. Il est probable que si une personne répondait aux qualifications et était nommée presbytre/ évêque, cette nomination était considérée comme guidée par l'Esprit, mais ce n'est jamais dit[1277] ; de sorte que la

structure des Pastorales est souvent opposée au leadership charismatique.

Pour vérifier cette opposition, je tire de Tt 1, 6-9 (et, pour éviter la répétition, de 1 Tm 3, 1-7 [1278]) les qualités et qualifications attendues du presbytre/évêque. On peut distinguer quatre catégories :

a) descriptions négatives de comportements ou d'attitudes disqualifiants : ni arrogant, ni coléreux, ni batailleur*, ni buveur*, ni avide de gains, *détaché de l'argent ;*

b) descriptions positives des vertus et capacités désirées : irréprochable*, hospitalier*, *doux,* ami du bien, pieux, juste, pondéré*, maître de soi, *sobre, digne ;*

c) état de vie à attendre d'une personne publique qui devra être un modèle pour la communauté : mari d'une seule femme*[1279], ses enfants sont croyants et on ne doit pas pouvoir les accuser d'inconduite ou d'insoumission, *il ne doit pas être un converti de fraîche date.*

d) capacités liées à la tâche à accomplir : *il a une bonne réputation auprès de ceux du dehors, il doit savoir gouverner sa propre maison, il est apte à l'enseignement,* il est attaché à un enseignement sûr, conforme à la saine doctrine.

Les vertus décrites en *a)* et *b)* sont parfois appelées institutionnelles : elles conditionnent la sélection de presbytres/évêques qu'une communauté soit en mesure d'aimer, d'admirer et avec qui elle puisse vivre. Les qualifications n'ont pas de visée dynamique et ne tendent pas à produire des leaders qui changent le monde. On a parfois noté avec humour que Paul lui-même pourrait avoir eu quelque difficulté à répondre à cette description ; car, si l'on en juge à partir de Ga, il pouvait être coléreux et se laisser aller dans son langage. Mais Paul était alors un apôtre et un missionnaire, non un évêque en résidence. C'était un personnage dont le dynamisme infatigable aurait pu indisposer le peuple s'il avait cherché à s'établir et à superviser une Eglise pendant une décennie.

Les exigences en c) éloignent les Pastorales d'une approche charismatique du ministère[1280]. Une personne possédant de remarquables capacités de chef (ce qui pourrait être considéré comme un charisme reçu de l'Esprit) ne serait pas éligible à la fonction de presbytre/évêque si ses enfants n'étaient pas chrétiens - situation qui dut arriver fréquemment chez des gens

convertis à l'âge mûr. Pourquoi cette inéligibilité ? Parce qu'en tant que chef de la communauté sa vie familiale devait être un exemple idéal pour la communauté.

3. En 1,5 on nous dit que Tite nomme des presbytres en Crète, mais pas comment une succession de presbytres sera maintenue après son départ. Les presbytres existaient déjà à Éphèse, et 1 Tm ne nous donne aucune indication claire sur leur apparition. Quelle que soit la manière dont ils étaient nommés ou choisis[1281], comportait-elle une action que l'on pourrait, dans le langage de l'Église postérieure, considérer comme une ordination ? Certains se réfèrent à 1 Tm 4, 14 : « Ne néglige pas le don spirituel *(charisma)* qui est en toi, qui t'a été conféré par une intervention prophétique accompagnée de l'imposition des mains du collège des presbytres », et comprennent ce texte comme faisant de Timothée un presbytre ; mais nous n'avons pas d'autre indication au sujet d'un tel rôle pour Timothée. Une autre interprétation du verset associe l'imposition des mains à la mission globale de Timothée, tout comme 2 Tm, qui ne mentionne jamais les presbytres, relie le don spirituel de Timothée à l'imposition des mains par Paul (1, 6-7). On pourrait juger plus utile 1 Tm 5, 22 où, dans un passage qui fait immédiatement suite à l'exposé sur le comportement des anciens, Timothée est prié de ne pas se hâter d'imposer les mains ni de se faire complice des péchés d'autrui. Ce pourrait être la description d'un acte qui faisait partie de la désignation des anciens, mais certains y voient une allusion à l'absolution des pécheurs. Sur la base générale de l'histoire postérieure de l'Église et des pratiques juives des rabbins, on peut imaginer qu'à l'époque où les Pastorales furent écrites, les presbytres étaient établis par l'imposition des mains. Mais, là encore, on peut douter qu'il y ait eu une pratique uniforme dans les Églises chrétiennes.

Questions ouvertes

(1) La question de savoir si Paul a écrit ou non les Pastorales sera examinée dans le prochain chapitre sur 1 Tm. Un facteur qui entre enjeu dans le débat est de savoir si le style et le vocabulaire sont pauliniens. Pour nous faire une idée du problème, nous pouvons prendre pour exemple le

premier chapitre de Tt. On y trouve des traits qui figurent dans les écrits pauliniens incontestés, et notamment : la référence aux élus ou choisis de Dieu (1,1 ; seul Paul emploie cette formule dans le NT) ; le dessein de Dieu du salut dans le Christ qui existait de toute éternité ou avant la création (1, 2-3) ; à Paul a été confiée la mission de manifester cela par la prédication (1, 3) ; la salutation « grâce et paix » (1, 4). Parmi les traits qu'on ne trouve pas dans les autres lettres pauliniennes (en dehors des Pastorales), figurent : Paul serviteur *de Dieu* (1, 1) ; « connaissance de la vérité » (1,1, quoique Paul utilise les deux substantifs séparément) ; « Dieu notre Sauveur » (1, 3) ; les préposés dénommés presbytres *(cf.* « évêques » en Ph 1, 1) ; le nombre des qualifications en 1, 7-8 (ni arrogant, ni coléreux, ni batailleur, ni buveur, ni avide, hospitalier, aimant le bien, pondéré, pieux *[hosios],* maître de soi) ; l'expression « saine doctrine » (1, 9) ; et une partie de la description des adversaires en 1, 10 (et 1, 16 : esprits rebelles, vains discoureurs, séducteurs, souillés, abominables). L'évaluation de tels indices est toujours discutable car Paul pourrait avoir laissé une marge de liberté considérable à un scribe[1282]. Ici, cependant, la plupart des spécialistes postulent un écrivain autre que Paul.

(2) Dans les Pastorales, on insiste sur la saine doctrine (Tt 1,9 ; 2, 1 ; 1 Tm 1,10 ; 2 Tm 4, 3) et la connaissance de la vérité (Tt 1, 1 ; 1 Tm 2, 4 ; 2 Tm 2, 25 ; 3, 7), ainsi que sur une foi saine (Tt 1,13 ; 2, 2), de saines paroles (1 Tm 6, 3 ; 2 Tm 1,13), le fait d'être nourri des « paroles [ou enseignements] de la foi » (1 Tm 4, 6 - une expression non paulinienne). Il est clair qu'un certain contenu, une certaine phraséologie faisaient désormais partie intégrante de la foi chrétienne. Bien que certains aient soutenu que pour les premiers chrétiens la foi signifiait seulement la confiance en Jésus ou la croyance qu'il était envoyé par Dieu, on peut voir à partir de certains passages du NT qu'un contenu christologique est très vite apparu, à savoir la foi en qui Jésus était et est : voir par exemple Rm 1, 3-4 pour une christologie prépaulinienne qui pourrait remonter aux années 40. Cependant, vers le dernier tiers du I^{er} siècle (au moins) les chrétiens demandaient une plus grande précision dans l'expression de la christologie parce qu'il pouvait y avoir différentes interprétations des premières formulations. En Mt 16, 16 ; 26, 63 il ne suffit pas de déclarer

que Jésus est le Christ (Messie), mais qu'il l'est d'une manière telle qu'il est véritablement le Fils de Dieu. Ainsi la doctrine devient-elle une dimension de la foi. Les Pastorales reflètent ce qui caractérisera de plus en plus le christianisme du II^e^ au IV^e^ siècle : une insistance toujours plus tranchante sur l'orthodoxie (le contenu correct de la foi) combinée à l'orthopraxie (comportement correct).

(3) Aux p. 658-659 ci-dessus nous avons soulevé la question de l'application moderne des instructions des codes domestiques. Ce problème est accentué par certains préjugés évidents dans le code de Tt (2, 1-10). Les dangers de médisance et d'excès de boisson ne sont mentionnés qu'à propos des *femmes* âgées. Les devoirs des esclaves sont rappelés, et on n'oublie pas de les mettre en garde contre les chapardages ; mais rien n'est dit aux maîtres, dans une société pourtant moins encline à réfréner les potentialités oppressives des maîtres qu'à punir les esclaves. Peut-être cette omission est-elle due au fait qu'il y avait peu de maîtres d'esclaves chez les chrétiens de Crète, mais cela ne résout pas le problème que soulèvera plus tard ce code, quand il pourra donner l'impression que le christianisme favorise les puissants et les riches. D'autres passages du NT devraient être lus à titre de correctif.

(4) Il y a en 3, 4-7 une description hymnique du salut et du baptême dont 3, 8 nous dit : « Elle est sûre cette parole[1283] », ce qui implique peut-être une tradition plus ancienne. Nombre de ses idées (par exemple l'abondance de la grâce, le renouveau, le bain) sont pauliniennes ou deutéropauliniennes (Rm 3, 24 ; 12, 2 ; Ep 5, 26), mais la nouvelle naissance *(palingenesia* = ré-génération) n'est pas utilisée ailleurs par Paul. Pour certains, cette image proviendrait du stoïcisme ou des religions à mystères ; mais l'idée que l'acceptation du Christ est importante au point de pouvoir être considérée comme une nouvelle naissance (venue de Dieu) a une signification particulière sur fond de judaïsme, où naître d'une mère juive faisait de vous un membre du peuple élu de Dieu. Voir Mt 19, 28 pour le mot, Jn 3, 3-8 et 1 P 1, 3. 23 pour l'idée. Le chapitre 22 ci-dessus, *Question* 4, présente le baptême dans la pratique paulinienne.

Bibliographie

COMMENTAIRES

E. Cothenet, Les épîtres pastorales, *CEv* 72, 1990.

P. Dornier, *Les épîtres pastorales,* Paris, Gabalda, Sources Bibliques, 1969.

P. Dornier, M. Carrez, *Les épîtres pastorales dans les lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude,* Paris, Desclée, Petite Bibliothèque des sciences bibliques, 1983, 223-246.

H. Roux, *Les épîtres pastorales,* Genève, Labor et Fides, 1959.

C. Spicq, *Les épîtres pastorales, 2* volumes, Paris, Gabalda, EtB, 1969[4].

Études

O. Bangerter, « Les veuves des épîtres pastorales, modèle d'un ministère féminin dans l'église ancienne », *Foi et Vie* 83/1, 1984, 27-45.

R. Brown, « L'héritage paulinien dans les épîtres pastorales. L'importance des structures ecclésiales », dans *L'Église héritée des apôtres,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 76, 1987, 46-71.

E. Cothenet, « Les ministères ordonnés dans les Pastorales », dans *Exégèse et liturgie,* tome II, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 175, 1999, 221-238.

P. Dornier, A. Lemaire dans *Le ministère et les ministères dans le Nouveau Testament,* Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1974, 93-117.

J.-D. Dubois, « Les pastorales, la gnose et l'hérésie », *Foi et Vie* n° 4, 1995, 41-48.

M. Ferrier-Welty, « La transmission de l'Évangile. Recherche sur la relation personnelle dans l'Église d'après les épîtres pastorales », *Études théologiques et religieuses* 32, 1957, 75-131.

A. Feuillet, « La doctrine des épîtres pastorales et leurs affinités avec l'œuvre lucanienne », *Revue thomiste* 78, 1978, 181-225.

E. Kàsemann, « La formule néotestamentaire d'une parénèse d'ordination (1 Tm 6, 11-16) », dans *Essais exégétiques,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, 111-119.

M.-L. Lamau, *Des chrétiens dans le monde,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 134, 1988.

P. Le Fort, « La responsabilité politique de l'Église d'après les épîtres pastorales », *Études théologiques et religieuses* 49, 1974, 1-14.

S. Légasse, « La prière pour les chefs d'État, antécédents judaïques et témoins chrétiens du premier siècle », *Novum Testamentum* 39, 1987, 236-253.

F. Manns, « L'hymne judéo-chrétien de 1 Tm 3,16 », *ED* 32, 1979, 323-339.
M. Metzger, « À propos des règlements ecclésiastiques et de la prétendue tradition apostolique », *Recherches de sciences religieuses* 66, 1992, 249-261.
H. Ponsot, « Les Pastorales seraient-elles les premières lettres de Paul ? », *Lumière et Vie* 231 (1997), 83-93 ; 232 (1997), 79-90 ; 233 (1997), 83-89.
Y. Redalie, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite,* Genève, Labor et Fides, MdB 31, 1994.
B. Reicke, « Les Pastorales dans le ministère de Paul », *Hokhma* 19, 1982, 47-61.
J. Schlosser, « La didascalie et ses agents dans les épîtres pastorales », *Revue des sciences religieuses* 59, 1985, 81-94.
J. Schmitt, « Didascalie ecclésiale et tradition apostolique selon les épîtres pastorales », *L'année canonique* 23, 1979, 45-57.

Commentaires et études sur les (trois) lettres pastorales dans des collections

Barrett, C. K. (NClarBC, 1963) ; Davies, M. (EC, 1996 ; NTG, 1996) ; Dibelius, M., and H. Conzelmann (Hermeneia, 1972) ; Donelson, L. R. (WBComp, 1996) ; Fee, G. D. (NIBC, 1988) ; Fuller, R. H. (ProcC, 1978) ; Guthrie, D. (TNTC, 1957) ; Hanson, A. T. (NCBC, 1982) ; Houlden, J. L. (PC, 1976) ; Hultgren, A. J. (AugC, 1984) ; Johnson, L. T. (NTIC, 1996) ; Karris, R. J. (NTM, 1979) ; Kelly, J.N.D. (HNTC, 1960) ; Knight, G. W. (NIGTC, 1992) ; Lock, W. (ICC, 1924) ; Oden, T. (IBC, 1989) ; Quinn, J. D. *(Titus ;* AB, 1990) ; Taylor, F. T, Jr. (ProcC, 1993) ; Young, F. M. (NTT, 1994).

Barrett, C. K., « Pauline Controversies in the Post-Pauline Period », NTS 20 (197374), 229-45. -, « Titus », in *Neotestamentica et Semitica* (M. Black Festschrift ; Edinburgh : Clark, 1969), 1-14.
Bratcher, R. G., *A Translator's Guide to Paul's Leiters to Timothy and Titus* (New York : United Bible Societies, 1983).
Brown, L. A., « Asceticism and Ideology : The Language of Power in the Pastoral Epistles », *Semeia* 57 (1992), 77-94.

Collins, R. E, « The Image of Paul in the Pastorals », *Laval théologique et philosophique* 31 (1975), 147-73.
-, « The Pastoral Epistles », CLPDNW 88-130.
Colson, F. H., « Myths and Généalogies - A Note on the Polemic of the Pastoral Epistles », JTS 19(1917-18), 265-71.
Donelson, L. R., *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles* (Tübingen : Mohr-Siebeck, 1986).
Elliott, J. K., *The Greek Text ofthe Epistles to Timothy and Titus* (Sait Lake City : Univ. of Utah, 1968).
Ellis, E. E., « The Authorship of the Pastoral Epistles », *Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids : Eerdmans, 1961), 49-57.
Fiore, B., *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (AnBib 105 ; Rome:PBI, 1986).
Grayston, K., and G. Herdan, « The Pastorals in the Light of Statistical Linguistics », NTS 6 (1959-60), 1-15.
Hanson, A. T., *Studies in the Pastoral Epistles* (London : SPCK, 1968).
-, « The Use of the Old Testament in the Pastoral Epistles », IBS 3 (1981), 203-19.
-, « The Domestication ofPaul », BJRL 63 (1981), 402-18.
Harrison, P. N., *The Problem ofthe Pastoral Epistles* (Oxford Univ., 1921).
-, Paulines and Pastorals (London : Villiers, 1964).
Lemaire, A., « Pastoral Epistles : Rédaction and Theology », BTB 2 (1972), 25-42.
Malherbe, A. J., « Medical Imagery in the Pastorals », in *Texts and Testaments,* ed. W. E. March (San Antonio : Trinity Univ., 1980), 19-35.
Metzger, B. M., « A Reconsideration of Certain Arguments against the Pauline Authorship ofthe Pastoral Epistles », ExpTim 70 (1958-59), 91-94.
Morton, A. Q., S. Michaelson, and J. D. Thompson, *A Critical Concordance to the Pastoral Epistles* (Wooster, OH : Biblical Research, 1982).
Moule, C.F.D., « The Problem of the Pastoral Epistles : A Reappraisal », BJRL 47 (1965), 430-52.
Rogers, P. V., « The Pastoral Epistles as Deutero-Pauline », ITQ 45 (1978), 248-60.

Soards, M. L., « Reframing and Reevaluating the Argument of the Pastoral Epistles toward a Contemporary New Testament Theology », in *Perspectives on Contemporary New Testament Questions,* ed. E. V. McKnight (T. C. Smith Festschrift ; Lewiston, NY : Mellen, 1992), 49-62.
Towner, P. H., « The Present Age in the Eschatology of the Pastoral Epistles », NTS 32 (1986), 427-48.
Vemer, D. C., *The Household ofGod : The Social World ofthe Pastoral Epistles* (SBLDS 71 ; Chico, CA . Scholars, 1983).
Wild, R. A., « The Image ofPaul in the Pastoral Letters », TBT 23 (1985), 239-45.
Wilson, S. G., *Luke and the Pastoral Epistles* (London : SPCK, 1979).
Ziesler, J. A., « Which Is the Best Commentary ? X. The Pastoral Epistles », ExpTim 99 (1987-88), 264-67.

Chapitre 30 : LETTRE PASTORALE : LA PREMIÈRE À TIMOTHÉE

Résumé des informations essentielles

Date : Si elle est de Paul, vers 65. Si elle est pseudonyme (80 à 90% des spécialistes), vers la fin du Ier siècle, ou (moins probablement) au début du ne siècle.

Destinataire : Timothée à Éphèse (avec la possibilité qu'Éphèse puisse représenter des Eglises existant depuis déjà un bon moment) par un Paul dépeint comme parti depuis peu et alors en Macédoine.

Authenticité : Sans doute rédigée par un disciple de Paul ou un commentateur proche de l'héritage paulinien, plusieurs décennies après la mort de l'apôtre.

Unité et intégrité : Pas sérieusement discutées.

Division formelle :

A. Formule d'ouverture : 1, 1-2
B. Action de grâces : absente
C. Corps : 1,3-6, 19
D. Formule de conclusion : 6, 20-21.

Division en fonction du contenu :

1.1- 2 : Adresse/salutations à Timothée
1,3-11 : Avertissement contre les faux docteurs
1, 12-20 : Parcours de Paul et mission confiée à Timothée
2, 1-15 : Organisation de la prière publique (et comportement des hommes et des femmes)
3.1- 16 : Instructions pour l'évêque et les diacres
4, 1-5 : Correction d'un enseignement faux
4, 6-5, 2 : Encouragement à Timothée d'enseigner

5, 3-6, 2 : Instructions aux veuves, aux presbytres et aux esclaves
6, 3-10 : Avertissement contre les faux docteurs et l'amour de l'argent
6, 11 -21 a : Mission à Timothée
6, 21b : Bénédiction de conclusion.

Le canon du NT compte deux lettres à ce disciple de Paul, mais aucune des deux ne semble avoir connaissance de l'autre (voir au contraire 2 P 3, 1). « Première » ne veut pas dire que celle ainsi désignée ait été écrite d'abord, mais seulement qu'elle est plus longue que l'autre, laquelle a par conséquent été dénommée « deuxième ». La matière de 1 Tm ressemble à celle de Tt ; mais là non plus rien ne montre que l'une d'elles ait connaissance de l'autre, et nous ignorons laquelle des trois Pastorales a été écrite la première.

Après un exposé sur *V Arrière-plan,* l'*Analyse générale* sera divisée selon le schéma utilisé pour Tt (p. 693-696 ci-dessus). Des sous-sections seront consacrées à : *Qui a écrit Tt et 1 Tm ? ;* les *Implications de la pseudépigraphie pour les Pastorales ; Questions ouvertes.*

Arrière-plan

Certains détails biographiques au sujet de Timothée, tirés des Actes et du reste du corpus paulinien, peuvent être utiles, car ils ont peut-être façonné l'image que l'écrivain se faisait du destinataire. Timothée vivait à Lystres en Asie Mineure du Sud-Est et il se convertit probablement vers 46 lors de l'évangélisation par Paul de cette région. Quand l'apôtre y retourna vers 50, Timothée se joignit à lui comme missionnaire itinérant, et en fidèle auxiliaire il demeura ensuite à son service. Selon Ac 16, 1-3, si le père de Timothée était un « gentil », sa mère était une judéo- chrétienne ; et Paul le fit donc circoncire de peur que les juifs ne soient scandalisés[1284] Durant le « deuxième voyage missionnaire » de 50-52, Timothée accompagna Paul en Phrygie et en Galatie et jusqu'en Europe (Philippes, Thessalonique et Bérée). Il fut envoyé fortifier les Thessaloniciens, et rejoignit Paul à Corinthe avec des nouvelles rassurantes (1 Th 3, 6 ; Ac 18, 5), de sorte que

son nom fut associé à celui de Paul dans 1 Th (1, 1). Il aida Paul à évangéliser Corinthe (2 Co 1,19) ; mais nous perdons sa trace pendant les années où, selon Ac 18, 18-19, 1, Paul retourna à Césarée, Jérusalem et Antioche de Syrie, pour repartir ensuite (« troisième voyage missionnaire ») vers Éphèse via la Galatie et la Phrygie. Durant le séjour de Paul à Éphèse en 54-57 Timothée l'accompagna au moins une partie du temps[1285]. Fin 56 ou début 57, probablement pour collecter l'argent à rapporter à Jérusalem, Paul l'envoya d'Éphèse en Macédoine (Ac 19, 22 ; 1 Co 4, 17 ; 16, 10) avec l'idée qu'il irait finalement jusqu'à Corinthe. Apparemment Timothée y arriva juste après la réception de 1 Co, qui ne fut pas très bonne ; aussi se hâta-t-il de rentrer à Éphèse pour faire rapport à Paul. Sans doute Timothée était-il avec Paul quand l'apôtre quitta enfin Éphèse pendant l'été 57 ; car lorsque Tite apporta la bonne nouvelle de l'heureuse issue du problème corinthien, Paul et Timothée envoyèrent 2 Co (1, 1) de Macédoine. Timothée passa l'hiver de 57-58 avec Paul à Corinthe, à l'époque où Rm fut expédiée (16, 21). Ac 20, 4-5 le mentionne avec l'apôtre au début du voyage de Corinthe à Jérusalem avant la Pentecôte 58 ; il le précéda et l'attendit à Troas. C'est la dernière mention de Timothée dans les Actes. Durant la période de composition des lettres incontestées (vers 51-58?), le nom de Timothée fut cité comme coauteur de 1 Th, Ph, Phm et 1 Co. Comme il est associé aussi à celui de Paul dans Col 1, 1, et que des biblistes respectables jugent que cette lettre a été écrite de Rome par Paul, on pense souvent que Timothée aurait été auprès de Paul lors de son emprisonnement romain de 61-63 ; mais cela n'est absolument pas certain.

Au fil des années, Paul rédigea des appréciations chaleureuses concernant Timothée. En 1 Th 3, 2 il est présenté comme un « frère » de Paul et un serviteur de Dieu dans l'Évangile du Christ. Paul écrit aux Philippiens (2, 19-23) : « Je n'ai vraiment personne comme lui » ; il fut pour Paul comme un fils au service de l'Évangile ; il ne rechercha pas ses propres intérêts, mais ceux du Christ. En 1 Co 4,17 ; 16,10-11, Timothée est dépeint comme l'enfant bien-aimé et fidèle de Paul, qu'il ne faut pas mépriser car il accomplit l'œuvre du Seigneur.

Comment l'information biographique de 1 Tm s'intègre-t-elle dans ce tableau ? Dans son attitude envers Timothée, 1 Tm (et 2 Tm) est très proche

des lettres pauliniennes incontestées : Timothée est un fils bien-aimé de Paul et un serviteur de Dieu ; il doit être un exemple, comme il l'a appris de Paul ; on ne doit pas le mépriser. Par ailleurs, 1 Tm décrit Timothée comme un jeune homme (4, 12 ; 5, 1) qui a reçu un don « conféré par une intervention prophétique accompagnée de l'imposition des mains du collège des presbytres » (4, 14) ; il a de fréquents malaises (5, 23). À l'époque de la rédaction il était à Éphèse, où Paul l'avait laissé quand il partit en Macédoine (1, 3), espérant revenir bientôt à Éphèse (3, 14-15 ; 4, 13). Cette information ne cadre pas avec l'itinéraire de Paul et de Timothée que je viens de rappeler, d'après les Actes et les écrits incontestés. Par exemple, quand Paul quitta Éphèse pour la Macédoine en 57, Timothée partit avec lui. Aussi, comme pour la lettre à Tite (p. 692 ci-dessus), des biblistes ont posé en principe une « deuxième carrière » de Paul après la fin de sa captivité romaine en 63. Ils soutiennent que Paul revint à Éphèse (malgré Ac 20, 25.38, où il déclare aux anciens, vers 58, qu'ils ne le reverront jamais plus), et que vers le milieu des années 60 il y laissa Timothée et se rendit en Macédoine[1286].

Analyse générale du message

La « division en fonction du contenu » du résumé ci-dessus montre en 1 Tm une série compliquée, avec de nombreux aller et retour. Paul dit parfois à Timothée quoi faire (1, 3-20 ; 4, 6ss) ; en d'autres occasions il parle directement de problèmes communautaires (par exemple au chapitre 2). Des sujets abordés dans les débuts de la lettre sont repris plus loin (faux enseignement, structure ecclésiale). Quinn avance que les instructions à Timothée sont disposées en deux sections, l'une (1, 3-3, 13) située avant et l'autre (4, 6-6, 21a) après un noyau de textes prophétiques, hymniques et sibyllins (3, 14-4, 5) proposés et interprétés par Paul pour Timothée[1287]. Plus simplement, je suivrai l'organisation du contenu adoptée dans le traitement de Tite, même si ce contenu n'est pas traité dans le même ordre en 1 Tm. Ainsi, après un bref commentaire sur la formule d'ouverture, le message sera étudié sous trois têtes de chapitres : structure ecclésiale, faux enseignement, relations communautaires et foi. Des péricopes éparses abordant ces sujets seront rapprochées.

Formule d'ouverture (1,1-2)

Elle est plus courte que celle de Tite. Au lieu de l'inhabituel « serviteur de Dieu » qu'on y trouvait, l'apôtre se présente comme chargé de mission par Dieu notre Sauveur et le Christ Jésus notre espérance, bâtissant ainsi un socle sur lequel il pourra émettre des instructions ecclésiales. L'adresse à Timothée et la salutation sont pratiquement les mêmes qu'à Tite.

Corps (1, 3-6,19)

Thème de la structure ou de Tordre ecclésial (3, 1-13 ; 5, 3-22a)

Ce sujet, d'abord traité en Tt, concernait simplement la nomination de presbytres/ évêques en Crète. La situation est plus compliquée en 1 Tm, car le traitement de la structure éphésienne est étendu sur deux sections étrangement déconnectées, la première décrivant l'évêque (surveillant) et les diacres, la seconde les veuves et les presbytres. Quinn *(Titus* 16) y voit des instructions pour deux modèles ecclésiaux différents, la première étant adressée à des Églises domestiques de « gentils » à Éphèse, la deuxième (notamment à propos des presbytres) aux Églises domestiques constituées de juifs. Cela n'est nullement garanti, et nous n'avons pas à supposer qu'il y avait plus d'une structure ecclésiale fondamentale dans les communautés pauliniennes d'Éphèse[1288], même si cette structure était plus complexe que celle envisagée en Crète (Tt). Le christianisme à Éphèse remontait au moins aux années 50, alors que le christianisme en Crète s'y était implanté sans doute plusieurs décennies plus tard. Le fait que 1 Tm 5, 19-20 évoque un procès à Éphèse où un presbytre aurait été mis en accusation, laisse supposer que cette institution existait depuis un certain temps. La plupart des qualifications stipulées en Tt 1, 5-9 pour les presbytres/évêques qui sont les enseignants de la communauté le sont en 1 Tm 3, 1-7 pour l'évêque[1289]. En toute probabilité ces évêques étaient des presbytres ; mais comme 5, 17 indique que seuls certains presbytres étaient engagés dans la prédication et l'enseignement, tous les presbytres n'étaient probablement pas évêques[1290]. L'affirmation « Celui qui aspire à la charge d'épiscope désire une belle œuvre » (3, 1) montre à quel point cette position était estimée[1291]. Aussi

l'avertissement aux évêques de ne pas se laisser aller à l'orgueil (3, 6) prend-il tout son sens.

À Éphèse, à côté des presbytres/évêques, il y a des diacres (3, 8-13) qui doivent avoir des qualifications semblables : respectables, non buveurs, ne recherchant pas le gain mal acquis, mariés une seule fois, bons pères et bons chefs de famille. La raison pour laquelle certains hommes sont presbytres/évêques et d'autres diacres n'est pas claire. Il est spécifié en 3, 10 que les diacres doivent être mis à l'épreuve avant d'être autorisés à servir : ils pourraient donc représenter un groupe plus jeune[1292]. Mais peut-être existait-il des distinctions sociales ou économiques sur lesquelles nous n'avons pas d'informations, et nous ne pouvons que formuler des hypothèses : par exemple les diacres n'étaient peut-être pas assez riches pour avoir une grande maison où la communauté chrétienne pouvait se réunir - si posséder un tel espace faisait partie de l'exigence d'hospitalité du presbytre/évêque. Le verbe racine *diakonein* suggère le service ; les diacres assuraient peut-être un service subalterne par rapport à celui des presbytres/évêques. On notera que les diacres qui servent bien « s'acquièrent un rang honorable » : cela laisse supposer qu'ils pouvaient éventuellement passer au rang des presbytres/évêques (ce qui expliquerait que les qualifications soient les mêmes). Il y avait probablement aussi des femmes diacres[1293] (3, 11) dont les qualifications sont énumérées : dignes, sobres, fidèles. Sans doute rendaient-elles le même type de service que les hommes diacres, mais certains ont imaginé qu'à certains moments les femmes diacres remplissaient pour des femmes les tâches que les diacres hommes remplissaient pour des hommes. Nous ne savons malheureusement rien de précis sur ce service, puisque 1 Tm ne nous dit pas un mot sur ce que les diacres devaient faire pour la communauté chrétienne. En Ac 6, 1-6 le verbe *diakonein* signifie « servir aux tables », et cela a suggéré l'idée que les diacres servaient à table et distribuaient la nourriture. Mais considérer comme des diacres Etienne et les leaders hellénistes choisis dans cette scène des Actes est du point de vue historique une interprétation erronée[1294] ; tout au plus peut-on se demander pourquoi Luc a interprété leur rôle à la lumière de celui des diacres qu'il pouvait rencontrer dans les Églises des années 80. Le fait qu'Étienne et Philippe prêchent pourrait signifier que plus tard les diacres prêchaient et enseignaient.

Les veuves (5, 3-16) constituaient à Éphèse un autre groupe. Elles avaient un statut communautaire déterminé, mais on ne sait pas si on peut les décrire comme étant chargées d'une mission ou constituant un ordre. Paul distingue clairement entre les veuves qui ne le sont que par la mort de leur mari, et celles qui jouent un rôle spécial dans l'Église, et dont on exige des qualifications. Ces dernières doivent avoir au moins soixante ans, n'avoir été mariées qu'une fois (et donc s'être engagées à demeurer seules[1295]), avoir élevé des enfants, être connues pour leurs bonnes œuvres. Si elles n'ont pas de fortune personnelle (5, 5.16), l'Église les aide en puisant dans les ressources communes (Ac 6, 1). Leur rôle dans l'Église comporte notamment la prière nuit et jour[1296], l'exercice de l'hospitalité jusque dans des tâches modestes (laver « les pieds des saints », aider ceux dans le besoin). Nous ignorons en quoi ce rôle des veuves différait de celui des diacres, hommes ou femmes.

Ce qu'il y a de particulier dans la description de Paul, c'est le ton clairement hostile à l'égard de veuves qu'il ne faut pas enrôler dans le groupe. Ces veuves-là doivent s'occuper de leurs enfants et de leurs petits-enfants. Paul craint même que les plus jeunes d'entre elles puissent être des « veuves joyeuses », promptes au plaisir et aux désirs sensuels qui pourraient les détourner de leur vocation, courant les maisons, bavardant à tort et à travers, cherchant un autre mari, brisant ainsi leur engagement envers leur premier époux. Tout bien pesé, Paul juge qu'il vaut mieux que les jeunes veuves se remarient et aient des enfants plutôt que créer le scandale. « Il en est déjà qui se sont fourvoyées à la suite de Satan » (5, 15). J. M. Bassler[1297] a suggéré que certaines des femmes ainsi déclarées inéligibles (peut-être pas seulement des veuves, mais des femmes divorcées ou célibataires) pouvaient avoir revendiqué une plus grande liberté d'expression. Elles pourraient être également la cible des remontrances plus générales de 1 Tm 2, 11-15 qui demandent aux femmes d'être soumises et, comme elles se laissent facilement séduire, de ne pas enseigner à des hommes. Nous reviendrons sur cette question après avoir considéré l'enseignement erroné.

Thème du faux (et du vrai) enseignement (1, 3-20 ; 3, 14-4, 10 ; 6, 3-5)

Le faux enseignement est évoqué en plusieurs endroits de 1 Tm, et nous ne pouvons être certains qu'il s'agit toujours du même danger. Tout comme

dans la lettre à Tite, la description est ici très polémique[1298] : comment savoir alors quelle était précisément l'erreur de base ? Paul (1, 13-16) mentionne que lui-même, naguère blasphémateur et persécuteur, fut converti par la grâce miséricordieuse du Christ - encouragement implicite à ceux qui, aujourd'hui opposés à la saine doctrine, peuvent être convertis parce que le Christ est venu dans le monde pour sauver les pécheurs. Timothée, malgré sa jeunesse, a connu « les prophéties jadis prononcées sur toi » (1, 18), il a suivi la saine doctrine, et il est capable d'être un bon ministre du Christ (1, 19 ; 4, 6) en s'opposant aux faux docteurs. À côté de cette indication : « ils ont la prétention d'être des docteurs de la Loi »(1,7) qui situe les adversaires dans un contexte juif, il est question, mais de manière peu claire, de leur attachement à des fables et des généalogies (1, 4 ; 4, 7 ; *cf* Tt 1, 14 ; 3, 9 ; 2 Tm 4, 4). La condamnation des péchés contre les dix commandements (implicite en 1,8-10) établit un critère général d'orthopraxie pour juger ces docteurs. Mais certains des points critiqués sont plus spécifiques : les adversaires interdisent de se marier et ordonnent de s'abstenir de certains aliments (4, 3). (Plus obscurément, en outre, en tant qu'enseignants [ou peut-être en tant que gourous] ils sont fort attachés à gagner de l'argent : 5, 5.10.) Nous retrouvons donc la question déjà posée à propos de Tt : l'enseignement en cause renvoie-t-il à un contexte d'apocryphes juifs, ou de gnosticisme juif (la « pseudo-science » *[gnosis]* : 6, 20), ou à une combinaison des deux ? Soards, jugeant que l'insistance de Paul sur les valeurs traditionnelles signifie qu'il se bat contre un individualisme arrogant, estime que sa cible probable était la philosophie cynique[1299]. Les philosophes cyniques parlaient avec sarcasme et scepticisme de Dieu ou des dieux et des croyances religieuses traditionnelles, et ils louaient ceux qui refusaient le mariage et les enfants ; on les accusait aussi d'être intéressés. Pour apprécier quelle était la tonalité du faux enseignement[1300], il importe de discerner notamment quels membres de la communauté étaient les plus atteints par ces faux docteurs ; nous y venons maintenant.

Thème des relations communautaires et de la foi (2, 1-15 ; 4, 11-5, 2; 5, 22b-6, 2 ; 6, 6-19.

Ce thème est plus difficile à cerner ici qu'en Tt, en partie parce qu'il est imbriqué dans la condamnation du faux enseignement, par exemple 1,8-11.

Tout comme en Tt 2, 1-10 il y a un *code domestique* mais ses éléments sont dispersés. Ainsi, en 1 Tm 5, 1-2 on trouve des instructions sur les relations mutuelles des membres plus âgés et plus jeunes de la communauté, hommes et femmes ; en 2, 8-15 des instructions pour les hommes et femmes sur la façon de se conduire pendant le culte ; en

6, 1-2 on dit aux esclaves de faire preuve d'autant de respect pour des maîtres chrétiens que pour des non-chrétiens (là encore sans admonition correspondante aux maîtres) ; en 2, 1-2 on demande de prier pour les dépositaires de l'autorité.

Les directives pour les hommes et les femmes au sujet du culte sont, pour les femmes, d'une sévérité disproportionnée. On insiste d'abord sur la modestie et la décence dans le vêtement, après quoi on demande aux femmes de se taire et d'être soumises pendant l'instruction (2, 9-12). « Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de faire la loi à l'homme » peut se référer avant tout à un contexte cultuel[1301] mais s'étend probablement bien au-delà, comme le suggère la référence à Ève. Habituellement, ces versets sont lus comme une attitude générale envers les femmes ; et dans le contexte d'aujourd'hui ils sont entendus comme extrémistes quant à la limitation du rôle des femmes, particulièrement si on les combine avec l'attitude réprobatrice envers les jeunes veuves de 5, 11-15 [1302]. On a cependant pro posé récemment une autre voie d'interprétation de ce passage, dans le cadre de l'attaque de la lettre contre le faux enseignement[1303]. Il s'agit de femmes *riches,* comme cela est suggéré par la mise en garde contre l'or, les pierreries et les somptueuses toilettes (2, 9), qui pourrait être rapprochée de la critique sévère des veuves désœuvrées qui courent de maison en maison (5, 6.13) ; voir aussi les attaques contre la richesse en 6, 9.17. Si les faux docteurs faisaient de ces femmes la cible de leur message, cela expliquerait la charge contre leur appât du gain (6, 5)[1304]. Ainsi, ce ne seraient pas les femmes en général, mais celles qui se faisaient les porte- parole de l'erreur dans laquelle elles s'étaient laissé entraîner, qui seraient l'objet de l'interdiction d'enseigner ou d'exercer une autorité (2,12)[1305]. En allant de maison en maison, ces femmes pouvaient avoir répandu l'erreur. Les femmes qui transmettent ce faux enseignement sont comparées à Ève qui trompa Adam (2, 13-14) ; et le salut des femmes par la maternité (2, 15 [1306], qu'on retrouve dans le conseil aux jeunes

veuves de se remarier et d'avoir des enfants : 5, 14) peut être une invocation de l'autorité de Gn 3, 16, destinée à contredire les docteurs qui condamnaient le mariage (1 Tm 4, 3). Dans le contexte de la fin du I^er^ siècle et du début du II^e^, un tel scénario n'est pas impossible. On a évoqué des *Actes* apocryphes, composés au II^e^ siècle, qui traduisent un enseignement rejetant la consommation de viande, de vin et les rapports sexuels. Ces *Actes* envisagent aussi un veuvage chrétien permanent, qui permet l'indépendance par rapport au mariage et à la vie familiale et présente ici ou là des tendances gnostiques. Pour certains, des femmes auraient joué un rôle dans la composition de ces Actes[1307], et ils pensent que la critique des « fables profanes » en 1 Tm 4, 7 était dirigée contre ce type de tradition.

Au-delà du code domestique, on peut noter une méfiance particulière à l'égard de la richesse en 6, 5-10.17-19, avec le célèbre « La racine de tous les maux, c'est l'amour de l'argent » (6, 10). Un nombre significatif de *passages hymniques* soutient les instructions morales de l'écrivain, dont le plus célèbre est celui de 3, 16, où en six courtes lignes poétiques le mystère de la piété *(eusebeia)* est professé à propos de la destinée du Christ incarné[1308]. Des éléments hymniques ont également été reconnus en 6, 7-8 et dans la bénédiction de 6, 15-16. Celle-ci a une tonalité typiquement liturgique : « Le Bienheureux et unique Souverain, le Roi des rois et Seigneur des seigneurs, le seul qui possède l'immortalité, qui habite une lumière inaccessible, que nul d'entre les hommes n'a vu ni ne peut voir. À lui appartiennent honneur et puissance à jamais ! » Cette bénédiction pouvait être considérée comme accordant au Christ des titres revendiqués également par l'empereur. Jésus est devenu partie intégrante d'une attestation monothéiste de la « vérité » en 2, 4-5 : « Car Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même. »

Formule de conclusion (6, 20-21)

On n'y trouve pas les salutations qui concluent la plupart des lettres pauliniennes, y compris Tt et 2 Tm, mais seulement un appel passionné à Timothée. De même que certains interprètent la longue formule d'ouverture de Tt comme une introduction aux trois Pastorales, certains considèrent aussi la fin abrupte de 1 Tm comme une préparation à 2 Tm déjà prévue.

Cette élaboration d'un groupe de trois lettres sera mise en question ci-dessous (p. 720-721).

Qui a écrit Tt et 1 Tm ?

Nous avons maintenant assez d'indices pour examiner le problème ; et comme la question de 2 Tm est en partie différente, laissons-la pour le prochain chapitre. Les apparences, qui vont jusqu'à fournir des détails sur les déplacements personnels de Paul, font de celui-ci l'écrivain. Mais, pour des raisons que nous allons dire, cela a été contesté depuis deux cents ans. Une alternative suggérée est qu'un proche disciple de Paul aurait exécuté les desseins implicites du maître[1309] : c'est la solution déjà suggérée pour les autres écrits deutéropauliniens. (Cette solution peut intégrer ou non l'historicité des détails biographiques apparaissant dans les Pastorales.) Mais certains exégètes mettraient une plus grande distance entre Paul et l'écrivain des Pastorales. Ils y verraient des écrits rédigés non par un disciple de Paul, mais par un commentateur attaché à l'héritage paulinien (y compris l'information sur Tite et Timothée, qu'il aurait aménagée en une séquence de fiction), désireux de renforcer l'organisation ecclésiale locale contre le gnosticisme naissant. D'autres, plus radicaux, y voient une tentative non paulinienne pour corriger l'héritage de l'apôtre : à une époque où le souvenir de l'apôtre était dangereusement invoqué par Marcion et par les *Actes* apocryphes, les Pastorales auraient été écrites pour maîtriser ce souvenir et remettre l'apôtre dans le courant dominant[1310]. On a même suggéré que la contrefaçon faisait partie d'un plan destiné à tromper les lecteurs. Un élément du problème est de savoir s'il est plausible d'attribuer le contenu des Pastorales à Paul lui-même (c'est-à-dire lors d'une « deuxième carrière » dans la période 63-66 après la fin du récit des Actes). Ceux pour qui les Pastorales sont pseudépigraphiques les situent vers les années 80-90, le début du II^{e} siècle, ou le troisième tiers de ce siècle. Voyons quelques-uns des éléments (pas tous de la même valeur) qui ont entraîné les conclusions des spécialistes. En les exposant, je soulignerai qu'ils sont rarement sans ambiguïté. Si le résultat est déroutant, il est en tout cas réaliste ; car résoudre avec une grande assurance le problème de l'auteur des Pastorales, et de leur date, c'est ne pas respecter les indications à notre disposition. Au-delà de la question de l'attribution à Paul, une

discussion un peu détaillée de ces facteurs se justifie, parce que nombre d'entre eux concernent des aspects essentiels de la continuité entre la vie de Paul et les Églises vivantes façonnées par sa mission.

(1) L'usage des particules, conjonctions et adverbes dans les Pastorales diffère notablement de celui des écrits pauliniens incontestés. En gros, un quart du vocabulaire des Pastorales n'apparaît pas dans les autres lettres de Paul[1311], mais cette statistique cumulative ne rend pas justice au fait que le vocabulaire de 2 Tm est beaucoup moins éloigné de l'héritage paulinien. Par comparaison avec les lettres incontestées, l'ensemble du vocabulaire des Pastorales est moins dépendant de la Septante et plus proche de celui des directives éthiques des philosophes grecs populaires, et le style est moins hébraïque et plus monochrome et monotone (longues phrases, usage moins varié des particules, etc.). De façon plus précise, par exemple, des attributs de la piété hellénistique sont attribués avec emphase, d'une manière originale, à Dieu et au Christ : « notre grand Dieu et Sauveur » (Tt 2, 13) ; « le Bienheureux et unique Souverain, le Roi des rois et Seigneur des seigneurs » (1 Tm 6, 15)[1312]. La valeur de l'argument du vocabulaire et du style a été mise en question, parce que Paul peut avoir employé des scribes et leur avoir laissé une liberté qui affecterait la comparaison statistique (mais voir chapitre 29 ci-dessus, n. 28). La matière des Pastorales, en particulier ce qui concerne la structure de l'Église, diffère de celle des autres lettres pauliniennes - facteur qui pourrait expliquer une certaine différence dans le vocabulaire. De plus, vocabulaire et style pauliniens et non pauliniens sont étrangement mêlés. Néanmoins, les statistiques sèment le doute sur la rédaction par Paul, en particulier lorsqu'on les combine avec d'autres arguments[1313].

(2) De manière générale, une conclusion semblable découle d'une comparaison de la théologie et de l'éthique des Pastorales avec celles des lettres incontestées. Des termes pauliniens favoris (loi, foi, justice) apparaissent, mais avec une nuance légèrement différente. Dans l'ensemble, on peut trouver les mêmes variations dans les autres lettres pauliniennes, mais pas d'une façon aussi concentrée. Dans les Pastorales on polémique beaucoup plus qu'ailleurs, de manière souvent stéréotypée.

(3)

Comme je l'ai expliqué dans l'*Arrière-plan* des chapitres sur Tt et 1 Tm, les données sur le ministère et la localisation de Paul ne correspondent pas à ce que nous savons de sa vie avant la captivité romaine de 61-63. Si le matériel est historique et si Paul a vraiment rédigé ces lettres, elles exigent que nous posions en principe une « deuxième carrière » vers le milieu des années 60. *Terminus a quo :* Tt et 1 Tm ne peuvent pas avoir été écrites avant 64-66.

(4) Certains, qui situeraient les Pastorales assez tard au cours du II^e^ siècle, soulignent le fait qu'elles manquent dans le canon de Marcion (vers 150) ; mais Tertullien *(Contre Marcion* 5, 21) soutient que Marcion les connaissait et les a rejetées[1314]. Elles manquent aussi dans le Papyrus Beatty II (P^{46} ; vers 200[1315]) ; mais ce codex en papyrus ne contient que des lettres pauliniennes adressées à des communautés (chapitre 15 ci-dessus, n. 2) et ne prétend pas être une collection complète. Le Papyrus Rylands, P^{32}- à peu près de la même période, contenait Tt. Certains ont prétendu que les Pastorales avaient été rédigées pour corriger les *Actes de Paul et Thécle* apocryphes (11^e^ siècle tardif), qui insistent beaucoup sur la virginité, et où l'on voit une femme enseigner des hommes (n. 24 ci-dessus) ; mais à l'opposé on peut voir dans les Pastorales des éléments qui apparaissent développés dans les *Actes de Thécle*[1316] Certes, ces *Actes* partagent en partie les personnages et les lieux mentionnés en 2 Tm, mais leur description du voyage de Paul ne correspond pas à ceux évoqués dans les Pastorales ; et si les détails des Pastorales ne sont pas historiques, le plus qu'on puisse dire, c'est qu'elles font preuve de la même tendance que les *Actes de Thécle* à prolonger la carrière de Paul. Vers la fin du II^e^ siècle le Fragment de Muratori reconnaît déjà l'autorité des Pastorales. *Philippiens* 4, 1, de Polycarpe, est proche de 1 Tm 6, 10 et 6, 7, et du motif des veuves de 5, 3-6 ; et la plupart jugent que la lettre de Polycarpe (120-130) a été influencée par les Pastorales et non l'inverse. *Terminus ante quem* : les indices externes favorisent légèrement la rédaction des Pastorales avant 125.

(5) Le faux enseignement critiqué est souvent identifié à un gnosticisme judaïsant qui se serait développé après la mort de Paul. Bien que cette identification ait été soutenue par de prestigieux exégètes (M. Dibelius,

H. Conzelmann), nous avons vu que la nature exacte de ce qui est critiqué dans les Pastorales est difficile à préciser. Elles ne donnent pas assez d'indices pour laisser supposer que la critique visait l'un des grands systèmes gnostiques du II^e^ siècle.

(6) Quant à la date, on a avancé que la structure d'Église envisagée dans les Pastorales était postérieure au vivant de Paul. Certes, aucune des lettres pauliniennes incontestées ne mentionne les presbytres ; mais la structure ecclésiale n'est pas le sujet de ces écrits, et le silence peut donc être accidentel. En outre, il y a une équivalence entre ceux qu'on appelle presbytres et l'évêque (surveillant) ou les évêques ; or Ph 1, 1 mentionne ceux-ci. (L'affirmation que les *episkopoi* de Ph et ceux des Pastorales sont très différents est sans fondement, car Ph ne fournit aucune information sur ces personnages.) Aussi ne pouvons-nous pas savoir avec certitude quand la structure presbytérale, répandue dans le dernier tiers du I^er^ siècle (Ac 14, 23 ; 1 P 5, 1-4 ; Je 5, 14) devint courante. Bien que la mort prochaine de Paul soit mentionnée seulement en 2 Tm (ni dans Tt ni dans 1 Tm), on comprendrait qu'il ait eu le souci de laisser derrière lui une structure ecclésiale solide, à mesure qu'il prenait conscience de devoir bientôt quitter la scène. Cette préoccupation serait compréhensible aussi peu après la mort de Paul, quand les Églises désormais orphelines cherchaient à se rassurer.

(7) Selon Tt, la structure principale que Tite devait inaugurer en Crète était celle de presbytres/évêques ; 1 Tm suppose l'existence à Éphèse de presbytres/évêques (avec une certaine spécialisation des presbytres) et de diacres. La structure bipartite n'est pas éloignée de celle de *Didaché* 15, 1 (vers 100 ?) qui demande au peuple de se désigner des évêques et des diacres pour prendre la place des apôtres et prophètes itinérants, et celle de *1 Clément* 42, 4, 5 ; 44, 4-5 ; 54, 2 (vers 96), qui mentionne presbytres/évêques et diacres. Elle est distincte de la structure tripartite encouragée par Ignace dans la plupart de ses lettres (vers 110), à savoir un évêque, des presbytres et des diacres. Si donc il faut poser en principe une progression linéaire (ce qui est certainement une image trop simple), les Pastorales seraient situées dans le temps qui précède les écrits d'Ignace[1317].

(8) Comme beaucoup l'ont noté, par leur atmosphère et leur vocabulaire les

Pastorales sont très proches de Luc-Actes[1318], au point que certains ont pensé que la même personne les avait écrits, ou que l'un de ces ensembles avait été écrit en dépendance partielle de l'autre. La référence en 2 Tm 3,11 aux souffrances de Paul et à ce qui lui arriva « à Antioche, à Iconium et à Lystres » fait écho au voyage de Paul raconté seulement en Ac 13, 14-14, 20. L'idée de presbytres dans chaque ville (Tt 1, 5) se trouve en Ac 14, 23. Des presbytres qui étaient évêques/surveillants (Tt, 1 Tm) sont attestés en Ac 20, 17.28. Des veuves âgées qui refusent le remariage et passent nuit et jour en prière sont attestées en 1 Tm 5, 5.9 et Le 2, 36-37. Un adieu de Paul à la lumière de son prochain départ se trouve à la fois en 2 Tm 3, 10-4, 8 et Ac 20, 18-35 ; l'adieu de 2 Tm est adressé via Timothée à l'Église d'Éphèse et l'adieu des Actes est adressé aux presbytres/évêques d'Éphèse. La datation la plus plausible situe Luc-Actes dans les années 80.

(9) 1 Tm sous-entend l'existence d'un certain type de faux enseignement à Éphèse. Si nous acceptons cette information comme historique, nous devons prendre en compte le fait que la lettre à l'ange de l'Église d'Éphèse en Ap 2, 1-7 (probablement rédigée dans les années 90) et la lettre aux *Éphésiens* d'Ignace (vers 110) ne décrivent pas la même hérésie. Fut-elle formulée par 1 Tm, texte rédigé à Éphèse avant ces deux lettres, d'où les félicitations aux chrétiens d'Éphèse d'Ap 2, 2 pour avoir mis à l'épreuve les faux apôtres, et de Ep 8, 1 pour ne pas s'être laissé tromper ? Ou l'hérésie se développa-t-elle après ces deux lettres, et dans ce cas 1 Tm aurait été écrite après elles ?

(10) Plus que les lettres pauliniennes incontestées, les Pastorales contiennent une bonne quantité de matériel biographique, en particulier par rapport à des entreprises missionnaires récentes non attestées ailleurs : où Paul espère passer l'hiver, ce qui lui est arrivé lors de son premier procès (en Judée ou à Rome), les noms et parfois la situation d'une quinzaine d'amis et d'ennemis de Paul qui ne sont mentionnés nulle part ailleurs dans le NT. Un autre que Paul a-t-il pu inventer ces détails et les répartir dans trois lettres ? En modifiant ses propositions dans différents ouvrages, P. N. Harrison a suggéré que des notes pauliniennes authentiques avaient été incorporées dans les Pastorales (Tt 3, 12-15 ;

des parties de 2 Tm, notamment le chapitre 4). Mais ces notes ne constituent pas une véritable séquence narrative ; et la thèse a aujourd'hui assez peu de partisans[1319]. Faisant appel à l'exemple des écrits pseudépigraphiques attribués à Platon, Donelson *(Pseudepigraphy)* affirme que des détails personnels destinés à impressionner le lecteur et à donner une impression d'authenticité sont typiques de la pseudépigraphie antique. Il ne faut cependant pas oublier que beaucoup de ces détails jouent un rôle dans la visée exhortative des Pastorales ; ils concernent des aspects de la vie de Paul qu'il faut imiter. Et ces détails personnels ne sont pas sans importance pour la datation, surtout si nous incluons ceux de 2 Tm. De tels détails exigeaient la connaissance des autres lettres pauliniennes et des Actes (voir p. 729 ci-dessous), or ces écrits étaient-ils aisément disponibles avant l'an 100?

(11) Si les Pastorales sont la création d'un pseudépigraphe, pourquoi choisit-il comme modèle des lettres adressées à des individus (dont il n'y a qu'un exemple dans les lettres incontestées : Phm) à la place du modèle beaucoup plus courant de lettres adressées à des communautés ? Pourquoi n'a-t-il pas écrit des lettres de Paul aux chrétiens de Crète et d'Éphèse plutôt qu'à Tite et Timothée ? Si les Pastorales ont été rédigées au II^e^ siècle et si les détails biographiques qu'elles comportent sont fictifs, pourquoi leur destin (intégration dans le canon biblique) fut-il si différent d'autres compositions de fiction par ou sur Paul, par exemple *3 Corinthiens, Lettre aux Laodicéens, Actes de Paul et Thècle,* qui ne furent pas acceptées ?

(12) Ceux qui ne croient pas à l'inspiration et ceux qui y croient, mais sans interprétation fondamentaliste de la communication divine, ne voient pas dans la notion de pseudépigraphie un obstacle en soi, s'il s'agit de disciples poursuivant la tradition paulinienne et se couvrant du manteau de l'apôtre pour parler loyalement en son nom de problèmes nouveaux auxquels une autre génération doit faire face. Mais il est bien difficile de concevoir comment l'idée que l'écrivain des Pastorales tromperait intentionnellement, et désirerait consciemment contrebalancer l'héritage authentique de Paul, peut s'accorder avec une quelconque notion de l'inspiration, même sophistiquée[1320].

De plusieurs façons les facteurs que nous venons d'examiner ont contribué à une situation où *environ 80 à 90% des spécialistes modernes s'accordent sur le fait que les Pastorales ont été écrites après la mort de Pau*[1321]*, et la majorité d'entre eux accepte la période de 80 à 100 comme le contexte le plus probable pour leur composition.* La majorité les interprète aussi comme manifestant une certaine continuité avec le propre ministère et la pensée de Paul, mais moindre que celle rencontrée en Col, Ep et même 2 Th.

Implications de la pseudépigraphie pour les lettres pastorales

Si l'on accepte l'attribution pseudépigraphique, pratiquement tous les problèmes concernant les lettres doivent être repensés [1322]. Nul ne prétend donner des réponses définitives aux questions qui se posent désormais, mais le lecteur doit connaître ces problèmes.

Autorité des Pastorales ? L'autorité du Paul historique en tant qu'interprète de Jésus Christ est fondée sur l'appel de Dieu et la révélation reçue, ainsi que sur sa réaction à la grâce de Dieu par sa fidélité oblative à la mission apostolique. Les disciples de Paul qui l'accompagnèrent et partagèrent sa mission apostolique acquirent une part de cette autorité. Mais pour les disciples des disciples, inévitablement la lignée de l'autorité commençait à se raréfier. Si l'écrivain des Pastorales était un disciple éloigné du Paul historique, ses instructions eurent-elles la même force que celles de ce dernier ? La réponse à cette question reflétera peut-être notre acceptation de l'inspiration et de l'autorité biblique - si l'Esprit a donné tous ces écrits à l'Église du Christ, alors en tant qu'Écriture les Pastorales ne sont pas moins divinement garanties que les lettres pauliniennes incontestées.

Trois lettres composées comme un ensemble ? L'écrivain pseudépigraphe a-t-il composé les lettres séparément, quand un problème se présentait en un lieu réel, par exemple en Crète, à Éphèse et à Rome (où Paul est mort) ? Ce serait la solution la plus simple ; car si l'on pose en principe un schéma directeur dès le début, pourquoi l'écrivain aurait-il planifié deux lettres à Timothée alors qu'il aurait pu incorporer l'approche de la mort de Paul dans la première lettre ? Tout aussi contestable est l'idée que l'écrivain aurait dessiné un schéma directeur pour les voyages de Paul, décelable quand on

traite les lettres comme un groupe, à savoir un Paul supposé avoir quitté la Crète (Tt) pour Éphèse, d'où il serait reparti pour la Macédoine (1 Tm), passer l'hiver à Nicopolis en Dalmatie (Illyrie), pour finir à nouveau prisonnier à Rome (2 Tm).

Historicité des voyages ? De manière plus radicale, on doit se demander si une « deuxième carrière » de Paul a une quelconque historicité. Bien entendu, même s'il écrivit plusieurs décennies plus tard, l'écrivain peut avoir eu connaissance de détails sur les dernières années de Paul qu'on ne trouvait pas ailleurs ; rappelons la théorie de Harrison : l'incorporation dans les Pastorales de quelques fragments pauliniens plus anciens. Néanmoins, la plupart de ceux qui concluent à la pseudépigraphie pensent à un embellissement imaginaire, partant du fait que le cadre fictif fait souvent partie du genre. En créant un fond de tableau raisonnablement réaliste à partir du type de ministère apostolique que Paul exerçait jadis, l'écrivain en appelait à Paul comme à l'apôtre par excellence.

Historicité des adresses géographiques ? Il faut se demander si les destinations apparentes des Pastorales (à Tite en Crète, à Timothée à Éphèse en 1 Tm, à Timothée probablement en Asie Mineure en 2 Tm) sont authentiques. Géographiquement, la Crète et Éphèse étaient-elles réellement concernées (fût-ce des décennies après la mort de Paul) ? Les destinataires n'auraient-ils pas su qu'elles n'étaient pas vraiment de Paul ? Ou bien les lettres étaient-elles expédiées plus largement, de sorte que les sites de la tradition paulinienne étaient mentionnés pour illustrer des types d'Églises chrétiennes - la Crète comme exemple d'Église en formation, et Éphèse d'Église déjà ancienne[1323]?

Historicité des destinataires personnels ? Selon une certaine théorie de la pseudépigraphie Paul est devenu l'apôtre, le prophète et le docteur modèle, dont les directives concernent des situations ecclésiales postérieures à son époque - une voix qui affronte des dangers encore à venir. Mais qu'en est-il des deux disciples à qui Paul s'adresse ? Tite et Timothée étaient-ils encore de ce monde quand les Pastorales furent écrites, comme si d'une certaine façon, même au-delà de la tombe, ces lettres soutenaient leurs efforts pour continuer l'héritage paulinien ? Ou étaient-ils morts, et ces lettres étaient-elles écrites à des régions où ils avaient travaillé afin de bénir, de soutenir et de développer des structures établies par ces disciples de Paul ? Ou encore

les noms étaient-ils simplement choisis à partir de l'histoire paulinienne et employés comme des paradigmes pour s'adresser globalement, des décennies plus tard, aux chefs d'Églises et aux Églises ? Ceux qui défendent cette dernière solution voient en effet les Pastorales comme doublement pseudonymes : historiquement non écrites par Paul, elles ne sont pas non plus adressées à Tite et Timothée.

Historicité des lieux de composition ? Si Tt ne spécifie pas le lieu où elle a été écrite, Éphèse ou la Macédoine sont probables ; 1 Tm indique la Macédoine ; 2 Tm indique Rome. S'agit-il de véritables indications sur les lieux d'origine des Pastorales, ou a-t-on choisi à nouveau des lieux de la vie de Paul pour embellir le message ? L'Église de Rome écrivit à l'Église de Corinthe vers 96, avec quelques conseils et critiques, reprenant l'exemple de Pierre et Paul qui avaient lutté jusqu'à la mort, et citant des éléments de la vie de Paul dépassant ce qui est rapporté dans les Actes (7 *Clément* 5, 2-7). Les ressemblances avec les Pastorales sont claires, de sorte qu'au moins l'origine romaine annoncée en 2 Tm pourrait être historique pour les Pastorales - non pas Rome au moment où Paul se préparait à la mort, mais Rome où il était mort et où il était désormais vénéré comme un apôtre par excellence. Notre opinion sur la question dépendra dans une certaine mesure de la discussion du prochain chapitre, où nous considérerons la possibilité que Tt et 1 Tm aient été écrites en imitation de 2 Tm, plus proche de Paul.

Questions ouvertes

(1) Nous avons soulevé de nombreux problèmes et questions dans les deux sous-sections précédentes, et ils sont fondamentaux pour comprendre les Pastorales. Mais à la base de toutes les conclusions possibles il y a une interrogation essentielle pour la signification des Pastorales aujourd'hui : les instructions des Pastorales sur la structure ecclésiale sont-elles la continuation légitime de la tradition paulinienne ? Cette question peut être posée même si l'on rejette l'hypothèse que les Pastorales sont une contrefaçon délibérée, destinée à imposer des idées non pauliniennes ; en effet, même un disciple loyal et bien intentionné peut déformer inconsciemment l'héritage de son maître[1324]. Parfois, des exégètes enracinés dans des Églises sans épiscopat, ou opposés à une telle structure

établie, ont soutenu que l'insistance des Pastorales sur la structure était une perversion de l'appréciation de Paul sur les charismes - exemple type de l'influence corruptrice du « catholicisme primitif » (p. 675 ci-dessus). D'autres ont noté qu'en 1 Co 12 et 14 Paul indiquait que les charismes pouvaient poser des problèmes, et que des passages comme 1 Th 5, 12 (« ceux qui veillent sur vous dans le Seigneur »), Ph 1, 1 (« épiscopes et diacres »), et Rm 12, 8 (référence à ceux qui président) montraient que Paul n'était pas opposé à des structures d'autorité. Ils soutiennent qu'une structure plus articulée, comme celle des Pastorales, était nécessaire pour que les Églises évitent les divisions désastreuses après la disparition de l'apôtre qui avait fait autorité. Même si des facteurs sociologiques déterminent inévitablement la croissance de structures d'autorité pour la survie d'une société, dans la théologie classique des Églises qui acceptent l'ancienne tradition, le développement de la structure des presbytres/ évêques et des diacres fut conduit par Dieu comme normatif. En réalité, même le développement, postérieur au NT, d'une structure tripartite évêque-presbytres- diacres est considéré par beaucoup d'Églises comme à la fois normatif et irréversible. Il est évident que la position prise sur ce problème a une importance œcuménique.

(2) Si l'on considère la structure qui s'élabore dans les Pastorales comme fidèle à certains accents de Paul (ou plus encore comme faisant autorité, normative, voire irréversible), cela signifie-t-il qu'elle est irréformable ? Cette structure s'est développée dans un type particulier de société (à domination masculine) et en des circonstances particulières (danger aigu d'un faux enseignement). Dans quelle mesure ces particularités ont-elles influencé ce développement, créant des possibilités de déformation ? Une directive comme celle-ci : « Je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de faire la loi à l'homme » (1 Tm 2, 12) constitue-t-elle un message permanent pour une Église dirigée par des presbytres/évêques masculins, ou est-elle simplement le produit d'un temps où la plupart des femmes n'avaient pas la même éducation que les hommes ? Tenir bon dans une foi reçue est opposé à la venue d'un faux enseignement (1 Tm 1, 19 ; 4, 1). De telles alternatives permettent- elles à de nouvelles idées positives de contester une répétition vide de réflexion ? Ou ne sont-elles pas unilatérales dans leur soutien du *statu quoi* Si les Pastorales ont instauré une structure plus stable que celle dépendant des charismes, le chapitre de la première lettre aux Corinthiens

a-t-il perdu toute signification pour une telle Église structurée ? Représente-t-il simplement une étape dépassée de la vie d'une Église primitive ? Ou bien, pour être fidèle à tout le NT, une Église structurée par des dirigeants nommés ne doit-elle pas aussi faire la place à ceux qui sont portés de façon non systématique par le don de l'Esprit ? Dans quelle mesure ceux qui sont ainsi marqués par l'Esprit doivent-ils obéissance et respect aux dirigeants qui font partie d'une structure elle aussi instaurée par le même Esprit ? Ce sont là des questions permanentes pour les Églises chrétiennes.

Bibliographie

(La *bibliographie* générale pour les lettres pastorales se trouve à la fin du chapitre précédent sur Tite.)

E. KÄSEMANN, « La formule néotestamentaire d'une parénèse d'ordination (1 Tm 6,
II- 16) », dans *Essais exégétiques,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, MdB 3, 1972,
III- 119.
E MANNS, « L'hymne judéo-chrétien de ITm 3,16 », *ED* 32, 1979, 323-339.

Chapitre 31 : LETTRE PASTORALE : LA DEUXIÈME À TIMOTHÉE

Résumé des informations essentielles

Date : Écrite soit la première soit la dernière des Pastorales. Si elle est de Paul, peut-être par l'intermédiaire d'un secrétaire, vers 64 ou peu après (si elle est écrite la première) ou 66-67 (si elle est la dernière). Si elle est pseudonyme (80 à 90 % des spécialistes), vers la fin des années 60 peu après la mort de Paul (si elle est écrite la première) ou des décennies plus tard, très probablement vers la fin du Ier siècle (si elle est la dernière).

Destinataire : Timothée (à Troas ? à Éphèse ?) par un Paul décrit comme emprisonné à Rome et proche de la mort.

Authenticité : Probablement écrite par un disciple de Paul ou un commentateur attaché à l'héritage paulinien (soit peu après la mort de Paul à partir de souvenirs historiques, soit des décennies plus tard avec un contenu biographique largement imaginaire). Elle a pourtant une meilleure chance d'être plus authentiquement paulinienne que les autres Pastorales.

Unité et intégrité : Pas sérieusement discutées.

Division formelle :

A. Formule d'ouverture : 1,1-2
B. Action de grâces : 1,3-5
C. Corps : 1,6-4, 18
D. Formule de conclusion : 4, 19-22.

Division en fonction du contenu :

1, 1-5 : Adresse/salutations à Timothée ; rappel de son milieu familial

1,6-18 : Encouragement à Timothée d'un Paul captif qui se sent abandonné

2,1-13 : Instruction sur la prédication fidèle de l'Évangile, conclue sous forme de poème
2, 14-3, 9 : Exemples d'enseignement vrai contre un faux enseignement
3, 10-4, 8 : Encouragement final à Timothée fondé sur l'exemple d'un Paul proche de sa fin
4, 9-18 : Recommandations pratiques et appel à la prudence ; situation de Paul
4, 19-22 : Salutations finales et bénédiction.

Rappelons au lecteur que rien dans cette lettre ne suggère une quelconque connaissance de lettres pastorales antérieures adressées à Timothée ou à Tite, et que nous n'avons donc aucune indication directe que 2 Tm ait été écrite après Tt ou 1 Tm. Bien que, stylistiquement, elle leur soit très semblable, elle ne s'intéresse pas à la structure de l'Église, qui était pour elles un problème central [1325].

Après un examen des *Possibilités à propos des Pastorales* et l'*Analyse générale,* des subdivisions seront consacrées à : *L'inspiration de l'Écriture telle qu'elle est décrite en 3, 15-16 ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

2 Tm et possibilités à propos des lettres pastorales

La situation de Paul dépeinte en Tt et 1 Tm, nous l'avons vu, ne pouvait pas s'accorder avec sa « carrière originelle » connue par les Actes et les lettres pauliniennes incontestées. Aussi dans chaque cas les spécialistes posent-ils en principe une « deuxième carrière » (réelle ou fictive) après sa libération de la captivité romaine de 61-63. Cette carrière comprendrait un ministère en Crète avec Tite, un retour à Éphèse (où il laissa Timothée comme responsable), et un départ vers la Macédoine. La plupart soutiennent que les informations de 2 Tm sur Paul et Timothée sont également impossibles à situer dans la « carrière originelle » ; aussi y voient-ils la conclusion de la « deuxième carrière » durant laquelle (réellement ou fictivement) vers 65 Paul aurait été une fois de plus emprisonné à Rome (2 Tm 1, 16-17 ; 2, 9)[1326] et où il aurait rédigée 2 Tm juste avant de mourir en 66-67.

Une minorité importante, cependant, soutient que 2 Tm peut correspondre au ministère décrit dans les Actes. On estime en particulier que 2 Tm est conciliable avec l'hypothèse selon laquelle, après les deux années d'une captivité romaine assez souple (la dernière référence en Ac 28, 30-31), Paul aurait connu une détention plus rude qui l'aurait conduit jusqu'à la mort vers 64 ou peu après. 2 Tm aurait été écrite dans un contexte précédant immédiatement cette mort, sans nul besoin d'une « deuxième carrière » conclue par un deuxième emprisonnement vers 65. Comment les données de 2 Tm collent-elles avec cette hypothèse de la minorité ? On ne nous dit pas où était Timothée ; mais quand il viendra retrouver Paul, il sera accompagné par Marc et rapportera un manteau et des livres laissés à Troas par l'apôtre (4, 11.13). À partir des indices apparents, on peut donc supposer que Timothée était à Troas[1327] ; ce qui, sur la base d'autres indices du NT, n'est pas invraisemblable. Ac 20, 5-13 rapporte qu'en 58, en route vers Jérusalem et son emprisonnement final à Césarée et à Rome, Paul rencontra Timothée à Troas et y passa sept jours [1328]. Si 2 Tm est rédigée à Rome vers 64, durant sa captivité, le ministère de Paul ne l'aurait pas ramené à Troas après 58 pour y reprendre les choses qu'il y avait laissées (peut-être parce qu'il espérait les reprendre quand il serait allé de Jérusalem en Espagne via Rome : Rm 15, 24-25). Troas était un lieu que, historiquement, Paul avait voulu évangéliser. Après avoir quitté Éphèse durant l'été 57, il avait commencé à prêcher avec succès l'Évangile à Troas, mais il avait été contraint par son inquiétude pour Corinthe de partir rapidement vers la Macédoine (2 Co 2, 12-13). Peut-être Timothée avait-il repris la tâche, et c'est pourquoi Paul lui écrivait en cet endroit. En 2 Tm 4, 16, Paul dit à Timothée que lors de sa première défense (à Rome ?) nul ne l'a soutenu et tous l'ont abandonné. Il se peut que cette seule et unique captivité romaine soit désormais devenue plus sévère (peut- être parce que sa défense n'avait pas réussi), il était donc important que Paul dise à Timothée ce qui se passait à Rome[1329] afin de convier son confident le plus proche à une dernière rencontre avant sa mort désormais proche (4, 6-8). Le pressentiment de Paul aurait été confirmé à Rome en 64 (ou même plus tard) quand Néron commença d'exécuter des chrétiens.

Pour conclure, je ne vois pas d'objection convaincante à cette proposition de la minorité, et il faut donc lire 2 Tm sans présupposés quant à sa relation

avec les autres pastorales [1330]. Il y a en fait quatre possibilités sérieuses :

1. Les trois Pastorales sont toutes authentiquement de Paul, rédigées dans l'ordre : Tt, 1 et 2 Tm, durant une « deuxième carrière » vers 65-67, culminant dans un second emprisonnement romain.
2. 2 Tm est authentiquement de Paul, rédigée vers 64 ou peu après, à la fin de son seul emprisonnement romain prolongé, qui le conduisit à la mort. Tt et 1 Tm sont pseudonymes, écrites plus tard, très probablement vers la fin du I^er^ siècle, en partie à l'imitation de 2 Tm. Une « deuxième carrière » aurait été inventée.
3. Les trois Pastorales sont pseudonymes, mais 2 Tm a été écrite peu après la mort de Paul comme un ultime testament par quelqu'un qui avait connu les derniers jours de Paul, de sorte que les détails biographiques seraient largement historiques, même s'ils sont librement dramatisés. Tt et 1 Tm ont été rédigées pseudonyme- ment plus tard, très probablement vers la fin du I^er^ siècle, en partie à l'imitation de 2 Tm. Une « deuxième carrière » aurait été inventée.
4. Les trois Pastorales sont pseudonymes, écrites dans l'ordre : Tt, 1 et 2 Tm, très probablement vers la fin du I^er^ siècle. Une « deuxième carrière » (probablement imaginée) fut élaborée pour Paul avec un second emprisonnement, afin qu'il puisse avoir le dernier mot sur des problèmes troublant à ce moment des régions qu'il avait lui-même évangélisées naguère.

Si la majorité des biblistes favorise une variante de (4), selon moi (3) répond mieux à certains des problèmes énumérés au chapitre 30 ci-dessus, quand nous avons abordé l'auteur de Tt et 1 Tm, et les conséquences de la pseudépigraphie.

Une précaution est peut-être nécessaire avant d'aborder l'*Analyse générale.* Le débat complexe autour de l'enchaînement, de l'auteur et de la date ne doit pas occulter la puissance de cette lettre, lue simplement telle qu'elle se présente : un appel éloquent et passionné du plus grand apôtre chrétien pour que son œuvre continue après sa mort par l'intermédiaire de générations de disciples. Paul a donné sa vie à Dieu en Christ, et au milieu de ses souffrances il sait que Dieu protégera ce qui lui a été ainsi confié (2 Tm 1, 12). Il peut être enchaîné ; mais l'Évangile qu'il a proclamé, qui est la parole de Dieu, ne peut être enchaîné (2, 9). Certains spécialistes ont

regretté que le Paul de 2 Tm soit devenu un vantard ; il nous est plutôt dépeint comme offrant le seul argument qui lui reste en prison et à la veille de sa mort : l'exemple d'une vie qui peut encourager ceux auxquels il s'adresse. Si Paul a énormément contribué à rendre réel l'amour du Christ (dans les deux sens) pour les chrétiens, 2 Tm n'a pas peu contribué à faire aimer Paul.

Analyse générale du message

La formule d'ouverture (1, 1-2) ressemble à celle de 1 Tm, mais désigne Paul comme apôtre par la « volonté » de Dieu, plutôt que par son « ordre ». En cela 2 Tm est plus proche du schéma normal des lettres incontestées (1 Co 1, 1 ; 2 Co 1, 1). Également plus proche de la pratique paulinienne authentique, il y a une *action de grâces (1, 3-5),* absente de 1 Tm. Le fait qu'elle se concentre sur Timothée illustre le caractère très personnel qui distingue 2 Tm des autres Pastorales. L'information sur la mère et la grand-mère juives de Timothée, dont nous n'avons pas de raison de douter, est rapportée sans la moindre allusion au fait que la foi au Christ constituerait une source de conflit avec le judaïsme. (En 3, 14-15 Timothée est même appelé à s'en tenir à ce qu'il a appris dans son enfance, précisément les Écritures juives.) Cette attitude positive rappelle l'atmosphère de Rm 9, 1-5 et peut soutenir le contexte romain revendiqué par 2 Tm 1, 17[1331].

Le *corps (1, 6-4, 18)* de 2 Tm est d'environ 20% plus court que celui de 1 Tm, et le contenu en est moins dispersé. Il prend en compte la personnalité et la situation de Timothée et reflète la solitude et la souffrance de Paul en prison à l'approche de la mort. A certains égards, donc, 2 Tm constitue le troisième des testaments de Paul dans le NT, le premier étant la lettre aux Romains (peut-être le dernier écrit authentique de Paul qui soit conservé), adressée de Corinthe dans l'hiver 57-58, où il apparaît conscient des difficultés qui l'attendent à Jérusalem, mais avec l'espoir de pouvoir venir à Rome et d'aller en Espagne ; et le deuxième étant le discours de Milet adressé aux presbytres/évêques d'Éphèse (Ac 20, 17-36) quand Paul se rend à Jérusalem durant l'été 58, conscient qu'il ne les reverra jamais. Dans aucun de ces deux testaments, toutefois, la mort n'est aussi précisément envisagée qu'en 2 Tm 4, 7-8, en des termes qui, même si Paul ne les a pas

écrits de sa main, sont dignes de son éloquence : « J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé ma course, j'ai gardé la foi. Et maintenant, voici qu'est préparée pour moi la couronne de justice. »

La Bible connaît divers exemples du genre littéraire des discours testamentaires, ou allocutions d'adieu[1332]. Je voudrais énumérer certaines caractéristiques de ce genre, en indiquant en même temps les passages de 2 Tm où on les trouve. L'orateur, annonçant sur un ton de tristesse l'imminence de son départ (4, 6-8), use de mots apaisants, incitant le ou les êtres chers que l'on va quitter à ne pas avoir peur (2, 1-2.14-15 ; 4, 1-2)[1333]. L'orateur rappelle souvent sa situation et sa vie passée (1, 11-13.15-18 ; 3, 10-17), il appelle à l'unité ceux qu'il laisse derrière lui (2, 14.23-25), il prévoit des dangers provenant d'ennemis (2, 16-17 ; 3, 1-9.12-13 ; 4, 3-4), et encourage la fidélité, en promettant qu'elle sera récompensée (2, 11-13 ; 3, 14 ; 4, 8). Il exprime son amour pour ceux (les enfants) qu'il quitte (1,4-5 ; 2, 1 : « mon fils »). Dans l'atmosphère d'adieu de 2 Tm, un Messie crucifié comme un criminel a pour héraut Paul, emprisonné comme un criminel. Mais selon les mots de Paul ce scandale s'est mué en un provocant cri de victoire, un encouragement pour Timothée et tous ceux qui souffrent pour l'Évangile. Deux passages expriment la tonalité du message : « Tu m'as suivi dans mon enseignement, ma conduite, mes projets, ma foi, ma patience, ma charité, ma constance dans les persécutions et les souffrances... Et de toutes le Seigneur m'a délivré » (3, 10-11) ; « Proclame la parole, insiste à temps et à contretemps, réfute, menace, exhorte, avec une patience inlassable et le souci d'instruire » (4, 2).

Le problème du faux enseignement, commun à 2 Tm, Tt et 1 Tm, fait partie du danger envisagé dans le discours d'adieu. En un cas le faux enseignement évoqué en 2 Tm est très spécifique : Hyménée et Philète[1334] prétendent que la résurrection a déjà eu lieu (2, 17-18). C'est peut-être proche de ce que Paul combat vers 56-57 en Co 15, 12[1335]. Ailleurs la description de l'erreur en 2 Tm est plus ambiguë, car l'accumulation des vices attribués à ceux qui viendront dans les derniers temps (2 Tm 3, 1-9) pourrait englober presque tout le monde. Le catalogue de ces vices en 3, 2-5 est assez standard[1336] (mais plus proche de celui de Rm 1, 29-31 que de celui de 1 Tm 1, 9-10) et le dénigrement des femmes en 3, 6-7 est tout aussi généralisé. Ce pourrait être le langage type du danger apocalyptique[1337]. Si

Tt et 1 Tm ont été écrites plus tard, l'écrivain de ces lettres peut avoir imité cette section de

1 Tm, rendant la description plus appropriée à la lumière des dangers effectivement affrontés[1338]. La transmission créative de la tradition de la génération apostolique à la génération suivante d'enseignants est envisagée en 1, 13-14 ; 2, 1-2 ; cela aurait encouragé une troisième et une quatrième génération de disciples pauliniens à continuer la tradition du maître : « Ce que tu as appris de moi... confie-le à des hommes sûrs, capables à leur tour d'en instruire d'autres. »

La conclusion du corps en 4, 9-18, avec ses directives à Timothée et son compte rendu de la situation de Paul, conduit aux salutations de *la formule de conclusion (4, 19-22)*. Il est impossible de savoir avec certitude combien de personnages et incidents mentionnés dans cette séquence sont d'authentiques réminiscences de la (première ou deuxième) captivité de Paul à Rome, ou une guirlande imaginaire tressée par un pseudépigraphe à partir de souvenirs trouvés dans les autres lettres et les Actes[1339]. Cette dernière position n'est pas sans conséquence pour la datation, car on peut se demander si ces textes étaient aisément disponibles pour le pseudépigraphe avant l'an 100.

Toute Écriture est inspirée (3,15-16)

Ce passage contient les mots célèbres : « Toute Écriture [est] inspirée de Dieu et utile pour enseigner, réfuter, redresser, former à la justice. » Grammaticalement, « toute » Écriture est plus probable que « toute l'Écriture », autrement dit « tout passage de l'Écriture » est inspiré, avec une référence aux « saintes lettres » connues de Timothée depuis son enfance (3, 15). Il ne fait pas de doute que le mot « Écriture » désigne la totalité ou la grande majorité des livres que nous appelons l'AT ; c'est seulement dans un enseignement ecclésial postérieur qu'on a pu l'appliquer au NT, lequel dans sa forme complète (tel qu'il est aujourd'hui accepté dans le christianisme occidental) n'a généralement été accepté que plus de deux siècles plus tard. Le verbe « est » ne figure pas dans le grec ; il pourrait donc s'agir d'une déclaration qualifiée, c'est-à-dire : « Toute Écriture qui est inspirée de Dieu est aussi utile... » Quelle que soit la manière dont on traduit le verset, l'accent principal indiqué par le contexte porte moins sur

l'inspiration de tous les passages de l'Écriture que sur l'utilité de l'Écriture inspirée pour continuer ce que Timothée a appris de son enfance afin d'enseigner et de redresser, et donc de contrecarrer les imposteurs. L'objectif est qu'un dirigeant de la communauté, un « homme de Dieu se trouve accompli, équipé pour toute œuvre bonne » (3, 17). C'est une indication implicite que l'écrivain paulinien établit un lien solide entre les Écritures d'Israël et sa propre conception de Jésus Christ.

Le mot traduit par « inspirée » en ce qui concerne l'Écriture en 3, 16 signifie littéralement « soufflée ou insufflée par Dieu », terme qu'on ne trouve pas dans la Bible grecque, mais dans la littérature païenne préchrétienne et les *Oracles sibyllins*. On trouve une description assez semblable dans 2 P 1, 20-21 en référence aux prophéties de l'Écriture : « Ce n'est pas d'une volonté humaine qu'est jamais venue une prophétie, c'est poussés par l'Esprit saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu[1340]. » La littérature de Qumrân évoque ce que « les prophètes révélèrent par le saint esprit de Dieu » (1QS 8, 16). Josèphe et Philon, écrivains juifs contemporains du NT, parlent aussi d'un mouvement issu de Dieu dans la production des « Saintes Écritures[1341] ». Les textes de 2 Tm et 2 P sont très importants pour le développement d'une croyance chrétienne en l'inspiration des Écritures (AT et NT), mais il faut reconnaître que rien n'est dit de spécifique à propos de la manière dont le mouvement divin s'opère, au-delà d'une description symbolique comme « insufflée ».

Questions ouvertes

(1) Les chrétiens ont des vues diverses sur l'inspiration, centrée soit sur la personne de l'écrivain, soit sur le produit écrit, ou sur les deux (chapitre 2 ci-dessus). Par exemple, la description catholique romaine classique depuis l'encyclique *Pro-videntissimus* du pape Léon XIII (1893) est que par un pouvoir surnaturel Dieu a mû et poussé les auteurs humains et les a assistés quand ils écrivaient, de sorte qu'ils comprenaient correctement les choses que Dieu ordonnait (et celles-là seulement), qu'ils étaient disposés à les mettre par écrit et qu'enfin ils les exprimaient par les mots adéquats avec une vérité infaillible. Une autre conception se concentre sur la vérité et l'inerrance de la Bible plutôt que sur le processus. En réfléchissant à partir de 2 Tm 3, 15-16, on pourrait se demander dans

quelle mesure les diverses approches ont dépassé l'information scripturaire et pourquoi.

(2) Une crainte apocalyptique célèbre est exprimée dans 2 Tm 4, 3-4 : « Un temps viendra où les hommes ne supporteront plus la saine doctrine, mais au contraire, au gré de leurs passions et l'oreille les démangeant, ils se donneront des maîtres en quantité et détourneront l'oreille de la vérité pour se tourner vers les fables. » Presque chaque génération de chrétiens, en particulier dans les Églises les plus traditionnelles, a invoqué cette description comme réalisée en son propre temps. Néanmoins, cette peur a mis trop souvent les institutions ecclésiastiques sur la défensive contre toute idée nouvelle. Dans une telle atmosphère, un moment viendra où aucune idée ne sera plus dangereuse qu'une idée nouvelle, et où les oreilles bouchées prévaudront sur les oreilles à l'écoute.

Bibliographie

Voir aussi la *Bibliographie* pour les lettres pastorales en général au chapitre 29 ci-dessus.

Cook, D., « 2 Timothy IV.6-8 and the Epistle to the Philippians », JTS 33 (1982), 168-71.

Johnson, L. T., « II Timothy and the Polemic Against False Teachers : A Reexamination », JRS 6/7 (1978-79), 1-26.

Malherbe, A. J., « "In Season and Out of Season" : 2 Timothy 4:2 », JBL 103 (1982), 23-41.

Murphy-O'Connor, J., « 2 Timothy Contrasted with 1 Timothy and Titus », RB 98 (1991), 403-18.

Prior, M. P., *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy* (JSNTSup 23 ; Sheffield : JSOT, 1989).

QUATRIÈME PARTIE : LES AUTRES ÉCRITS DU NOUVEAU TESTAMENT

Hébreux
1Pierre
Jacques
Jude
2Pierre
Apocalypse

Chapitre 32 : LETTRE (ÉPÎTRE) AUX HÉBREUX

Résumé des informations essentielles

Date : les années 60 ou plus probablement les années 80.

De : Pas spécifié : salutations de «Ceux d'Italie».

Destinataires : Des destinataires non identifiés mais, en se fondant sur le contenu, à des chrétiens attirés par les valeurs du culte juif ; des hypothèses les situeraient à Jérusalem ou à Rome, cette dernière localisation étant plus probable.

Authenticité : Auteur non identifié; plus tard l'Église l'attribuera à Paul, hypothèse aujourd'hui abandonnée.

Unité et intégrité : pas sérieusement discutées.

Division formelle : (voir p. 743 ci-dessous la proposition de Vanhoye).

Division en fonction du contenu :
1,1-3: Introduction
1, 4-4, 13 : Supériorité de Jésus en tant que Fils de Dieu
I, 4-2,18 : Sur les anges
3,1-4,13 : Sur Moïse
4, 14-7, 28 : Supériorité du sacerdoce de Jésus
8, 1-10, 18 : Supériorité du sacrifice de Jésus et de son ministère dans le sanctuaire divin inaugurant une nouvelle alliance
10, 19-12, 29 Foi et endurance : invoquer l'œuvre sacerdotale de Jésus
10, 19-39 : Exhortation à profiter du sacrifice de Jésus
11, 1 -40 : Exemples de foi dans l'AT
12, 1-13 : L'exemple de la souffrance de Jésus et la discipline du Seigneur

12, 14-29 : Mise en garde contre la désobéissance à partir d'exemples de l'AT
13, 1-19 : Injonctions sur la pratique
13, 20-25 : Conclusion : bénédiction et salutations.

À tous égards, cet ouvrage est l'un des plus impressionnants du NT. Consciemment rhétorique, soigneusement construit, heureusement rédigé dans un grec de qualité, et passionnément épris du Christ, He offre un nombre exceptionnel de perspectives inoubliables qui ont depuis lors façonné le christianisme.

Pourtant, par ailleurs, He reste une énigme. Notre exposé sur les lettres pauliniennes commençait habituellement par une sous-section intitulée *Arrière-plan,* fondée sur l'information de chaque lettre concernant l'auteur, le lieu, les circonstances et les destinataires. He ne nous dit pratiquement rien de particulier sur aucun de ces sujets, et pour déterminer l'arrière-plan, notre information doit être tirée presque tout entière d'une analyse de l'argumentation de l'auteur. Aussi commencerons- nous par l'*Analyse générale* de cette argumentation. Je dois prévenir que la « Division en fonction du contenu » dans la page résumé (utilisée dans l'*Analyse)* est une façon commode de mettre en valeur certaines des idées principales. Elle ne prétend pas rendre compte de la structure voulue par l'auteur de He - les lecteurs doivent pour cela consulter la première sous-section suivant l'*Analyse,* qui traite du *Genre littéraire et de la structure* et accorde une attention particulière à la structure décelée par A. Vanhoye (acceptée par beaucoup aujourd'hui). D'autres sous-sections seront consacrées à : *Milieu intellectuel ; Par qui, d'où et quand ? ; À quels destinataires ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Analyse générale du message

Introduction (1,1-3)

Dans le contexte eschatologique des derniers jours [1342], l'introduction affirme immédiatement la supériorité du Christ sur tout ce qui s'est passé auparavant en Israël. Le contraste principal concerne les deux révélations

divines : l'une par les prophètes et l'autre par un Fils préexistant, par qui Dieu a créé le monde et qui nous a parlé en ces temps. La description, dans un langage peut être emprunté à un hymne[1343], montre que l'écrivain interprète le Christ à partir du portrait de la Sagesse divine dans l'AT. De même que la Sagesse était l'effusion de la gloire de Dieu, le miroir immaculé de la puissance de Dieu qui peut faire toutes choses (Sg 7, 25-27), le Fils de Dieu est le reflet de la gloire divine et l'empreinte de l'être de Dieu, soutenant l'univers par sa parole puissante (He 1, 3). Dépassant le modèle de la Sagesse, le Fils, toutefois, est une personne réelle qui a apporté la purification des péchés ; cet accomplissement est intimement lié à l'installation du Fils à la droite de la Majesté.

Supériorité de Jésus en tant que Fils de Dieu (1,4-4, 13)

Cette christologie extraordinairement « haute » est maintenant exprimée à travers la supériorité du Fils sur les anges et sur Moïse. La *supériorité sur les anges (1, 4-2, 18)*[1344] est élaborée à travers une suite de sept citations de l'AT en 1,5-14, qui correspondent aux désignations du Fils dans la description introductive de 1, 1-3[1345]. Le statut « super-angélique » du Christ en tant que Fils est une exaltation sans pareille en effet, si nous nous rappelons que dans l'héritage juif les anges étaient « fils de Dieu », que dans les manuscrits de la mer Morte deux anges qui étaient respectivement les esprits de vérité et de mensonge dominaient toute l'humanité, et que les anges étaient les médiateurs de la Loi. Un passage particulièrement significatif est celui de He 1, 8-9 où, employant les mots du Ps 45, 7-8, l'écrivain fait adresser par Dieu à Jésus des paroles jamais adressées à un ange : « Ton trône, ô Dieu, subsiste dans les siècles des siècles... C'est pourquoi, Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse » - c'est un des textes importants du NT où Jésus est appelé Dieu. À l'époque du NT, certains risquaient de placer les anges au- dessus du Christ, mais ne nous hâtons pas de supposer qu'une telle erreur circulait chez ceux à qui He s'adressait. Pour affirmer le statut élevé de Jésus, la supériorité sur les anges a pu être simplement considérée par l'écrivain comme une illustration évidente.

Comme cela est fréquent dans He, la section descriptive (doctrinale) conduit à une exhortation morale (2, 1-4) : si le message de la Loi transmis par les anges était valide, comment pourrons-nous échapper si nous négligeons le salut communiqué par le Seigneur Jésus et « garanti par ceux qui l'ont entendu » ? (Cette dernière clause semble situer l'écrivain de He non du côté des témoins apostoliques, mais de la génération suivante.) En 2, 5-18 on trouve une perspective nouvelle qui colore la christologie de He, à savoir la combinaison de l'abaissement et de l'exaltation. Utilisant le Ps 8, 5-7, l'auteur souligne qu'au Fils de Dieu, pour un temps « abaissé au-dessous des anges », tout est désormais soumis. À une communauté abattue par les épreuves l'auteur dévoile dans le Christ le dessein de Dieu pour l'humanité : non l'exaltation sans souffrance mais l'exaltation par la souffrance. Si l'exaltation du Fils de Dieu est salvifique, il ne s'est pas soucié de sauver les anges. C'est pour tout être humain que le Christ a connu la mort ; et Dieu en a glorifié un grand nombre par Jésus, prémice de leur salut, rendu parfait par la souffrance (2, 10). Ce thème du peuple de Dieu errant conduit par Jésus, tête de file, vers le sanctuaire, lieu du repos divin, reviendra en 4, 11.14 et 6, 20[1346]. Dans son rôle de pionnier le Fils fut de chair et de sang comme ses frères et sœurs les enfants de Dieu, de façon à pouvoir devenir le grand prêtre miséricordieux et fidèle pour l'expiation des péchés du peuple. Parce que lui-même a souffert et été tenté, il est capable d'aider ceux qui subissent la tentation (2, 14-18). Ce portrait, qui sera développé plus en détail aux chapitres 4-5, est l'un des grands témoignages rendus à l'incarnation dans le NT.

La *supériorité sur Moïse* (3, 1-4, 13) est illustrée en 3, 1-6 par le thème de la dignité du constructeur, plus grande que celle de la maison elle-même, et de celle du fils plus grand que le serviteur dans une maisonnée *(cf.* Jn 8, 35). « L'apôtre et grand prêtre de notre profession de foi » est un autre exemple des titres magnifiques attribués à Jésus. En 3, 7-4, 13 l'écrivain se tourne à nouveau vers des exhortations fondées sur l'Écriture, mais cette fois-ci centrées sur l'exode d'Israël. Les chrétiens visés pourraient se laisser aller au découragement. Or, ceux des Israélites qui désobéissaient ne réussissaient pas à atteindre leur objectif : entrer dans le repos de Dieu en Terre sainte. De même, c'est une épreuve pour ceux qui croient en Jésus, comme l'expose He 4, 12 dans l'un des passages les plus célèbres du NT,

qui décrit la parole de Dieu comme plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants, pénétrant jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, capable de juger les sentiments et les pensées du cœur.

Supériorité du sacerdoce de Jésus (4,14-7, 28)

Le verset d'ouverture indique le thème dominant : « Ayant donc un grand prêtre souverain qui a traversé les cieux, Jésus, le Fils de Dieu. » Bien que He et Jn partagent la même notion de l'incarnation, nous ne trouvons pas chez Jean une description de la réalité de l'humanité de Jésus comparable à celle de cette section de He. Grand prêtre capable de compatir à nos faiblesses, Jésus a été éprouvé en tous points comme nous, hormis le péché (4, 15). Tout comme le grand prêtre israélite, le Christ ne s'est pas élevé lui-même, mais a été nommé par Dieu, point illustré par les psaumes du couronnement royal (5, 1-6). Décrivant la souffrance de Jésus « aux jours de sa chair », quand il présenta des implorations et des supplications à Celui qui avait le pouvoir de le sauver de la mort (5, 7-9), l'écrivain affirme que Jésus a appris l'obéissance, tout Fils qu'il était. (Ces versets révèlent une certaine familiarité avec la tradition de la passion de Jésus selon laquelle il a prié Dieu en prévision de sa mort imminente [1347].) Quand il a été rendu parfait, il est devenu la source du salut éternel pour tous ceux qui lui obéissent *(cf* Ph 2, 8-9).

En 5, 11-14 l'écrivain revient à l'exhortation, reprochant leur immaturité à ses correspondants, capables seulement de prendre du lait, et non de la nourriture solide. La description de six points de doctrine élémentaires en 6, 1-2[1348] est quelque peu embarrassante pour les chrétiens d'aujourd'hui - combien connaissent au moins ceux-là ? Il est clair en 6, 4-8 (et aussi en 10, 26-31) que l'apostasie préoccupe l'écrivain : il avertit qu'il n'y a pas de repentance pour ceux qui ont été illuminés[1349] (c'est-à-dire baptisés : Jn 9 ; Justin, *Apologie* 1, 61, 12 ; 65, 12). Mais il assure, de manière rhétorique, qu'il n'a aucun doute pour l'avenir de ses destinataires, dont Dieu n'oubliera pas les œuvres et la charité (6, 9-12). Dieu est fidèle à ses promesses, c'est une garantie de l'efficacité de l'intercession de Jésus dans le sanctuaire céleste où il est devenu grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech (6, 13-20). Tout le chapitre 7 est consacré à la supériorité du

sacerdoce de Jésus sur le sacerdoce lévitique (il pourrait être traité aussi bien avec les chapitres 8-10 de He qu'avec les chapitres qui précèdent). Les manuscrits de la mer Morte (11Q *Melchisédech)* nous en ont appris davantage sur le mysticisme qui entourait Melchisédech comme figure céleste[1350]. En fait, cependant, pour comprendre l'argumentation de He, l'AT et certaines règles de l'exégèse contemporaine suffisent : l'absence de mention de l'ascendance de Melchisédech, par exemple, fait comme s'il n'avait ni père ni mère. Plusieurs points constituent la supériorité de Melchisédech : il bénit Abraham ; son sacerdoce est accompagné par le serment du Seigneur ; et surtout, un prêtre selon l'ordre de Melchisédech est éternel (Ps 110, 4). Ainsi, il n'y a plus besoin de nombreux prêtres (lévitiques) que l'on remplace après leur mort, puisque Jésus, prêtre selon Melchisédech, continue à intercéder éternellement (7, 23-25)[1351]. Quand il s'est offert lui-même, ce grand prêtre saint, innocent, immaculé, séparé des pécheurs et élevé plus haut que les cieux, a offert le sacrifice une fois pour toutes (7, 26-27).

Supériorité du ministère sacrificiel de Jésus et du sanctuaire céleste, inaugurant une nouvelle alliance (8, 1-10, 18) [1352]

L'idée selon laquelle Jésus est un grand prêtre devant Dieu conduit à la notion d'un sanctuaire céleste. Ex 25, 9.40 ; 26, 30, etc. décrit comment Dieu fit voir à Moïse le modèle céleste selon lequel la tente terrestre devait être construit. En He 8, 2-7 ce précédent a peut-être été influencé par un schéma platonicien de la réalité, dans lequel le sanctuaire céleste dressé par Dieu est véritable, alors que le temple terrestre en est une copie ou une ombre. Les prêtres lévitiques qui servent cette copie de sanctuaire avaient donc un ministère inférieur à celui du Christ, tout comme la première alliance était inférieure à la deuxième, dont le Christ est le médiateur. He 8, 8-13 (voir aussi 8, 6), en reprenant à Jr 31, 31-34 la terminologie de la nouvelle alliance, montre que la première alliance conclue avec Moïse est désormais ancienne, obsolète, et près de disparaître.

Au chapitre 9 l'écrivain compare longuement la mort de Jésus au rituel du Jour du Pardon (Yom Kippur) célébré dans l'édifice sacré que l'on transportait durant l'errance d'Israël au désert, la tente, avec ses différentes parties, ses rideaux et ses autels. Bien que l'auteur puisse être à l'origine de cette longue comparaison, le fait que lui (9, 5) et Paul (Rm 3, 25) en

appellent à l'image de l'*hilastérion,* lieu d'expiation que l'on aspergeait du sang des sacrifices pour laver les péchés [1353], laisse supposer que la comparaison de la mort de Jésus avec les sacrifices lévitiques pouvait être largement répandue. Mais le parallèle établi dans He entre le grand prêtre, qui va une fois l'an dans le Saint des saints avec le sang des boucs et des taureaux, et Jésus, qui entre une fois pour toutes dans le sanctuaire divin avec son propre sang[1354], ratifiant ainsi la nouvelle alliance, est unique. Il se présente là désormais devant Dieu « en notre faveur » (9, 24) ; et ayant été jadis offert pour porter les péchés d'un grand nombre, il reviendra une deuxième fois pour sauver ceux qui l'attendent (9, 28)[1355].

La supériorité du sacrifice de Jésus avec son propre sang est réitérée avec force en 10, 1-18, par exemple « Ayant offert pour les péchés un unique sacrifice » (10, 12). La thèse fondamentale est que Dieu préfère l'obéissance à une multiplicité de sacrifices. L'obéissance du sacrifice de Jésus est formulée en 10,5-9 à travers un passage du Ps 40, 7-9 : « Tu m'as façonné un corps... Alors j'ai dit : Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté. » Ce sacrifice a rendu parfaits pour toujours ceux qui ont été admis à participer à la consécration du Christ ; leurs péchés sont pardonnés, et il n'y a donc plus besoin de faire des offrandes pour le péché.

Foi et persévérance : tirer parti de l'œuvre sacerdotale de Jésus (10,19-12,29)

Par le chemin que Jésus a ouvert, ceux que l'écrivain appelle « frères », réunis en communauté, doivent accéder au sanctuaire par le sang de Jésus, avec la foi, l'espérance et l'amour (10, 19-25). S'ils pêchent délibérément, il n'y aura plus de sacrifice pour les péchés, mais un horrible châtiment : « Oh ! chose effroyable que de tomber aux mains du Dieu vivant ! » (10, 26-31)[1356]. Il n'y a pourtant pas de raisons de se décourager. Naguère, après avoir été convertis et baptisés (« illuminés »), ils avaient accepté dans la joie opprobre, tribulations et persécution. Il leur faut à nouveau de la constance et de la foi pour sauver leurs âmes (10, 32-39). En 11, 1-40 l'écrivain, après avoir donné une description célèbre de la foi (« la garantie des biens que l'on espère, la preuve des réalités qu'on ne voit pas »), se lance dans une longue liste de personnages de l'AT qui ont manifesté ce

type de foi ou de fidélité[1357]. À la fin (11, 39-40), fidèle à son opposition entre l'ancien et le nouveau, il souligne que tous ces croyants ne bénéficiaient pas de la promesse, car « Dieu prévoyait pour nous un sort meilleur, et ils ne devaient pas parvenir sans nous à la perfection. »

Comme transition (12, 1-2) l'écrivain presse ses lecteurs, « enveloppés d'une si grande nuée de témoins », de garder les yeux fixés sur le Christ « chef de notre foi, qui la mène à la perfection ». En 12, 3-13 il souligne qu'ils ne seront pas vraiment des enfants de Dieu s'ils n'endurent pas « la correction du Seigneur ». Jésus a enduré une grande hostilité, mais vous, « vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang ». He 12, 14-29, à partir d'exemples de l'AT, dramatise les peines subies pour désobéissance ; Dieu apparaît à la fin un feu dévorant, écho de Dt 4, 24.

Exhortation finale (13 1-19)[1358]

Ce sont les seules exhortations éthiques concrètes détaillées ; c'est ici que He est le plus proche du style de Paul. Après quelques directives à propos de problèmes de vie commune qui sont caractéristiques des ouvrages du NT, He 13, 7 en appelle à la foi des chefs d'hier qui ont marqué l'histoire de la communauté et qui prêchaient l'Évangile[1359]. On peut invoquer le passé parce que « Jésus Christ est le même hier et aujourd'hui, il le sera à jamais » (13, 8) - autre exemple inoubliable de l'éloquence de l'écrivain. Mais celui-ci en appelle aussi à l'obéissance aux chefs d'alors qui veillent sur leurs âmes (13, 17).

Conclusion (13, 20-25)

L'exhortation s'achève par une bénédiction au nom du « Dieu de la paix, qui a ramené de chez les morts par le sang d'une alliance éternelle le grand Pasteur des brebis » (13, 20). Parmi les salutations, les références à Timothée qui a été libéré et à ceux d'Italie sont parmi les très rares indications de He sur son lieu d'origine et sa destination.

Genre littéraire, structure

En 1906 W. Wrede, éminent exégète allemand, publia un ouvrage dont le titre peut être traduit ainsi : « L'énigme littéraire de l'épître aux Hébreux ».

Selon H. E. Dana, He « commence comme un traité, continue comme un sermon et s'achève comme une épître[1360] ». Mais l'application de chacun de ces genres à He pose un problème. En dépit de son exposé consciencieux de la supériorité du Christ, He n'est pas simplement un *traité* théologique. L'écrivain a formulé sa doctrine dans l'intention apologétique d'empêcher les destinataires d'abandonner la foi au Christ en faveur des vertus idéalisées du culte israélite. Quant à He en tant que *sermon,* He se définit elle-même comme « des paroles d'exhortation » (13, 22), et certaines clauses comportent l'expression : « nous parlons » (2, 5 ; 5, 11 ; 6, 9). Utilisant les catégories de la rhétorique aristotélicienne (p. 455-456 ci-dessus), Attridge *(Hebrews* 14) déclare : « C'est clairement un discours épidictique, célébrant la signification du Christ. » Mais un élément de rhétorique délibérative est également présent, car He 743 invite à l'action en termes de fidélité et de persévérance. Certains aujourd'hui distinguent l'homélie (étroitement liée au texte de l'Écriture) du sermon (plus thématique) or l'argumentation de He puise abondamment dans l'Écriture. Quant à être une *lettre,* seules les instructions du chapitre 13 et la *conclusion* de 13, 20-25 en particulier, donnent à He une ressemblance avec la forme épistolaire connue d'après les écrits pauliniens[1361]. On pourrait donc s'en tenir à la définition assez simple de He : une homélie - ou sermon - écrite avec une conclusion épistolaire.

L'analyse structurelle de He par A. Vanhoye a eu une grande influence[1362]. Travaillant sur des éléments comme les mots-crochets, les inclusions (c'est-à-dire la fin d'une section qui correspond à son commencement), l'alternance des genres, Vanhoye décèle une composition concentrique élaborée, consistant en une introduction (1, 1-4) et une conclusion (13, 20-21), entourant cinq sections ordonnées sous la forme d'un chiasme[1363] (chacune avec plusieurs sous-sections) :

I. 1, 5-2, 18 : le nom supérieur aux anges (eschatologie) ; IL 3, 1-5, 10 : Jésus fidèle et compatissant (ecclésiologie) ;
III. 5, 11-10, 39 : exposé central (sacrifice) ;
IV. 11, 1-12, 13 : foi et constance (parénèse ecclésiologique) ;
V. 12, 14-13, 19 : le fruit pacifiant de la justice (eschatologie).

Certes, nombre d'éléments soulignés par Vanhoye sont présents en He ; c'est un ouvrage artistement ordonné avec une structure soignée. L'analyse de la structure par Attridge *(Hebrews* 19) est fortement influencée par celle de Vanhoye : il la considère comme un progrès certain par rapport aux simples listes de contenus et de structures thématiques, qui, regrette-t-il, en se concentrant souvent sur les affirmations christologiques, dénaturent le texte dont ils font d'abord un ouvrage dogmatique. Or, en se concentrant sur le contenu on n'aboutit pas forcément à ce résultat, et une approche trop formelle peut risquer de couper He de l'objectif apologétique qu'elle cherche clairement à atteindre en insistant sur la supériorité du Christ[1364]. Est-il contradictoire d'inviter à prêter attention à la fois à une approche formelle qui respecte la complexité de l'œuvre et à une étude plus thématique ?

Comme cet ouvrage entend donner une connaissance élémentaire du contenu de chaque livre du NT, j'ai choisi, dans *Y Analyse générale* ci-dessus, de suivre une approche thématique ; mais les lecteurs sont conviés à poursuivre leur recherche en utilisant les intuitions de l'approche formelle.

Milieu intellectuel

Au-delà des questions de structure il y a celle du milieu et de l'arrière-plan intellectuel de l'écrivain. Nous pouvons commencer par noter des parallèles avec *Philon.* L'écrivain de He manifeste, dans ses appels à l'Écriture, un savoir-faire allégorique[1365] semblable à celui dont font preuve Philon et *l'Épître à Bamabé.* La description par He du pouvoir pénétrant de la parole de Dieu (4, 12) ressemble au langage de Philon *(Quis rerum divinarum heres* 26 ; § 130-31). Les catégories de pensée qu'il emploie ont parfois, comme chez Philon, des parallèles dans la philosophie contemporaine, en particulier le platonisme moyen (p. 127 ci-dessus)[1366]. Cela ne signifie pas que l'écrivain de He était un philosophe de métier ni qu'il était spécialement formé à cette discipline. En termes de philosophie et de platonisme il est moins riche que Philon ; mais il était au moins familier avec les idées de son temps. Les deux écrivains utilisent les images cultuelles pour symboliser d'autres éléments. Pour He 8, 5 et 9, 23-24 les sacrifices et la liturgie Israélites dans le sanctuaire terrestre sont des copies

ou des ombres des réalités correspondantes dans le sanctuaire céleste, tout comme la Loi est une ombre des biens à venir (10, 1). Mais l'opposition entre le terrestre et le céleste, s'agissant du culte, ne découle pas simplement de la nature des éléments concernés. Elle découle en partie du changement eschatologique introduit par le Christ[1367], or l'eschatologie n'est pas l'un des centres d'intérêt de Philon (ni de Platon). Ainsi la relation à Philon est-elle au mieux indirecte : pour partie un même milieu intellectuel, mais pas de familiarité directe.

Beaucoup plus hasardeuse est la tentative de découvrir un cadre *gnostique* aux représentations de He. Bultmann et Kâsemann l'ont tous deux décelé dans l'image du Jésus pionnier ou tête de file, conduisant le peuple de Dieu errant jusqu'à son repos céleste (bien que Kâsemann ait reconnu plus tard que le parti pris de trouver des éléments gnostiques était excessif). Dans la pensée gnostique, les âmes ou étincelles du divin [1368] perdues dans ce monde matériel sont conduites par la révélation du rédempteur gnostique de ce monde vers un monde de lumière. On trouve aussi des exemples de dualisme en He, par exemple la terre en bas et les régions célestes (11, 15-16) ; les deux âges (2, 5 ; 6, 5 ; 9, 26). On peut cependant faire de sérieuses objections à la proposition gnostique. Si nous savons que le platonisme moyen existait dans le milieu intellectuel de la fin du I^er^ siècle où He fut rédigée, nous ignorons dans quelle mesure le gnosticisme y était développé et répandu. Le dualisme n'était pas réservé au gnosticisme. L'image du pionnier qui conduit le peuple de Dieu a un précédent suffisant dans le rôle de Moïse et de Josué conduisant Israël en Terre promise, auquel He se réfère abondamment. De même, la façon dont Jésus joua un rôle de pionnier en passant par la souffrance (2, 9-10) est une idée qui n'a rien de gnostique.

Après la découverte des manuscrits de la mer Morte à Qumrân l'idée que He pouvait être associée à des judéo-chrétiens de ce milieu, et même adressée à des prêtres esséniens, souleva un enthousiasme considérable[1369]. Les membres de la communauté de Qumrân étaient férocement opposés à l'apostasie, aussi ceux qui étaient devenus chrétiens pouvaient-ils avoir un grand complexe de culpabilité, qui les poussait à revenir en arrière. Cette communauté avait aussi une dimension fortement sacerdotale et liturgique, et elle était très soudée ; ceux qui l'avaient quittée pour suivre le Christ avaient peut-être une profonde nostalgie de ce qu'ils avaient abandonné. On

pense généralement que les qumrâniens ne participaient pas au culte du Temple de Jérusalem, ce qui pourrait expliquer l'absence du Temple dans les exemples choisis par He. La plupart des biblistes, cependant, sont sceptiques sur cette influence de Qumrân sur He. En effet, dans le *Rouleau du Temple* de Qumrân, Dieu dirige la construction du Temple ; il ne devrait donc y avoir en He aucune répugnance à évoquer de manière symbolique un Temple idéal. La conception de Jésus comme prêtre selon l'ordre de Melchisédech est pratiquement à l'opposé de l'attente qumrânienne d'un Messie sacerdotal descendant d'Aaron. Comme destinataires, des chrétiens du milieu qumrânien ne sont pas une cible plus vraisemblable que des chrétiens influencés par une autre forme de judaïsme. Attridge *(Hebrews* 29-30) soutient à bon droit : « Il n'y a aucun courant du judaïsme qui fournisse une matrice claire et simple selon laquelle comprendre la pensée de notre auteur ou de son texte. »

Une autre hypothèse fait appel à Ac 6, 1-6 (et à la suite, constituée par le discours d'Étienne en Ac 7), qui distingue entre deux sortes de judéo-chrétiens : les *hellénistes,* qui en la personne d'Étienne ont pris une position radicalement négative vis-à-vis du Temple de Jérusalem (7, 47-50), et les *Hébreux,* qui en la personne de Pierre et Jean vont régulièrement au Temple (3, 1). L'écrivain de He était-il un prédicateur helléniste cherchant à gagner des Hébreux[1370] par la persuasion ? Beaucoup pensent que l'évangile de Jean est de théologie helléniste, or, dans son attitude sur le remplacement du culte Israélite, He est proche de Jn. Bien que (p. 750 ss ci- dessous) le titre « Aux Hébreux » découle beaucoup plus probablement d'une analyse du contenu, peut-il avoir eu des racines plus factuelles ? Bien qu'attirante, cette hypothèse est impossible à prouver.

Si le contenu ne situe pas le cadre de He dans un courant de pensée ou un groupe idéologique clairement défini, d'autres questions pertinentes sur He nous aideront-elles ?

Par qui, d'où, et quand ?

Par qui ?

Certains considèrent He comme pseudonyme ; mais « anonyme » est plus juste, puisqu'on ne trouve dans l'ouvrage aucune revendication quant à son

auteur. Pourtant, vers la fin du IIe siècle, certains attribuaient He à Paul. Reflétant une tradition alexandrine, le Papyrus Beatty II (P^{46}), le plus ancien texte conservé des lettres pauliniennes (il en contient dix adressées à des communautés), situe He après Rm[1371]. L'attribution paulinienne de l'œuvre fut plus lente dans l'Église occidentale. Tant à Alexandrie qu'à Rome, toutefois, dans les listes canoniques officielles de la fin du IVe siècle et du début du Ve, He fut comptée au nombre des quatorze lettres pauliniennes, parfois avant les lettres personnelles (1-2 Tm, Tt, Phm), plus souvent à la fin du recueil. On introduisit progressivement le nom de Paul dans le titre de l'ouvrage ; il apparaît à la fois dans la Vulgate (et les traductions occidentales qui en dérivent) et dans la King James Version. Les facteurs qui contribuèrent à l'attribution à Paul comprennent :

a) L'apparition du nom de « frère Timothée » en 13, 23 - ailleurs le nom de Timothée ne se trouve que dans les Actes et dix lettres du corpus paulinien, et il est appelé « frère » par Paul en 1 Th 3, 2, Phm 1 ; et 2 Co 1, 1 (et Col 1, 1). Mais Timothée peut avoir été aussi proche de bien d'autres chrétiens.

b) La bénédiction et les salutations en 13, 20.24 (et dans une moindre mesure, les impératifs éthiques des chapitres 12-13) ressemblent à la conclusion d'une lettre paulinienne.

c) Ha 2, 3-4, cité en He 10, 37-38, est utilisé par Paul en Ga 3, 11 et Rm 1, 17. Mais l'auteur de He n'associe pas ce passage à la justification par la foi plutôt que par les œuvres, ce qui est l'interprétation paulinienne.

d) Des éléments de la formulation et de la théologie de He ont des parallèles dans des ouvrages qui portent le nom de Paul[1372].

Les indices contre l'attribution à Paul sont néanmoins décisifs. Le style grec élaboré et recherché diffère beaucoup de celui de Paul, comme Clément et Origène le reconnaissaient déjà. Des expressions pauliniennes courantes (« le Christ Jésus », environ quatre-vingt-dix fois) n'apparaissent jamais en He. Mais surtout, la perspective n'est pas celle de Paul. Alors que la résurrection est un facteur essentiel de la théologie de Paul, elle n'est mentionnée qu'une seule fois en He (13, 20, dans une clause subordonnée) ; à l'inverse, le thème majeur dans He du Christ grand prêtre n'apparaît pas chez Paul. De même Paul niait avoir reçu son Évangile d'autres êtres humains : Dieu lui a révélé le Fils (Ga 1, 11-12). Comment aurait-il pu

écrire que le message a été délivré d'abord par le Seigneur « et garanti par ceux qui l'ont entendu » (He 2, 3) ?

Chez ceux qui refusent l'attribution à Paul[1373], les deux hypothèses les plus courantes portent sur un compagnon de Paul ou un personnage totalement inconnu, cette hypothèses étant la plus généralement acceptée. Origène, le personnage le plus érudit de l'époque patristique, se contentait de l'anonymat de l'auteur (il pensait à un éventuel secrétaire de Paul), notant que Dieu seul savait qui avait rédigé He. D'autres émirent des hypothèses au sujet de l'écrivain ou (s'ils pensaient que c'était Paul) de son secrétaire. Tertullien attribuait He à Bamabé ; de fait, l'*Épître à Bamabé* du début du II^e^ siècle a un style allégorique alexandrin semblable à celui de He. Toutefois, cette « épître » est aussi anonyme, et son attribution à Bamabé n'est pas plus fondée que l'attribution de He à Paul. D'autres attributions anciennes nommèrent Luc et Clément de Rome. Luther attribua He à Apollos[1374], décrit en Ac 18, 24 avec des attributs qui pourraient correspondre à l'écrivain (un juif, natif d'Alexandrie, éloquent, très versé dans les Écritures) ; cette hypothèse a attiré un nombre considérable de partisans. Priscille et Aquilas avaient des contacts avec Apollos (Ac 18, 26), et chacun d'eux a été proposé comme l'écrivain. Silas et Philippe ont également été suggérés[1375].

Nous devons nous satisfaire de cette ironie du sort que le rhétoricien le plus sophistiqué et le théologien le plus élégant du NT soit un inconnu. Pour reprendre sa propre description de Melchisédech (7, 3), l'écrivain de He demeure donc sans père ni mère, ni généalogie. La qualité de son grec et sa maîtrise des Écritures grecques suggèrent que c'était un judéo-chrétien de bonne éducation hellénistique et connaisseur des catégories philosophiques grecques. On trouve des parallèles de son style d'herméneutique allégorique chez Philon et dans l'exégèse alexan- drine ; mais cette exégèse était enseignée ailleurs, et rien ne prouve donc que l'écrivain de He soit issu d'Alexandrie. Ceux de qui il a reçu son savoir sur le Christ (2, 3) avaient peut-être une perspective théologique semblable à celle du mouvement helléniste, avec son attitude de liberté à l'égard de l'héritage cultuel juif.

D'où?

La thèse contestable selon laquelle He aurait été écrite à Alexandrie ne rend de toute façon guère service, car nous ignorons tout des origines de l'Église chrétienne d'Alexandrie. L'argumentation de He, fondée sur la liturgie et le sacerdoce juifs rend plus probable Jérusalem ou la Palestine. (Mais la présentation de la liturgie par He reflète une « connaissance livresque » de la Septante plus qu'une fréquentation du Temple de Jérusalem, jamais mentionné.) Comme nous l'avons vu, on a trouvé des parallèles entre l'attitude d'Étienne, le leader helléniste de Jérusalem, et celle de l'écrivain de He ; tous deux dépendent beaucoup des Écritures et méprisent une demeure divine faite de main d'homme[1376]. En réalité, toutefois, selon Ac 8, 4 ; 11, 19, les hellénistes œuvraient pour la plupart hors de Jérusalem et même hors de Palestine. Les salutations aux lecteurs « d'Italie » (He 13, 24) rappellent à certains la présence de juifs de Rome à Jérusalem lors de la Pentecôte (Ac 2, 10) ; et si la lettre a été adressée aux chrétiens de Rome, Ac 28, 21 laisse supposer une correspondance fréquente entre la Judée et Rome. Néanmoins, les théories sur le lieu d'origine de He sont aussi hypothétiques que celles qui concernent son auteur.

Quand?

Cette question est liée en partie à la réponse aux précédentes. À l'extrémité inférieure du spectre, l'écrivain de He n'appartiendrait pas à la première génération chrétienne, car il dépend apparemment de ceux qui ont entendu le Seigneur (2, 3) ; et ses lecteurs/auditeurs sont croyants depuis quelque temps (5, 12 ; 10, 32). À l'extrémité supérieure, une limite est posée par *1 Clément* 36, 1-5 (probablement écrite vers la fin des années 90, mais pas plus tard que 120) qui fait écho à He 1, 3.5.7.13[1377]. La fourchette la plus fréquemment suggérée pour la rédaction de He est ainsi entre 60 et 90, les biblistes restant divisés sur le point de savoir s'il faut la dater avant la destruction du Temple de Jérusalem (donc dans les années 60) ou après (donc dans les années 80). Si Paul, Apollos, Aquilas ou Priscille ont rédigé l'ouvrage, une date qui ne dépasse pas les années 60 est requise, puisque dans les années 80 la plupart d'entre eux étaient morts. La libération de Timothée (de captivité : 13, 23), élément apparemment historique, n'est pas un obstacle pour une date plus tardive ; Timothée était plus jeune que Paul

(voir p. 707 ci-dessus) et il pouvait parfaitement être encore vivant dans les années 80.

Le principal indice favorable à la datation dans les années 60 est le silence de He sur la destruction du Temple (en 70). Une allusion à cet événement aurait pu renforcer la thèse de l'écrivain selon laquelle Jésus avait remplacé la liturgie, le sacerdoce et le lieu saint juifs. Or, nulle part dans son texte l'auteur ne montre le moindre intérêt pour le Temple (peut-être n'était-ce pas pour lui le principal lieu saint, puisque le Dieu de l'AT ne commanda jamais qu'il fût bâti) ; nous n'avons donc aucune possibilité de savoir si sa destruction aurait pu entrer dans son argumentation. Les références au culte au présent (He 8, 3 ; 9, 7 ; 13, 11) ne prouvent pas que des sacrifices continuaient dans le Temple[1378] ; car Josèphe, dans les *Antiquités* rédigées vingt ans après la destruction du Temple, use également du présent.

Un facteur à l'appui d'une date de rédaction dans les années 80 est l'insistance sur le remplacement des fêtes, sacrifices, sacerdoce et lieu de culte terrestre juifs - en vérité la première ou ancienne alliance a été remplacée par la nouvelle (8,7-8.13). Le premier paysage chrétien avait été celui d'un renouvellement radical des institutions d'Israël ; mais après 70 et la destruction du Temple la perception changea, comme on peut le voir dans Jn (p. 377, 387). On considérait désormais que le Christ avait remplacé ce qui s'était produit auparavant. C'est également dans le dernier tiers du siècle que la coutume d'employer le terme « Dieu » au sujet de Jésus commença de s'imposer. Cependant, si d'un point de vue théologique He semble plus à sa place dans les années 80, il faut reconnaître, pour ce qui est de la datation, qu'une argumentation qui s'appuie sur la théologie comparative reste très faible, parce que les idées théologiques « avancées » ne sont pas apparues partout en même temps. On ne peut rien conclure de décisif sur la date, mais selon moi le débat au sujet des destinataires, que nous abordons maintenant, favorise les années 80.

À quels destinataires ?

Commençons par le titre de la lettre. La plupart des exégètes pensent que le titre « Aux Hébreux » *n'a pas été donné* par l'auteur. Il apparaît pourtant dans le Papyrus Beatty II (P^{46}), le plus ancien manuscrit en notre possession, et il était déjà utilisé vers 200 en Égypte et en Afrique du Nord.

(Aucun autre titre rival n'a jamais fourni de destination.) Il représente presque certainement une hypothèse attachée à l'ouvrage en raison d'une analyse d'un contenu qui traite largement du culte israélite.

Que peut-on déterminer à partir du contenu de He quant aux destinataires et à leur localisation ? La lettre reflète trois étapes[1379], dont les deux premières appartiennent au passé.

a) Au commencement, selon le jugement de l'auteur, les destinataires étaient dûment illuminés (et baptisés dans le Christ ; voir p. 739 ci-dessus). Leur communauté avait reçu le message chrétien d'évangélistes dont le travail avait été accompagné de prodiges. L'activité de l'Esprit saint faisait partie de cette expérience (2, 3-4 ; 6, 4-5). Soit en raison de leur éducation juive, soit de leur évangélisation chrétienne, les destinataires appréciaient la richesse religieuse du judaïsme. L'argumentation suppose que la communauté chrétienne qui allait lire ou écouter cette lettre comprendrait son raisonnement allusif fondé sur les Écritures juives[1380], et qu'ils avaient à la fois une bonne connaissance de la liturgie d'Israël et une attitude favorable envers celle-ci.

b) Ensuite (quand?) ils avaient été victimes d'une sorte de persécution, faite d'hostilité et de tracasseries (10, 32-34). Ils avaient été spoliés, et certains mis en prison. La captivité laisse supposer que les autorités locales avaient été impliquées dans ces mesures contre les chrétiens.

c) À l'époque où He est rédigée la crise de la persécution active semble passée, mais demeurent une tension, un découragement et un danger à venir. L'opprobre de ceux du dehors est encore un problème (13, 13), mais plus sérieusement, certains membres du groupe se montrent « lents à comprendre » et « nonchalants » (5, 11 ; 6, 12) et ils ont de mauvaises idées. On peut déceler aussi une nostalgie excessive des racines juives de la proclamation chrétienne. De manière particulière, l'auteur pense que certains accordent trop de valeur à l'héritage cultuel Israélite et ne réalisent pas l'énorme changement apporté par Dieu à travers le Christ - tout ce qui appartient à l'ancienne alliance est en passe de disparaître. Il semble même que certains soient en danger d'abandonner complètement les richesses reçues de la foi au Christ. Apparemment, ceux-ci ont déjà cessé de se réunir pour prier avec les autres chrétiens (10, 25). Les arguments avancés en He quant à la supériorité du Christ[1381] (en

particulier sur Moïse) et le remplacement des sacrifices et du sacerdoce juifs, ainsi que les exhortations qui accompagnent cette argumentation, visent à la fois à inculquer une compréhension correcte de l'Évangile et à décourager les récidivistes. L'auteur prévient sévèrement qu'il est difficile de recevoir le pardon pour un péché commis de manière délibérée après avoir reçu la connaissance de la vérité (chrétienne). Il utilise l'exemple de l'endurance durant les persécutions d'hier pour encourager la constance d'aujourd'hui, au milieu de l'hostilité présente, qui pourrait encore s'accroître.

Ce qui émerge d'une analyse de la lettre, quant à l'histoire des destinataires, est très général ; aussi a-t-on suggéré comme destinataires de He des communautés chrétiennes de pratiquement toutes les villes du monde antique. Toutefois, l'attention s'est surtout portée sur Rome et Jérusalem. La suggestion de *la région de Jérusalem* est liée à l'hypothèse selon laquelle les destinataires seraient des judéo- chrétiens constamment tentés de revenir à leur religion ancestrale, attirés par la liturgie et les sacrifices du Temple qu'ils pouvaient voir se poursuivre à Jérusalem. Dans cette théorie un chrétien d'Italie, écrivant à ces judéo-chrétiens de Palestine ou de Jérusalem pour les exhorter à ne pas abandonner le Christ, envoyait les salutations de « ceux d'Italie » (13, 24). L'idée que certains des destinataires étaient des chrétiens d'ascendance juive n'est pas invraisemblable. Mais les « gentils » partageaient souvent la mentalité de la fraction de judéo-chrétiens qui les avaient convertis ; il est donc tout à fait possible qu'une communauté mixte de chrétiens ait été la destinataire, et pas seulement des chrétiens issus du judaïsme. L'idée que la proximité du Temple constituait comme un aimant qui attirait les destinataires vers le culte israélite ne prend pas en compte le fait qu'il n'y a aucune référence au Temple en He, et qu'une connaissance livresque de la LXX a pu fournir l'image du culte de He. En fait, l'absence de mention du Temple milite contre Jérusalem ou la Palestine comme adresse de la lettre. En outre, comment la force persuasive de He s'appliquerait-elle à ce que nous savons des chrétiens de Jérusalem ? Les documents suggèrent que, après l'expulsion des hellénistes vers 36, les judéo-chrétiens de Jérusalem fréquentaient le Temple (Ac 21, 23-24.26) ; donc, si He leur était adressée avant 70, pourquoi auraient-ils eu besoin d'une directive leur enjoignant de ne pas revenir à ce à quoi ils avaient renoncé ? Si He a été rédigée après 70,

comment les chrétiens auraient-ils pu revenir à un culte sacrificiel qui ne fonctionnait plus ?

On évite certaines difficultés en supposant que He a été envoyée à un groupe particulier de Jérusalem, par exemple des prêtres convertis (Ac 6, 7) qui, après avoir confessé Jésus, n'auraient probablement pas été autorisés à offrir les sacrifices, ou des judéo-chrétiens qui, plutôt que de rejoindre la révolte contre Rome, avaient fui Jérusalem dans les années 60 et qui ne pouvaient plus se rendre quotidiennement au Temple. Mais même avec des groupes comme ceux-là, comment un chrétien de la deuxième génération, qui n'était pas de rang apostolique et qui écrivait dans les années 60, aurait-il pu espérer que ses remontrances ou ses conseils aient quelque influence dans une ville où Jacques, frère du Seigneur et fidèle adepte du culte juif, était le personnage dominant ? Pourquoi l'auteur aurait-il composé dans un grec élégant une lettre dissuasive à des prêtres judéo-chrétiens pour qui l'hébreu faisait partie de la liturgie, ou à des judéo-chrétiens de Judée qui avaient pour langue maternelle l'araméen ou l'hébreu[1382] ?

La théorie selon laquelle He fut adressée à la communauté chrétienne dans *la région de Rome*[1383] est plus récente (elle semble dater des années 1750). Quels éléments la soutiennent ? Ac 18, 2 implique que des judéo-chrétiens faisaient partie des juifs expulsés de Rome sous Claude (vers 49 ?) ; aussi, quel que soit le lieu d'où He a été envoyée à Rome, il pouvait y avoir sur place des chrétiens originaires d'Italie[1384] pour adresser leurs salutations. L'allusion aux souffrances passées et à l'emprisonnement de la communauté destinataire (10, 32-34) peut prendre tout son sens si He est adressée à Rome dans les années 80, puisque les chrétiens romains avaient été férocement persécutés par Néron en 64-68, quand Pierre et Paul y avaient péri tous deux. Le défi à la génération actuelle des destinataires : « Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang » (12, 4), peut suggérer une date avant les années 90, quand les enquêtes sur les cultes orientaux sous l'empereur Domitien mirent en danger les chrétiens (p. 861-865 ci-dessous).

Les parallèles entre certains thèmes de la lettre de Paul aux Romains, vers 58, et He pourraient s'expliquer si He avait été rédigée pour la même communauté, une ou deux décennies plus tard. De toutes les lettres de Paul, Rm est la plus sensible aux valeurs du judaïsme ; elle emploie aussi une

grande quantité de termes liturgiques juifs (p. 610 ci-dessus). He pourrait avoir été écrite pour corriger certaines exagérations dans cette attitude. Paul pressait les Romains (12, 10) d'être des « chefs » *(prohégoumenoi)* les uns pour les autres en rivalisant d'estime. He 13, 7 se réfère aux « chefs » *(hégoumenoi)* des destinataires, qui ont donné naguère un exemple par « l'issue de leur carrière » (leur mort ? le martyre?) et par leur foi (ceux qui sont morts sous Néron?), et 13, 17 évoque les « chefs » actuels, ceux de l'époque de la rédaction, qui veillent sur leurs âmes. *1 Clément* 21,6, écrite de Rome vers 96-120, parle d'honorer « nos chefs ». Des parallèles existent aussi entre He et 1 P, rédigée à Rome ; mais nous les réservons pour le prochain chapitre, quand nous examinerons l'arrière-plan de 1 P.

Un argument majeur en faveur d'une destination romaine est que la connaissance de He est attestée à Rome plus tôt que partout ailleurs. Comme nous l'avons vu en discutant la datation, un passage de He est cité en *1 Clément,* écrite à Rome peu de temps après la rédaction de He. Au milieu du II^e^ siècle Justin, écrivant à Rome, montre qu'il connaît He. On ne peut guère expliquer facilement ce fait en prétendant que He était connue à Rome parce qu'elle avait été envoyée *de* cette ville, car les écrivains de l'Église de Rome ont des vues différentes de celles de He[1385]. Il est plus probable que He, qui avait pour but de corriger, fut reçue par l'Église de Rome, qui s'en empara sans enthousiasme. Une telle explication est presque nécessitée par l'attitude de Rome envers le statut canonique de He. Bien qu'à Alexandrie et en Orient la connaissance de He ne soit attestée que près d'un siècle après celle de Rome[1386], la lettre fut acceptée assez vite en Orient comme canonique et elle fut attribuée à Paul. Apparemment Rome n'accepta pas cette attribution, car tout au long du II^e^ siècle, les écrivains romains omirent d'inscrire He dans l'Écriture ou parmi les lettres de Paul[1387]. On peut imaginer que la communauté romaine qui, la première, avait reçu He savait qu'elle ne venait pas de Paul, mais d'un maître de la deuxième génération chrétienne. Bien que digne de respect, il n'avait pas l'autorité d'un apôtre (attitude compréhensible dans une Église qui se vantait d'avoir deux « colonnes » apostoliques, Pierre et Paul *[1 Clément* 5, 2-7]). Les controverses trinitaires contribuèrent à modifier le paysage, car He (en particulier 1, 3) était d'une valeur inappréciable dans la défense orthodoxe de la pleine divinité du Christ contre les Ariens. L'opinion selon

laquelle Paul avait écrit He s'imposa alors dans la grande Église (vers 400), et Rome l'accepta comme la quatorzième lettre de l'apôtre.

Je me suis étendu sur la question des destinataires parce qu'elle est plus importante que celle de la date ou du lieu de rédaction. Si He est écrite aux Romains, si elle s'adresse à la génération qui suivit celle qui avait reçu Rm, et juste avant celle évoquée dans *1 Clément,* nous avons un aperçu des luttes constantes vécues par une communauté chrétienne appelée à devenir l'une des plus importantes dans l'histoire du christianisme[1388].

Questions ouvertes

(1) Le sacerdoce de Jésus Christ, grand prêtre, est un thème essentiel de He [1389]. Dans une certaine mesure ce développement est surprenant, puisque le Jésus historique fut manifestement un laïc, relativement critique à l'égard des pratiques du Temple, et que les prêtres du Temple traitaient avec hostilité. La solution de He selon laquelle son sacerdoce était lié à l'ordre de Melchisédech est sans doute originale, mais l'idée du sacerdoce de Jésus se trouve dans d'autres ouvrages du NT, surtout en relation avec sa mort. En particulier, Jn 10, 36 et 17, 19 utilisent en référence à Jésus « consacré, sanctifié », le verbe employé par Ex 28,41 pour la consécration de prêtres par Moïse. Beaucoup pensent que la description de la tunique sans couture arrachée à Jésus avant sa mort a été influencée par la tunique du grand prêtre juif (Josèphe, *Ant.* 3, 7, 4 ; § 161)[1390]. L'idée du sacerdoce de Jésus découle- t-elle de celle de sa mort comme sacrifice expiatoire offert par lui-même ? Rm 3, 25 décrit ainsi le Christ (voir aussi 1 Jn 2, 2).

(2) Après avoir réfléchi sur les textes au paragraphe précédent, on peut se demander comment l'appropriation du langage liturgique israélite (tabernacle, temple, sacerdoce, sacrifices, fêtes) à propos de Jésus a affecté l'usage de ce langage pour les chrétiens à venir. L'attitude n'a pas toujours été cohérente. Même certains groupes fondamentalistes ne se gênent pas pour parler de l'Église ou de la communauté chrétienne comme un temple ; le vocabulaire du sanctuaire ou du temple est utilisé pour les lieux d'assemblée de groupes se proclamant eux-mêmes chrétiens bibliques. Beaucoup ne voient aucune objection à décrire le triduum du jeudi saint au dimanche de Pâques comme un *Pessah*

chrétien. Mais ils rejetteraient avec force la terminologie du sacrifice et du prêtre dans le culte chrétien, et cela en dépit du fait que vers 100 déjà *Didaché* 14 voit Ml 1, 11 (le « sacrifice pur ») réalisé dans l'eucharistie. Par souci de loyauté envers la perspective constante de He, les Églises qui emploient la terminologie sacrificielle soulignent souvent que l'eucharistie n'est pas un sacrifice nouveau mais le sacrifice du Christ rendu présent dans la liturgie. Bien que dès les années 100 7 *Clément* 40, 5 ; 42, 1,4 ait juxtaposé le grand prêtre, le prêtre et le lévite juifs au Christ, à l'évêque et au diacre, le premier emploi clair du « prêtre » comme ministre chrétien principal de l'eucharistie (l'évêque) apparaît à la fin du II^e^ siècle[1391]. Au IV^e^ siècle tous les ministres eucharistiques sont considérés comme des prêtres chrétiens, partageant le sacerdoce du Christ selon l'ordre de Melchisédech. Il serait bon de réfléchir sur les valeurs que cet usage du langage cultuel Israélite préserve, et sur les problèmes qu'il soulève (voir p. 776 ss ci-dessous pour le sacerdoce des fidèles).

(3) Une question quelque peu différente est soulevée par la comparaison de He avec d'autres visions de l'eucharistie dans le NT. À part une possible référence en 9, 20, He ne mentionne pas l'eucharistie ; mais il semble très improbable que l'auteur ne l'ait pas connue. Ce silence est-il accidentel ? Ailleurs dans le NT, Le 22, 19 ; 1 Co 11, 24-25, « Faites cela en mémoire de moi », et 1 Co 11, 26, « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous proclamez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » sous-entendent l'existence d'un rituel eucharistique établi représentant la mort sacrificielle de Jésus. Comment l'auteur de He, avec sa conception d'une offrande du Christ une fois pour toutes (7, 27) aurait-il réagi à cette idée ? Quelques biblistes radicaux ont soutenu que He avait été écrite en partie pour rejeter un culte eucharistique établi. Des exégètes se sont également demandé si pour He l'unique offrande sacrificielle de Jésus sur la croix continuait dans les cieux, sphère de l'éternel. En ce cas rendons-nous justice à la pensée de He en suggérant que l'eucharistie devrait être considérée comme une participation terrestre à ce sacrifice continu ?

(4) Même si la continuité n'est pas totalement rejetée, He parle, plus spécifiquement que tout autre ouvrage du NT, du caractère dépassé de la

diathéké, « l'alliance », que Dieu a conclue avec Moïse, par exemple 8, 13[1392]. Cette alliance est devenue obsolète, elle a vieilli, elle est près de disparaître (également 10, 9 : il abroge le premier régime pour fonder le second). À l'opposé, certains voudraient en finir aujourd'hui avec la terminologie « ancien » et « nouveau » s'agissant de l'alliance ou du testament, pour y substituer « premier » et « second », ou « Israélite » et « chrétien[1393] ». Ce glissement rend-il justice aux diverses observations du NT sur la « nouveauté » (notamment avec ses références à la « nouvelle alliance ») qui n'impliquent pas le remplacement de ce qui est daté ? À un niveau plus profond, beaucoup de théologiens chrétiens nient que l'alliance de Dieu avec Israël (par Abraham ? par Moïse ?) soit devenue obsolète ou ait été remplacée. Dans sa déclaration *Nostra Aetate,* le concile Vatican II avertissait : « Les juifs ne doivent pas être présentés comme réprouvés par Dieu, comme si cela découlait de la Sainte Ecriture. » Laissant de côté toute connotation de rejet, toutefois, comment les chrétiens doivent-ils envisager l'alliance entre Dieu et Moïse ? Peuvent-ils dire qu'elle est toujours valide et pourtant, par loyauté envers Paul et He, considérer qu'ils ne sont pas liés par ses exigences[1394] ?

(5) À l'époque où He fut rédigée, le sanctuaire (l'arche) n'existait plus en Israël depuis mille ans. Pourquoi l'auteur de He tire-t-il ses analogies du sanctuaire ou de la tente (par exemple au chapitre 9) plutôt que du Temple ? Son choix était-il dicté par le fait qu'on voit Dieu expliquer à Moïse comment construire l'arche (Ex 25-26) alors que l'AT ne nous dit pas que Dieu ait dicté comment bâtir le Temple de Salomon (2 Ch 2-3) ni le second Temple après l'Exil (Es 3)[1395] ? En outre, le Temple a fait l'objet de nombreuses admonitions prophétiques, ce qui n'avait pas été le cas de l'arche du désert. Même si Dieu avait indiqué comment bâtir le sanctuaire terrestre, celui-ci n'existait plus depuis longtemps ; ce fait a pu permettre à l'auteur d'argumenter sur la fin des sacrifices et du sacerdoce lévitiques, bien que Dieu en ait dicté les modalités. En fin de compte, l'arche était le lieu cultuel sacré d'Israël dans son errance au désert, et He s'adresse à des chrétiens dépeints comme un peuple pèlerin, en route vers le repos céleste. Jésus peut donc être représenté comme

entrant dans le sanctuaire céleste dont l'arche terrestre n'était qu'une copie, et préparant la voie à son peuple.

Bibliographie

COMMENTAIRES

E. COTHENET, M. MORGEN et A. VANHOYE, *Les dernières épîtres. Hébreux, Jacques, Pierre, Jean, Jude.* Commentaires, Paris, Bayard-Centurion, 1997.

L. DUSSAUT, *L'épître aux Hébreux,* dans *Les écrits de saint Jean et l'épître aux Hébreux,* Paris, Desclée, Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Le Nouveau Testament, 5, 1984, 283-332.

C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux,* Paris, Gabalda, Sources Bibliques, 1977.

C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux* dans l'article « Paul » du *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* VII, fascicule 37-37, col. 226-279 et 1961-1962.

A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux,* Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1976[2].

A. VANHOYE, « Le message de l'épître aux Hébreux », *CEv* 19, 1977.

ÉTUDES

S. BENETREAU, « La mort de Jésus et le sacrifice dans l'épître aux Hébreux, *Foi et Vie* 95, n° 4, 1996, 33-45.

F. BOVON, « Le Christ, la foi et la Sagesse dans l'épître aux Hébreux », dans F. Bovon, *Révélations et Écritures,* Genève, Labor et Fides, MdB 26, 1993, 77-93.

M. CARREZ, « Notes sur la titulature originale du Christ dans l'épître aux Hébreux », *Lumière et Vie* 217, 1994, 65-69.

J.-P. MICHAUX, « L'épître aux Hébreux aujourd'hui », dans M. Gourgues et L. Laberge (éds), *« De bien des manières » : la recherche biblique aux abords du XXI[e] siècle : actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC (1943-1993),* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 163, 1995, 391-431.

A. VANHOYE, *prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament,* Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1980.

A. VANHOYE, « La "téléiôsis" du Christ : point capital de la christologie sacerdotale d'Hébreux », *New Testament Studies* 42, 1996, 321-338.

A. Vanhoye, « La loi dans l'épître aux Hébreux », dans C. Focant (éd.), *La loi dans l'un et l'autre Testament,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 168, 1997, 271-298.

Commentaires et études dans des collections

Attridge, H. W. (Hermeneia, 1989) ; Bruce, F. F. (NICNT, 1964) ; Buchanan, G. W. (AB, 1972) ; Casey, J. (NTM, 1980) ; Davies, J. H. (CCNEB, 1967) ; Ellingworth, P. (EC, 1991 ; NIGTC, 1993) ; Ellingworth, P., and E. A. Nida (TH, 1983) ; Fuller, R. H. (ProcC, rev. ed., 1995) ; Guthrie, D. (TNTC, 1983) ; Hagner, D. A. (NIBC, 1990) ; Hewitt, T. (TNTC, 1960) ; Lane, W. L. (2 vols. ; WBC, 1991) ; Lindars, B. (NTT, 1991) ; Moffatt, J. (ICC, 1924) ; Montefiore, H. W. (HNTC, 1964) ; Smith, R. H. (AugC, 1984) ; Trotter, A. H. (GNTE, 1996) ; Wilson, R. M. (NCBC, 1987).

Études sur la recherche

Hagen, K., *Hebrews Commenting from Erasmus to Bèze 1516-1598* (Tübingen : Mohr-Siebeck, 1981) ; McCullough, J. C., IBS 2 (1980), 141-65 ; 3 (1981), 28-45 ; Koester, C. R., CRBS 2 (1994), 123-45.

BMAR 139-58.

Cody, A., *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews* (St. Meinrad, IN : Grail, 1960).

D'Angelo, M. R., *Moses in the Letter to the Hebrews* (SBLDS 42 ; Missoula, MT : Scholars, 1979).

De Silva, D. A., *Despising Shame. Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews* (SBLDS 152 ; Atlanta : Scholars, 1996). Social relationships.

Evans, L. H., *Hebrews* (Waco, TX : Word, 1985).

Hagner, D. A., *Hebrews* (San Francisco : Harper, 1983).

Héring, J., *The Epistle to the Hebrews* (London : Epworth, 1970).

Horton, F. L., *The Melchizedek Tradition : A Critical Examination of the Sources to the Fifth*

Century A.D. and in the Epistle to the Hebrews (SNTSMS 30 ; Cambridge Univ., 1976). Hughes, G. H., *Hebrews and Hermeneutics* (SNTSMS 36 ;

Cambridge Univ., 1979). Hughes, P. E., *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids : Eerdmans, 1977). Hurst, L. D., *The Epistle to the Hebrews : Its Background ofThought* (SNTSMS 65 ; Cambridge Univ., 1990).
Isaacs, M. E., *Sacred Space : An Approach to the Theology ofthe Epistle to the Hebrews* (JSNTSup 73 ; Sheffield : JSOT, 1992).
Käsemann, E., *The Wandering People of God* (Minneapolis : Augsburg, 1984 ; German orig. 1957).
Kistemaker, S. J., *Exposition ofthe Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids : Baker, 1984). -*, The Psalm Citations in the Epistle to theflebrews* (Amsterdam : Soest, 1961).
Kobelski, P. J., *Melchizedek and Melchires a'* (CBQMS 10 ; Washington, DC : CBA, 1981). Manson, W., *The Epistle to the Hebrews* (London : Hodder & Stoughton, 1951).
Peterson, D., *Hebrews and Perfection* (SNTSMS 47 ; Cambridge Univ., 1982).
Pursiful, D. J., *The Cultic Motif in the Spirituality ofthe Book of Hebrews* (Lewiston, NY : Mellen, 1993).
Thompson, J. W., *The Beginnings of Christian Philosophy : The Epistle to the Hebrews* (CBQMS 13 ; Washington, DC : 1982).
Westcott, B. E, *The Epistle to the Hebrews* (3d ed. ; London : Macmillan, 1909). Un classique.

Chapitre 33 : PREMIÈRE LETTRE DE PIERRE[1396]

Résumé des informations essentielles

Date : Si écrite par Pierre, 60-63 ; plus probablement 70-90.

À : Une région en Asie Mineure septentrionale (peut-être évangélisée par des missionnaires de Jérusalem).

Authenticité : Peut-être de Pierre employant un secrétaire ; plus probablement d'un disciple perpétuant l'héritage de Pierre à Rome.

Unité : Bien que la grande majorité opte aujourd'hui pour l'unité, certains y voient deux documents réunis : l'un (1, 3-4, 11) où la « persécution » ne serait qu'une éventualité, et l'autre (4, 12-5, 11) où la communauté la subirait effectivement.

Intégrité : Ceux qui décèlent la présence d'un fragment de confession et/ou des hymnes pensent habituellement qu'ils furent inclus par l'écrivain.

Division formelle :

A. Formule d'ouverture : 1, 1-2

B. Corps : 1,3-5,11

1, 3-2, 10 : Affirmation de l'identité et de la dignité chrétiennes

2, 11-3, 12 : Comportement approprié pour porter témoignage dans un monde païen

3, 13-5, 11 : Comportement chrétien en face de l'hostilité

C.Formule de conclusion : 5, 12-14.

Nous abordons maintenant ce que, depuis Eusèbe au début du iv^e^ siècle, on appelle les (sept) épîtres catholiques (ou générales), désignation qui (au moins dans l'Église d'Orient) fut jugée appropriée pour des ouvrages adressés à l'Église universelle, à savoir Je, 1-2 P, 1-2-3 Jn et Jude[1397]. Sous

leurs titres actuels, venant dans l'ordre canonique après le corpus paulinien (incluant He), ils donnent l'impression de présenter à Jésus le témoignage de ceux qui l'avaient connu durant sa vie terrestre, à savoir, deux membres de sa famille (Jacques et Jude) et deux parmi les plus importants des Douze (Pierre et Jean)[1398]. Ces écrits confirment parfois des éléments importants du message de Paul (1 P) ; ici ou là ils reflètent une atmosphère très différente (1-2-3 Jn, Jude) ; ailleurs ils sont proches de la confrontation indirecte avec Paul (Je ; 2 P). Presque tous les aspects de ces épîtres/lettres catholiques sont débattus par les biblistes : le genre (de vraies lettres[1399] ?), leurs destinataires (certains spécifiques, d'autres pas), et l'écrivain réel[1400].

Suivant ma procédure habituelle pour les écrits discutés, je traiterai d'abord ces épîtres telles qu'elles nous sont parvenues. Cela signifie que je présenterai dans chaque chapitre un *Arrière-plan* du personnage dont le nom apparaît dans le titre. Même si cette personne n'a pas rédigé l'ouvrage en question, la revendication de son nom suggère que la tonalité de l'écrit est liée à son image. Ainsi nous commencerons par l'écrit attribué à Pierre, le plus important disciple de Jésus au I^er^ siècle, même si dans les écrits du NT il est dépassé par Paul en termes d'influence. 1 P est l'un des écrits les plus séduisants et pastoralement les plus riches du NT : il mérite une attention soutenue.

Après l'*Arrière-plan* et l'*Analyse générale* de 1 P, des sous-sections traiteront de : *La souffrance décrite ; 1 P 3, 19 ; 4, 6 et la descente du Christ aux enfers ; Relations à la tradition paulinienne ; De qui et à qui, où et quand ? ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Arrière-plan

Simon [1401], qui fut très vite appelé Céphas (araméen : *Képa,* « roche ») ou Pierre (grec : *Petros,* de *petra,* « roche »)[1402], est toujours nommé le premier dans les listes des Douze et du vivant de Jésus il était manifestement le plus important de ce groupe. La tradition évangélique unanime rapporte qu'il renia Jésus et manqua de loyauté durant l'arrestation. Néanmoins, après que le Christ ressuscité lui fut apparu (Le 24, 34 ; 1 Co 15, 5 ; Jn 21), il fut rétabli à la première place parmi les disciples de Jésus et durant les premières années il exerça une fonction éminente à Jérusalem (Ac 2-5 ; p. 333 ci-dessus). Missionnaire le plus actif

des Douze, se hasardant à accepter de nouveaux groupes dans la communauté chrétienne (Ac 8, 14-25 ; 9, 32-11, 18) : ce portrait est conforté par Ga 2, 8, car Paul considère cette activité de Pierre comme un apostolat auquel lui-même doit se mesurer. Selon Ac 15 et Ga 2, 1-10, Pierre fut l'un des personnages essentiels de l'assemblée de Jérusalem en 49, qui décida d'accueillir les « gentils ». Il poursuivit son action ensuite dans l'Église d'Antioche (où il se querella avec Paul) ; en 55 un groupe de chrétiens de Corinthe le considéraient comme leur maître (1 Co 1, 12 ; 3, 22). Il fut martyrisé (Jn 21, 19) à Rome entre 64 et 68 durant la persécution de Néron. *1 Clément* 5, rédigée à Rome, présente Pierre et Paul comme « les plus grands et les plus justes... les colonnes », persécutés jusqu'à la mort.

L'image de Pierre demeura extrêmement importante après sa mort, comme on peut le voir dans certains passages d'évangile qui furent très probablement rédigés après 70. En Jn 21 il est dépeint comme le plus grand pêcheur (missionnaire) parmi les Douze, qui apporte à Jésus une grosse prise, puis comme le berger (pasteur) chargé de nourrir les brebis de Jésus. En Le 22, 32 il est celui à qui Jésus dit : « Affermis tes frères. » En Mt 16, 18 Pierre, qui a confessé sa foi dans le Messie, le Fils de Dieu, est celui sur qui Jésus bâtira son Église et à qui il donnera les clefs du royaume des cieux. Cet arrière-plan doit servir de cadre à notre interprétation de cette lettre écrite en son nom.

Deux autres personnages sont mentionnés en 1 P 5, 12-13 comme présents avec Pierre à Babylone (Rome) : Silvain, « Je vous écris ces quelques mots par Silvain, que je tiens pour un frère fidèle » ; et Marc, « mon fils ». Pour ce qui est du premier, Ac 15, 22.32 mentionne Silas, un judéo-chrétien prophète de l'Église de Jérusalem qui a risqué sa vie pour le Seigneur (15, 26). Avec Judas Barsabbas il a apporté à Antioche les conclusions de l'assemblée de Jérusalem de 49 (à laquelle Pierre et Paul étaient présents). Selon 15, 36-18, 5, comme remplaçant de Marc qui était parti pour Chypre avec Barnabé, Paul choisit Silas comme compagnon missionnaire durant le « second voyage missionnaire », au moins jusqu'à Corinthe, où Silas est mentionné pour la dernière fois dans les Actes. C'est le même homme que Silvain[1403] que Paul identifie comme coauteur en 1 Th 1, 1, lettre écrite à Corinthe durant ce voyage [1404]. La prédication de Silvain à Corinthe à cette

époque est rappelée en 2 Co 1, 19. Comment Silas/Silvain est-il venu à Rome, nous l'ignorons, mais sans doute Pierre le connaissait-il comme un « frère fidèle » depuis l'époque de Jérusalem.

Quant à Marc, le lecteur est prié de revoir (p. 200-202 ci-dessus) cette question : Jean-Marc et Marc étaient-ils une seule et même personne ? Pour résumer, il est possible qu'un judéo-chrétien nommé Marc, que Pierre avait connu à Jérusalem (Ac 12, 12) et qui avait été le compagnon de Paul (très tôt, puis plus tard), soit venu à Rome dans les années 60, durant les derniers jours de Paul, et qu'il se soit mis au service de Pierre.

Analyse générale du message

Formule d'ouverture (1,1-2)

1 P utilise le même type de salutations que Paul, propre aux lettres juives, mais il modifie la formule standard « grâce et paix » en y ajoutant « en abondance », à l'image de ce qu'on peut lire dans Daniel 4, 1. Le fait que, pour se nommer, l'écrivain n'emploie pas « Simon » *(cf.* 2 P 1, 1), mais « Pierre » suggère que le témoignage rapporté dans la lettre (par exemple 5, 1) fait moins appel aux souvenirs personnels du ministère de Jésus qu'au témoignage de quelqu'un qui a servi comme un grand apôtre et est désormais considéré comme une « colonne » de l'Église *(cf.* Ga 2, 9, même si Paul n'aime pas beaucoup l'expression). La lettre est adressée « aux étrangers [exilés] de la dispersion [diaspora] », terme employé dans l'AT pour les juifs vivant hors de Palestine, foyer du peuple élu. À partir du contenu de la lettre, il est assez clair cependant que les destinataires sont des chrétiens issus de la gentilité, devenus désormais peuple « élu » (1, 1-2 ; 2 ; 4, 9) dans la diaspora, en ce sens qu'ils sont dispersés au milieu des païens, et peut-être aussi en ce sens qu'ils sont loin de leur foyer céleste. La succession des désignations géographiques précises dessine l'itinéraire en forme de croissant du porteur de la lettre en Asie Mineure septentrionale[1405] : il débarquera dans l'un des ports de la mer Noire ou du *Pont* (par exemple Sinope), marchera vers le sud à travers l'est de la *Galatie* jusqu'en *Cappadoce*[1406], puis vers l'ouest et la province *d'Asie* et enfin au nord sur une route conduisant d'Éphèse à un port de la mer Noire, dans la partie *Bithynie* de la province Bithynie-Pont. On remarquera dans la formule de 1

P la mention « triadique » (il est trop tôt pour employer l'adjectif « trinitaire ») de Dieu le Père, l'Esprit et Jésus Christ *(cf.* 2 Co 13, 14).

Corps (1, 3-5, 11)

Première section : affirmation de l'identité et de la dignité chrétiennes (1, 3-2, 10)

L'action de grâces si caractéristique des lettres pauliniennes est absente de 1 P. A sa place, le corps de la lettre s'ouvre par une section particulièrement affirmative, soulignant la dignité des croyants chrétiens. La description évoque nettement les représentations de l'exode d'Égypte et de l'expérience du Sinaï. Tout comme, à la première Pâque, les Hébreux avaient dû se ceindre les reins, les destinataires doivent - littéralement - « ceindre les reins de leur esprit » (la BJ rend l'expression par « l'intelligence en éveil » et la TOB par « l'esprit prêt pour le service ») (1, 13). Ceux qui marchaient dans le désert rêvaient de retrouver les lieux de plaisir d'Égypte, mais les destinataires chrétiens ne doivent pas se laisser modeler par les passions du temps de leur ignorance. L'exigence de Dieu au Sinaï, « Vous serez saints, parce que moi, je suis saint », est réitérée (Lv 11, 44 ; 1 P 1, 16) ; dans le rappel que les destinataires ont été affranchis non par l'argent ou l'or mais par le sang précieux du Christ, agneau sans tache, on trouve des allusions au veau d'or, à l'agneau pascal, au rachat d'Israël (Dt 7, 8). Figure en 1, 3 et 1, 23 une allusion aux commencements de la vie chrétienne : « Engendrés de nouveau d'une semence non point corruptible, mais incorruptible. »

Parce que 3, 18-22 est explicite : « Ce qui y correspond, c'est le baptême qui vous sauve à présent », beaucoup d'exégètes pensent que l'écrivain empruntait ses images au langage baptismal, qui comprenait l'entrée dans le peuple chrétien de Dieu à travers l'analogie des débuts d'Israël comme peuple de Dieu. Certains précisent même que 1 P utilise le langage d'un ou plusieurs hymnes baptismaux que l'on peut reconstituer[1407]. D'autres pensent à une liturgie baptismale célébrée à Rome, le baptême étant conféré entre 1, 21 et 1, 22. À cause du symbolisme de la Pâque, une liturgie baptismale particulière de la Vigile pascale a été proposée [1408]. Une autre thèse suggère une homélie baptismale couvrant l'ensemble de 1, 3-4,11[1409]. Notre propos ne nécessite pas que l'on soit aussi précis. Pour rendre compte de l'essentiel de cette section, il suffit de dire que l'écrivain évoque ici le

langage et les passages d'Écriture traditionnels entendus au baptême par les destinataires, évangélisés par des missionnaires profondément attachés aux traditions d'Israël. (Plus loin je suggérerai que cette région d'Asie Mineure avait été évangélisée à partir de la Jérusalem de Pierre et de Jacques.)

Le sommet de cette section se situe en 2, 4-10, autour de deux séries de trois textes de Γ AT : la série de 2, 6-8 est centrée sur le Christ comme pierre choisie par Dieu mais rejetée par une partie des hommes[1410] ; la série de 2, 9-10 est centrée sur la communauté chrétienne : « Vous qui jadis n'étiez pas un peuple et qui êtes maintenant le peuple de Dieu. » Le verset 9, particulièrement important, interprète Ex 19, 6 (LXX) : « Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres, une nation sainte » ; en d'autres termes les privilèges d'Israël sont désormais ceux des chrétiens.

Deuxième section : comportement approprié pour porter témoignage dans un monde païen (2, 11-3, 12)

Les païens tenant les chrétiens en faible estime, la dignité chrétienne impose donc un critère de conduite capable d'être pour eux un exemple. D'où le dernier des cinq codes domestiques du NT (2, 13-3, 7) que nous avons commencé d'examiner au chapitre 27 ci-dessus[1411]. L'attention ne porte pas ici sur les changements de l'ordre social et domestique existant (même injuste), mais seulement sur la manière de se comporter dans la situation actuelle conformément à la patience et au don de soi du Christ. (Voir les questions soulevées aux p. 659, 702 ci-dessus.) Le code de 1 P traite des chrétiens sujets de l'empereur et des gouverneurs, des esclaves sujets de leurs maîtres, et de la relation mutuelle des épouses (sujettes) et des époux (prévenants). Du point de vue de la structure, il est donc moins équilibré que le groupe de trois relations mutuelles en Col 3, 18-4, 1 et Ep 5, 21-6, 9, et il omet la relation enfants-parents. D'un côté, le code de 1 P est très éloigné de la relation vieillards/femmes âgées et jeunes femmes/jeunes hommes de Tt 2, 1-10, mais d'un autre côté les deux codes domestiques partagent un même objectif : façonner un comportement qui attire les autres à la foi. 1 P a un certain nombre de thèmes communs avec le code domestique maintenant dispersé en 1 Tm (2, 1-2) ; 2, 8-15 ; 5, 1-2 ; 6, 1-2 : la prière, le respect pour les autorités, une certaine modestie dans la tenue des femmes. Comme Tt et 1 Tm, et à la différence de Col et Ep, le code de 1 P ne parle que des devoirs de l'esclave vis-à-vis de son maître, et

non l'inverse. Nous verrons à la n. 21 ci-dessous qu'en termes de ministère institutionnel 1 P peut là encore être plus proche des Pastorales que de Col et Ep.

Quant aux détails, la soumission des chrétiens au roi (empereur) et aux gouverneurs qui punissent les malfaiteurs manifestera que, en dépit de ce que disent les gens, ils ne sont pas de ceux-là[1412]. Les esclaves (pour la BJ ce sont les « domestiques », pour la TOB les « serviteurs ») doivent être patients quand ils sont injustement traités, tout comme le Christ a donné l'exemple en acceptant patiemment les insultes et la souffrance. (Le passage en 2, 21-25 montre à quel point le portrait du Serviteur souffrant d'Isaïe 53 a été intimement mêlé à la description chrétienne de la passion du Christ[1413]). L'exhortation aux esclaves s'achève sur cette note : leurs blessures ont été guéries, le Christ est le berger et le gardien de leurs âmes.

Cette partie se conclut en 3, 8-12 par une exhortation à « vous tous » - avec cinq brèves directives sur la façon de se conduire les uns par rapport aux autres afin de vivre comme une vraie communauté chrétienne -, et par la promesse d'une bénédiction du Seigneur, tirée du Ps 34, 13-17. Une fois de plus, 1 P évoque peut-être un langage baptismal habituel, car Je 1, 26 reflète le Ps 34,14 (voir n. 14 ci-dessus).

Troisième section : comportement chrétien face à l'hostilité (3, 13-5, 11)

Une sous-section traitera ci-dessous la question de savoir si la souffrance, en 1 P, découle de la persécution ou de la mise au ban de la société[1414]. Cette dernière semble plus plausible, et je travaillerai en tenant compte de cette hypothèse. Les chrétiens souffrent parce qu'ils sont insultés et maltraités par leurs concitoyens « gentils », qui ne peuvent comprendre le changement bizarre que l'Evangile a produit dans la vie des convertis, faisant d'eux des asociaux. Mais les chrétiens ont l'exemple du Christ, le juste qui a souffert pour les injustes. Sa mort n'est pas un point final, car il est vivant dans l'Esprit, et il est allé ensuite proclamer sa victoire sur les mauvais anges, jetés dans une fosse après avoir péché avec des femmes et causé le déluge (3, 18-19 ; voir sous-section ci-dessous). De ce déluge Noé et d'autres, huit en tout, furent sauvés[1415], tout comme les chrétiens ont été sauvés par les eaux purificatrices du baptême (3, 20-21).

Les chrétiens sont marginalisés parce qu'ils ne peuvent pas vivre à la manière de leurs voisins païens. Nous avons vu des listes de vices dans les

lettres pauliniennes (p. 613, 729 ci-dessus), mais en 4, 3-4 la liste semble avoir comme modèle une description malveillante des fêtes païennes auxquelles les chrétiens « gentils » ne participaient plus. 1 P 4, 5-6 promet que le Dieu des vivants *et des morts* jugera l'injustice dont sont victimes ceux qui ont accepté la prédication évangélique sur le Christ. Si certains d'entre eux sont morts méprisés par les autres (« jugés selon les hommes dans la chair »), ils survivront (« ils vivent selon Dieu dans l'esprit »). Ce jugement de toutes choses viendra bientôt parce que la fin de toutes choses est proche (4, 7). Quant au présent, au milieu de l'hostilité de leurs voisins, ils peuvent survivre s'ils s'aiment, se soutiennent et se servent les uns les autres (4, 8-11)[1416].

Puisque le Christ a montré que la souffrance était le chemin de la gloire, les chrétiens ne doivent pas être surpris si surviennent la « fournaise de l'épreuve » (TOB) et de plus grandes souffrances (4, 12-19). Le jugement commencera par la communauté chrétienne, « la maison de Dieu » (v. 17). Pour cela Pierre, qui fut le témoin des souffrances du Christ, « et qui doit participer à la gloire qui va être révélée », encourage les presbytres de la communauté à prendre grand soin du troupeau (5, 1-4)[1417]. La structure ecclésiale que cela implique est bien établie. Les responsables semblent recevoir un salaire, car 1 P insiste sur le fait qu'ils doivent veiller sur le troupeau non pour un gain sordide mais avec l'élan du cœur. Leur modèle est le Christ, le Chef des pasteurs [1418].

Le corps se termine par une série d'admonitions (5, 5-9) empilées les unes sur les autres. En réponse à la sollicitude des presbytres ceux qui sont sous leur autorité leur doivent obéissance. La nécessité d'être vigilant est soulignée. L'image, qui fait écho au Ps 22, 14, est mémorable : « Votre adversaire, le Diable, comme un lion rugissant, rôde, cherchant qui dévorer. » Mais la doxologie consolante (5, 10-11) promet que dans ce combat le Christ affermira, fortifiera et rendra inébranlables les chrétiens après qu'ils auront un peu souffert.

Formule de conclusion (5,12-14)

Pierre intervient maintenant par des salutations personnelles, peut-être ajoutées de sa propre main. Elles sont formulées assez différemment de

celles qui caractérisent les lettres de Paul. On ne sait trop si « Je vous écris ces quelques mots par Silvain » signifie que Silvain est le porteur *(cf.* Ac 15, 23 : « Ils leur remirent la lettre suivante ») ou le secrétaire *(amanuensis)*. Certains pensent que « ces quelques mots » fait pencher la balance en faveur de cette dernière interprétation. J'ai présenté Silvain et Marc dans l'*Arrière-plan* ci-dessus. L'Église de Rome[1419] joint ses salutations à celles de Pierre.

La souffrance décrite : persécution impériale ou mise au ban ?

Les passages qui évoquent la souffrance en 1 P ont attiré l'attention, ouvrant le débat sur la datation et l'objet de la lettre. Par exemple, si l'on pense que Pierre a écrit la lettre (lui-même ou par un secrétaire), on pourrait interpréter les indications selon lesquelles les lecteurs connaissaient ou avaient connu des épreuves (1, 6) et avaient été traités en malfaiteurs par les « gentils » (2, 12) comme un rappel des luttes à Rome entre juifs qui croyaient au Christ et juifs qui n'y croyaient pas - luttes qui avaient amené l'empereur Claude à expulser les juifs de Rome vers 49 (p. 475 ci-dessus). L'épreuve par le feu qui menace les destinataires (4, 12) et « le même genre de souffrance que la communauté des frères, répandue dans le monde, supporte » (5, 9) pourraient évoquer la persécution[1420] à Rome *au temps de Néron* après l'incendie de 64, soit sur le point de commencer soit déjà en cours, et la crainte des chrétiens qu'elle ne se répande à travers l'empire. Si l'on pense que l'ouvrage est pseudonyme et qu'il a été rédigé vers 90, les allusions pourraient se rapporter aux tracasseries impériales *du temps de Domitien* avec déjà quelques enquêtes et procès, mais aussi la crainte d'une intensification et même d'une persécution active (p. 861 - 865 ci-dessous)[1421]. Cela étant, s'il s'agissait vraiment de l'existence ou de la menace d'une persécution impériale, soit celle de Néron soit celle de Domitien, 1 P aurait- elle donné cette directive : « Honorez le roi [empereur] » (2, 17 ; également 2, 13) ?

Une tendance plus récente consiste à associer le langage de la souffrance et de l'épreuve en 1 P, non à une persécution impériale, mais à une hostilité locale qui poussait des non-chrétiens à médire des chrétiens, les traitant de malfaiteurs (2,12), diffamant leur conduite (3, 16), les calomniant (4,4), et les insultant à cause de leur croyance au Christ (4, 14). Les chrétiens

avaient constitué en effet un culte nouveau, fermé et, vu de l'extérieur, secret et subversif, suspect d'immoralité ou même d'athéisme puisqu'ils ne participaient pas au culte public et insultaient ainsi les dieux. D'une part, « la fournaise de l'épreuve » (4, 12) pourrait sembler une formule par trop hyperbolique pour une telle animosité [1422] ; de l'autre, cette explication rend très bien compte de l'atmosphère de rejet qui imprègne la lettre. L'insistance sur la dignité des chrétiens et de leur statut viserait à encourager un groupe frappé d'ostracisme par ses concitoyens, un groupe « d'étrangers » et « d'exilés » (2, 11 ; également 1, 1.17). Ils sont comme Israël durant l'exode, en route vers la Terre promise ; ils ne doivent pas regretter leur statut antérieur, comme l'ont fait les Israélites (1, 14), mais marcher vers leur impérissable héritage (1, 4). Peut-être étaient-ils acceptés jadis par leurs voisins, mais ils n'étaient pas alors « un peuple » aux yeux de Dieu et ils n'avaient pas reçu de lui la miséricorde (2, 10, écho de Os 1, 9 ; 1, 6) ; ils sont désormais une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis (1 P 2, 9). J. H. Elliott intitule heureusement sa convaincante analyse de 1 P « Un foyer pour les sans-abri ».

1 P 3,19 ; 4, 6 et la descente du Christ aux enfers[1423]

Deux textes de 1 P se rapportent à ce problème :

3, 18-20 (Le Christ, mis à mort selon la chair a été vivifié selon l'esprit) : « C'est en lui qu'il s'en alla même prêcher aux esprits en prison, à ceux qui jadis avaient refusé de croire lorsque se prolongeait la patience de Dieu, aux jours où Noé construisait l'arche[1424]. »

4, 6 : « C'est pour cela, en effet, que même aux morts a été annoncée la Bonne Nouvelle, afin que, jugés selon les hommes dans la chair, ils vivent selon Dieu dans l'esprit. »

Quelques textes du NT assez flous indiquent que le Christ, vraisemblablement après sa mort, descendit sous terre (Rm 10, 7 ; Ep 4, 9), en ramena les saints défunts (Mt 27, 52 ; Ep 4, 8), et triompha des puissances angéliques mauvaises (Ph 2, 10 ; Col 2, 15). Parmi les apocryphes du n^{e} siècle, on voit dans *T Ascension d'Isaïe* le Christ dépouiller l'ange de la mort avant de ressusciter et de monter aux cieux,

après quoi les anges et Satan l'adorent. Les *Odes de Salomon* 17, 9 ; 42, 15 montrent le Christ ouvrant les portes closes et les morts accourant vers lui. Méliton de Sardes *(Sur la Pâque)* fait dire au Christ : « Je suis celui qui a foulé aux pieds l'enfer, enchaîné le puissant, et arraché les hommes pour les faire monter aux cieux. » Plus tard *l'Évangile de Nicodème* comporte tout un récit de la descente du Christ aux enfers pour délivrer les saints de l'AT - c'est la source des légendes au sujet de la descente aux enfers. Du IV^e^ au VI^e^ siècle un article s'est frayé un chemin dans le symbole (credo) des apôtres : « Il descendit aux enfers. » L'affirmation est curieuse, en ce sens que l'Église n'a jamais déterminé l'objet précis de ce périple. En fait, certaines Églises modernes l'ont effacée comme dénuée de sens pour la foi contemporaine. C'est une réaction excessive, car cette proposition est certainement une manière imagée de dire que la mort du Christ a affecté ceux qui s'étaient endormis avant lui. Mais comment ? Les deux textes de 1 P se réfèrent-ils à la même prédication ? Et quelle relation y a-t-il entre les textes de 1 P et cette affirmation du credo ? Ce sont les questions auxquelles il nous faut tenter de répondre. L'idée selon laquelle, durant le *triduum mortis* (du vendredi soir au dimanche matin, lorsque son corps était dans le tombeau[1425]), le Christ descendit au domaine des morts est ouverte à deux grandes interprétations qui se sont entremêlées avec celle des textes de 1 P.

1. *Dans un but salvifique*

C'est la plus ancienne interprétation, qui remonte au moins au début du II^e^ siècle. Dans *P Évangile de Pierre* 10, 41, alors que le Christ est enlevé du tombeau par deux anges immenses suivis par la croix, une voix venant des cieux demande : « As-tu fait une proclamation à ceux qui se sont endormis ? » La croix s'incline en répondant : « Oui. » Le contexte laisse supposer que cette prédication a été bénéfique, comme l'affirma clairement Justin *(Dialogue)* vers 160. Clément d'Alexandrie (vers 200) offre la première interprétation attestée de 1 P 3, 19 dans cette ligne, opinion séduisante pour Origène, aux yeux de qui l'enfer n'est pas étemel. Une autre approche, qui permet d'éviter cette conclusion à propos de l'enfer, tient que le Christ s'est rendu aux limbes afin d'annoncer aux *saints* décédés que les cieux leur étaient désormais ouverts et/ou d'offrir aux pécheurs une deuxième chance s'ils acceptaient cette proclamation[1426].

2. *Dans un but de condamnation.*

Si l'on interprète 3, 19 à la lumière de 4, 6, la proclamation aux esprits en prison est la même que l'évangélisation des morts et son intention est salvifique. W. J. Dalton[1427] a cependant soutenu avec force que les deux versets ne se référaient pas au même événement. En 1 P 4, 6 ce n'est pas le Christ qui prêche ; il s'agit plutôt de la prédication sur le Christ, qui est la proclamation de l'Évangile. Les chrétiens qui avaient accueilli l'Évangile et étaient morts depuis étaient vivants au regard de Dieu (comme en 1 Th 4, 13-18). En 1 P 3, 19, en revanche, c'est bien le Christ (ressuscité) qui prêche, mais aux esprits en prison, sans aucune mention des morts. Le mot « esprits » (distincts des « ombres ») serait une façon inhabituelle dans l'anthropologie sémitique d'évoquer les morts ; il s'agirait donc ici plus probablement des anges. L'allusion à la désobéissance au temps de Noé laisse penser qu'il s'agit des anges ou fils de Dieu qui firent le mal en ayant des relations avec les filles des hommes selon Gn 6, 1-4, perversion qui poussa Dieu à envoyer le grand déluge duquel Noé fut sauvé (6, 5ss). Dans la mythologie juive antérieure au NT l'histoire de ces mauvais anges est particulièrement élaborée : on y apprend par exemple que Dieu a rassemblé les esprits et les a emprisonnés dans une grande fosse sous la terre jusqu'au jour du jugement (7 *Henoch* 10, 11-12 ; *Jubilés* 5, 6). 1 P 3, 19 voit le Christ ressuscité descendre pour proclamer sa victoire et écraser les forces sataniques. L'image est semblable à celle de Jn 16, 11 où le retour de Jésus vers Dieu marque la condamnation du Prince de ce monde, et à celle d'Ap 12, 5-13 où le Messie étant né (par la résurrection) et ayant été emmené aux cieux, le diable et ses anges sont précipités. C'est à mon avis l'explication la plus plausible de 3, 19.

Relations à la tradition paulinienne

H. Koester *(Intro. NT* 2, xi) étudie 1 P (et 2 P) relativement à l'héritage de Paul et à la transformation de la théologie paulinienne en doctrine ecclésiastique. C'est un exemple plutôt extrême du repérage d'une influence paulinienne sur 1 P ; il a été discuté ou profondément amendé par d'autres, qui songent à une école pétrinienne d'écrivains ayant sa trajectoire propre. Il nous faut considérer la ressemblance entre 1 P et la tradition

paulinienne sous plusieurs têtes de chapitres car le bilan de leur relation est important pour la reconstruction du christianisme primitif.

Ressemblances déformées

Comme nous l'avons vu, la formule d'ouverture et la formule de conclusion de 1 P ressemblent à celles que l'on a trouvées dans les lettres de Paul, mais avec quelques différences significatives. Comme la plupart des lettres du NT sont associées à Paul, nous manquons de points de comparaison pour dire si la forme de la lettre paulinienne est l'exclusivité de Paul. Certains éléments semblables en 1 P pourraient représenter une forme de lettre chrétienne courante et n'avoir rien à voir avec une connaissance directe des lettres pauliniennes.

Ressemblances de phraséologie et de pensée

En voici un aperçu : dans le Christ (3, 16 ; 5, 10.14), liberté (2, 16), le charisme (la grâce reçue) avec des exemples (4, 10-11), les souffrances du Christ *(pathémata :* 1, 11 ; 4, 13 ; 5, 1), la justice *(dikaiosyné :* 2, 24 ; 3, 14)[1428]. À quel point cette terminologie était-elle répandue ? Dans certains cas l'expression peut être tout à fait paulinienne, par exemple « dans le Christ » apparaît 164 fois et « charisme » 15 fois dans les écrits pauliniens, et nulle part ailleurs dans le NT, sauf 1 P. Dans d'autres cas, nous avons affaire à des termes attestés ailleurs dans le NT, par exemple la liberté apportée par le Christ se trouve chez Marc, Luc et Jean ; les souffrances du Christ, en He 2, 9-10. Certains des parallèles proposés entre 1 P et Ep (p. 680 ss : utilisés par certains pour dater 1 P très tard) sont attestés ailleurs avec des variantes, par exemple le Christ comme pierre angulaire (1 P 2, 7 ; Ep 2, 20-voir Mt 21, 42) et le code domestique (p. 764 ci-dessus).

Différences significatives avec Paul

Si IP parle de justice ou de justification, elle ne la spécifie pas comme étant « par la foi », ce qui est le thème paulinien. Il n'y a pas d'allusion dans 1 P à une tension entre la foi et les œuvres, à l'Église corps du Christ, à la préexistence du Christ avant la création, etc.

Enfin, quelques ressemblances globales du message théologique, par exemple la mort salvifique et la résurrection du Christ, l'efficacité du baptême (1 P 3, 18-22), ne reflètent pas nécessairement une connaissance

directe des lettres de Paul. Paul dit clairement que lui et Céphas (et d'autres) avaient une même prédication (1 Co 15, 11 en référence à 15, 5-7). Les parallèles cultuels entre 1 P et Rm (ministère sacerdotal de la prédication et offrandes spirituelles en Rm 15, 16 comparés à 1 P 2, 5) peuvent indiquer que les chrétiens de Rome appréciaient le culte juif - situation que la rédaction de He entendait précisément corriger[1429]. Sachant que Silvain et Marc ont tous deux été avec Paul, si les références les concernant en 5, 12-13 sont historiques, ils ont très bien pu véhiculer une influence paulinienne sur l'écrivain. 1 P a été écrite à Rome, ville où au moins une partie de l'Église devait avoir été influencée par la lettre de Paul aux Romains, et où les itinéraires de Paul et de Pierre avaient pu se croiser dans les années 60. On ne doit donc pas poser en principe que l'écrivain avait lu une bonne partie du corpus paulinien. On peut penser à 1 P comme à un ouvrage largement indépendant, pas plus proche de la pensée de Paul que Pierre ne l'avait été historiquement de Paul vers la fin de leurs vies. Les deux hommes représentaient des courants différents de l'activité missionnaire chrétienne, et 1 P et 2 P peuvent être considérées comme un corpus pétrinien distinct du corpus paulinien beaucoup plus vaste. Dans ce dernier (treize lettres), comme nous l'avons vu, il y a sept écrits authentiques de Paul et six autres écrits que beaucoup jugent (à des degrés divers de probabilité) pseudonymes, par exemple 2 Th qui pourrait bien être de Paul, mais Ep très probablement pas. Dans le corpus pétrinien (deux lettres[1430]) 1 P est probablement pseudonyme, comme nous le verrons, mais cela est difficile à apprécier ; 2 P est beaucoup plus clairement une composition post pétrinienne, œuvre d'un admirateur qui fut peut-être un disciple.

De qui et à qui, où et quand ?

Nous tenterons de répondre à plusieurs questions sur la base de données mentionnées en 1 P. Il peut être important de rappeler, toutefois, que s'il s'avérait que 1 P soit un texte pseudépigraphique de pure fiction, sans aucun rapport avec Pierre, toutes les données (par exemple les noms géographiques et de personnes) seraient également fictives ; et nombre de ces questions n'auraient alors aucune réponse.

De qui ?

De toutes les « épîtres catholiques » 1 P a la meilleure chance d'avoir été rédigée par le personnage auquel elle est attribuée. La connaissance des paroles de Jésus qui apparaît tout au long de cet ouvrage joue en faveur de la composition par Pierre. Comme il n'y a pas de citation explicite mais des allusions, il faut décider s'il est plus vraisemblable de les attribuer à la mémoire d'un témoin oculaire (ce qui favoriserait la composition par Pierre) ou à la connaissance d'une tradition proclamée et/ou des évangiles écrits (ce qui rendrait très improbable la composition par Pierre)[1431].

Quels arguments militent contre l'authenticité ? Je les note et je les commente, en gardant le plus convaincant pour la fin.

L'excellente qualité du grec, avec un riche vocabulaire, et les citations de l'AT dans la version de la LXX, font douter que 1 P ait été rédigée par un pêcheur 773 galiléen [1432]. Toutefois, comme 1 P 5, 12 pourrait indiquer que Silvain (Silas) était un *amanuensis* (secrétaire), on peut penser que, s'il avait disposé d'une grande liberté et d'une bonne connaissance du grec, il aurait pu formuler les pensées de Pierre.

1. La dépendance de 1 P par rapport aux écrits pauliniens ne correspond pas aux relations entre Pierre et Paul, qui étaient dénuées d'amitié. En fait, ni la dépendance (voir sous-section ci-dessus) ni l'hostilité ne doivent être exagérées. Certains liens avec Paul peuvent s'expliquer par le lieu (tous deux étaient à Rome dans les années 60) ou par des collaborateurs communs (Silvain et Marc). Quant aux destinataires, avancer que 1 P fut adressée en territoire paulinien est hasardeux, comme nous le verrons plus loin.
2. Les allusions à une « fournaise de l'épreuve » (4, 12) et à l'expérience de la souffrance attendue de la communauté à travers le monde (5,9) sous-entendent une persécution impériale universelle, or il n'y en eut pas au temps de Pierre : mais comme il n'y en eut pas avant le n^{e} siècle, cette interprétation de la souffrance exigerait une datation trop tardive pour être plausible. Ce passage pourrait donc se borner à évoquer des tracasseries, et l'exigence chrétienne commune de prendre sa croix.

3. L'organisation ecclésiale sous-jacente en 5, 1, avec des presbytres établis, apparemment nommés et salariés, correspond mieux au dernier tiers du I^er^ siècle qu'à la vie de Pierre (n. 23 ci-dessus). Sans doute ; mais l'évocation des divers charismes en 4, 10-11 suggère une période de transition, antérieure à celle envisagée, par exemple, par 1 Tm, qui était adressée à Éphèse dans la province d'Asie *(cf* 1 P 1,1). Goppelt utilise cette observation pour proposer une datation vers 80-85.
4. L'écrivain s'appelle lui-même « Pierre » plutôt que Simon ou Simon Pierre. Cela semble être la marque d'un disciple dont l'autorité implicite serait soulignée par cette désignation symbolique. Certaines indications, dans les circonstances examinées dans les paragraphes suivants, rendent plus plausible une date pas trop éloignée du martyre de Pierre et de la chute de Jérusalem. Aussi un grand nombre de biblistes concluent-ils à la composition pseudépigraphique, non par un prétendant purement fictif, mais par un représentant de ceux de Rome (une école de disciples?) qui se considéraient comme les héritiers de Pierre[1433]. Dans *ABD* 5, 278, J. H. Elliott écrit : « Parlant au nom de son chef martyr, cette branche pétrinienne de la famille de Dieu à "Babylone" assurait les frères dispersés en Asie Mineure des liens de souffrance, de foi et d'espérance unissant la fraternité chrétienne universelle. » D'OÙ?

Le salut d'adieu en 5, 13 évoque « celle qui est à Babylone ». Quelques exégètes ont tenté de chercher une Babylone géographique en Égypte ou en Mésopotamie (parfois dans un souci protestant d'éviter l'attribution d'une autorité à l'Église de Rome). Aujourd'hui, on estime presque unanimement[1434], que cette lettre a été rédigée à Rome. Les fouilles de la colline du Vatican, en démontrant l'existence d'une solide tradition antique de vénération du site où Pierre fut inhumé[1435], confirment l'information de *1 Clément* 5, écrite vers 96-120 à Rome, selon laquelle Pierre avait combattu jusqu'à la mort. Une lettre de cette ville portant le nom de Pierre aurait donc été parfaitement opportune.

À QUI ET OÙ ?

1 P 1, 1 s'adresse aux exilés de la diaspora du Pont, de Galatie, de Cappadoce, d'Asie et de Bithynie. Les « gentils » sont la cible principale, comme le suggère 2, 10 : « Vous qui jadis n'étiez pas un peuple et qui êtes maintenant le Peuple de Dieu. » Tout chrétien peut être un exilé de la diaspora, en ce sens qu'il est éloigné de son véritable foyer, qui est dans les cieux auprès du Christ. Mais l'idée que les destinataires comprendront ce que 1 P comporte d'images empruntées à l'exode laisse supposer qu'il s'agit de « gentils » qui ont été catéchisés avec une appréciation très positive du judaïsme. En 2, 9 les chrétiens ont récupéré tous les privilèges d'Israël.

Les cinq régions citées, toutes en Asie Mineure, sont-elles des provinces romaines adjacentes ou des zones plus restreintes au sein de ces provinces, reflétant d'antiques origines nationales ? Dans le premier cas, cela concerne toute la moitié occidentale de l'Asie Mineure, et Paul avait été en Galatie, et à Éphèse en Asie. Dans le second (plus probable[1436]), c'est l'Asie Mineure septentrionale qui est visée ; or Paul n'était probablement pas allé dans la plus grande partie de ce territoire : par exemple Ac 16, 7 dit que l'Esprit de Jésus ne permit pas à Paul d'entrer en Bithynie, et les Actes ne mentionnent pas sa visite au Pont, en Cappadoce ou en Asie du Nord. Nous n'avons pas davantage d'indices que Pierre y soit allé, mais une autre possibilité se présente pour expliquer qu'une lettre portant son nom soit adressée à cette région. Trois des cinq noms (Cappadoce, Pont et Asie) sont mentionnés en Ac 2, 9 dans une liste de juifs pieux de Jérusalem qui avaient entendu Pierre prêcher à la Pentecôte et avaient demandé le baptême. Cette liste d'auditeurs (qui inclut Rome) exprime peut-être ce que Luc savait de l'extension de la chrétienté de Jérusalem, une chrétienté qui n'insistait pas sur la circoncision ou le sabbat, mais qui, plus que la mission de Paul, continuait d'exalter l'héritage juif. En traitant Ga, nous avons vu que ceux qui venaient en Galatie (quatrième région mentionnée dans 1 P) et y prêchaient un évangile différent de celui de Paul, prétendaient probablement représenter les autorités de Jérusalem, si bien qu'en 2, 9 Paul les avait réfutés en soulignant que Jacques, Céphas et Jean lui avaient tendu la main en signe de communion. Pierre était un représentant de la chrétienté de Jérusalem, et une partie de sa popularité à Rome venait sans doute du fait que l'Église de Rome était également le fruit de la mission de Jérusalem.

Cet arrière-plan pourrait expliquer pourquoi Pierre ou un disciple utilisant son nom aurait écrit de Rome aux Églises d'Asie Mineure : elles et Rome partageaient la même histoire, et Pierre était une autorité pour les unes comme pour l'autre. Pourtant, on pourrait s'interroger : plutôt qu'une lettre envoyée de Rome, n'aurait-il pas été plus logique que l'Église de Jérusalem (et peut-être Jacques) ait adressé des conseils pastoraux aux régions évangélisées par ses missionnaires ? Plusieurs observations peuvent nous aider. Bien que Pierre et Jacques aient en commun d'être des représentants de la chrétienté de Jérusalem (Ga 1, 18-19 ; 2, 11-12 ; 1 Co 9, 5 : « les frères du Seigneur » et Céphas), Pierre est dépeint comme un missionnaire itinérant, avec une responsabilité dans l'ouverture aux « gentils » (Ac 9, 32-11, 18 ; 12, 17), alors que Jacques reste à Jérusalem comme chef de la communauté judéo-chrétienne. De ce fait l'image de Pierre semblait plus appropriée pour s'adresser à des Églises en territoires de « gentilité » [1437]. De plus, selon la tradition chrétienne, la révolte juive perturba profondément l'Église de Jérusalem, parce que les chrétiens de cette ville refusèrent de prendre part à la guerre et franchirent le Jourdain à Pella. La conquête romaine de Jérusalem en 70 pourrait donc s'être déroulée dans une période où les chrétiens de Rome reprenaient l'entreprise d'évangélisation précédemment organisée à partir de la capitale juive[1438]. En *1 Clément* (vers 96-120) l'Église de Rome réprimandera l'Église de Corinthe, et Ignace écrira à l'Église romaine vers 110 : « Vous avez enseigné les autres » *(Romains* 3, 1).

QUAND ?

A l'extrémité supérieure de l'échelle chronologique possible 1 P est citée par, ou est connue de, plusieurs écrivains du début du II^e^ siècle, par exemple 2 P 3, 1, Polycarpe *(Philippiens)* et Papias *(HE* 3, 39, 17)[1439] ; une date postérieure à 100 est donc improbable. À l'extrémité inférieure de l'échelle, nous devons poser en principe une date qui se situe après l'arrivée de Pierre à Rome. Comme il n'y a aucune référence à Pierre dans la lettre que Paul adressa aux Romains en 58, il est probable que Pierre n'y arriva qu'au début des années 60. Si c'est Pierre qui a écrit la lettre, la fourchette possible serait entre 60 et 65. Si la lettre est pseudonyme, écrite par un disciple, elle serait entre 70 et 100. On peut douter que le respect pour l'empereur, recommandé en 2, 13.17, date du temps de la persécution de

Néron, qui commença après l'incendie de 64 (il fut assassiné en 68), ou des dernières années du règne de Domitien (81-96), après la révolte de 89, quand il laissa libre cours à son hostilité envers ceux dont l'attitude était suspecte (p. 863 ci-dessous). Ainsi les deux fourchettes peuvent-elles être resserrées à 60-63 et 70-90. Une pastorale pour l'Asie Mineure exercée à partir de Rome serait plus compréhensible après 70. De même l'usage du terme « Babylone » pour Rome a plus de sens après 70, quand les Romains eurent détruit le Second Temple (n. 24 ci-dessus) ; toutes les autres attestations de cet usage symbolique du nom apparaissent après 70. Les meilleurs parallèles avec la structure ecclésiale décrite en 1 P 5, 1-4 se trouvent dans des ouvrages rédigés après 70 (n. 23 ci-dessus). Tout cela conduit à conclure en faveur de l'hypothèse 70-90[1440], qui semble être aujourd'hui l'opinion majoritaire dans le milieu des biblistes.

Questions ouvertes

(1) À propos de la canonicité, 1 P et 1 Jn furent les premières des sept « épîtres catholiques » à être largement acceptées comme canoniques. Nous avons vu plus haut des témoins de 1 P au début du II^e^ siècle. Eusèbe *(EH* 3, 3, 1) mentionne d'abord 1 P en examinant les écrits des apôtres, et il affirme que ce texte était utilisé par les anciens de jadis (à la différence de 2 P). Étrangement, 1 P n'est pas mentionnée dans le Fragment de Muratori, mais cette absence peut provenir du mauvais état de conservation de cette liste. P^{72}, papyrus du III^e^ siècle, contenait 1 et 2 P, et Jude. À côté de 1 Jn et Je, 1 P fut acceptée par l'Église syriaque au V^e^ siècle.

(2) Dans l'histoire de l'ecclésiologie 1 P 2, 9 a joué un rôle important. Ce passage décrit la communauté des baptisés comme un sacerdoce royal[1441]. Les sacrifices qu'ils offrent sont des sacrifices spirituels (2, 5), à savoir leur vie vertueuse [1442]. Dans les luttes de la Réforme on l'a utilisé contre le maintien par l'Église romaine d'un sacerdoce ordonné, sur cette base qu'un sacerdoce distinct de celui de la communauté chrétienne n'est pas justifié par le NT. Plusieurs observations sont opportunes. D'abord, il n'y a aucune indication que le terme « prêtre » ait été utilisé par un quelconque responsable chrétien à l'époque du NT. La terminologie sacerdotale semble avoir été introduite au II^e^ siècle, en

relation avec l'usage du langage sacrificiel pour l'eucharistie (voir p. 621 ci-dessus). Ensuite, la description du peuple de Dieu en tant que sacerdoce royal est une terminologie de l'AT (Ex 19, 6). Israël avait à la fois cet idéal et un sacerdoce spécialement consacré avec des pouvoirs et des devoirs différents de ceux qui n'étaient pas prêtres. C'est pourquoi l'idée selon laquelle le sacerdoce de la communauté des baptisés exclut l'existence de prêtres spécialement ordonnés est bibliquement injustifiable. (Voir ci-dessus p. 754-755 sur le point de savoir si le sacerdoce et le sacrifice unique du Christ excluent les prêtres spécialement ordonnés.) Toutefois, il est bon de se demander comment les Églises qui possèdent cette conception d'un sacerdoce spécialement ordonné peuvent s'efforcer de maintenir l'insistance nécessaire sur le sacerdoce universel des fidèles. Enfin, 1 P 2, 9 est comparable à Ap 1, 6, où Jésus Christ est loué en termes liturgiques pour avoir « fait de nous une royauté de prêtres, pour son Dieu et Père » ; et Ap 5, 10 où le voyant dit de ceux qui ont été rachetés pour Dieu par le Christ : « Tu as fait d'eux pour notre Dieu une Royauté de Prêtres régnant sur la terre. » Le sacerdoce universel comporte donc une tonalité eschatologique[1443].

(3) Les destinataires de 1 P sont isolés dans la société qui les entoure à cause de leurs croyances et de leurs pratiques chrétiennes. Dans notre monde développé, en particulier aux États-Unis, se mêler à la société environnante est une sorte d'idéal, avec ce résultat que les chrétiens qui ne le font pas sont considérés comme sectaires. Laissons de côté le contexte particulier des « gentils » récemment convertis dans une Asie Mineure contrôlée par les Romains et posons-nous cette question : existe- t-il en 1 P une vérité permanente à retenir dans la description des chrétiens marginalisés ? Dans quelle mesure l'identité chrétienne exige-t-elle de se distinguer d'une société non chrétienne ?

(4) Quelle que soit la manière d'envisager cette action, la proclamation du Christ aux esprits en prison qui avaient désobéi au temps de Noé (1 P 3, 19, voir sous-section ci-dessus) signifie que sa victoire concernait ceux qui avaient vécu et agi au temps de l'AT. Cette description comporte des éléments imagés, mais elle représente quelque chose d'instinctif chez les chrétiens : la victoire du Christ affecte non seulement ceux qui l'ont suivi dans le temps, mais aussi ceux qui l'ont précédé - l'universalité

temporelle appartient à la théologie du salut universel par le Christ. (Voir aussi Mt 27, 52.) Comment les chrétiens concilient-ils cette dépendance par rapport au Christ avec la croyance que ceux qui n'ont pas connu le Christ seront jugés par Dieu selon la façon dont ils ont vécu à la lumière de leur propre connaissance et de leur propre conscience ?

(5) 1 P 2, 9 parle des « gentils » comme du peuple de Dieu doté de tous les privilèges prestigieux d'Israël dans l'AT. Où cette théologie situe-t-elle les juifs qui n'ont pas cru en Jésus ? L'écrivain dirait-il qu'ils ne sont plus un sacerdoce royal, une nation sainte ou le peuple de Dieu ? Ou bien, tout simplement, ne pense-t-il pas à eux parce que dans la région à laquelle il s'adresse ils ne constituent plus un problème ?

Bibliographie

Commentaires

S. Benetreau, *La première épître de Pierre,* coll. « Commentaire évangélique de la Bible », Vaux-sur-Seine, Edifac, 1984.

E. Cothenet, « Les deux épîtres de Pierre », *CEv* 47, 1984.

E. Cothenet, M. Morgen et A. Vanhoye, *Les dernières épîtres. Hébreux, Jacques, Pierre, Jean, Jude.* Commentaires, Paris, Bayard-Centurion, 1997.

J.-C. Margot, *Les épîtres de Pierre,* Genève, Labor et Fides, 1960.

C. Spicq, *Les épîtres de saint Pierre,* Paris, Gabalda, Sources Bibliques, 1966.

M. Trimaille dans *Lettres de Paul, de Jacques, de Pierre et de Jude,* Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament 3, Paris, 1983, 249-263.

Études

M.-E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la l^re^ épître de Pierre,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 30, 1961.

F. Bovon, « Foi chrétienne et religion populaire dans la première épître de Pierre », *Etudes théologiques et religieuses* 53, 1978, 25-41.

E. Cothenet, « La portée salvifique de la résurrection du Christ dans la l^re^ épître de Pierre », dans *La Pâque du Christ, mystère de Salut,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 112, 1982, 249-262.

E. Cothenet, « Liturgie et vie chrétienne d'après 1 Pierre », dans *Exégèse et liturgie,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 133, 1988, 217-234.

M.-L. Lamau, *Des chrétiens dans le monde. Communautés pétriniennes au I^er^ siècle,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 134, 1988.

F. Manns, « La théologie de la nouvelle naissance dans la l^re^ lettre de Pierre », *Stud- BibFranLibAnn* 45, 95, 107-141.

Ch. Perrot (éd.), *Études sur la première lettre de Pierre,* Congrès de l'ACFEB, 1979, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 102, 1980.

S. Légasse, « La soumission aux autorités d'après IP 2,13-17, *New Testament Studies* 344, 1988, 378-396.

Commentaires et études dans des collections

(* = également sur 2P ; ** = également sur 2P et Jude) : Achtemeler, P. J. (Hermeneia, 1996) ; Best, E. (NCBC, 1971) ; Bigg, C. (ICC, 2d ed., 1902**) ; Craddock, F. B. (WBComp, 1995**) ; Cranfield, C.E.B. (TBC, I960**) ; Danker, F. W. (ProcC, rev. ed., 1995) ; Davids, P. H. (NICNT, 1990) ; Elliott, J. H. (AugC, 1982**) ; Grudem, W. A. (TNTC, 1988) ; Hillyer, N. (NIBC, 1992**) ; Kelly, J. N. D. (HNTC, 1969**) ; Krodel, G. A. (ProcC, 1977) ; Leaney, A. R. C. (CCNEB, 1967**) ; Martin, R. P. (NTT, 1994**) ; Michaels, J. R. (WBC, 1988) ; Perkins, P. (IBC, 1995**) ; Senior, D. P. (NTM, 1980*) ; Stibbs, A. M., and A. F. Walls (TNTC, 1959). Voir aussi la *Bibliographie* du chapitre 34, pour les ouvrages marqués d'un astérisque.

Bibliographies et panoramas

Martin, R. P., VE 1 (1962), 29-42 ; Elliott, J. H., JBL95 (1976), 243-54 ; Sylva, D., BTB 10 (1980), 155-63 ; JETS 25 (1982), 75-89 ; Casurella, A., *Bibliography of Literature on First Peter (Leiden :* Brill, 1996).

Beare, F. W., *The First Epistle of Peter* (3d ed. ; Oxford Univ., 1970).

Combrink, H.J.B., « The Structure ofl Peter », *Neotestamentica* 9 (1975), 34-63.

Cranfield, C.E.B., *The First Epistle of Peter* (London : SCM, 1950).

Cross, F. L., *I Peter :* Â *Paschal Liturgy* (London : Mowbray, 1954).

Elliott, J.H., *The Elect and the Holy. An Exegetical Examination of I Peter* (NovTSup 12 ; Leiden : Brill, 1966).

-, *A Home for the Homeless. A Social-Scientific Criticism ofl Peter* (new ed. ; Minneapolis : A/F, 1990).

-, « Disgraced Yet Graced : The Gospel According to 1 Peter in the Key of Honor and Shame », BTB 25 (1995), 166-78.
Fumish, V. R, « Elect Sojoumers in Christ : An Approach to the Theology of I Peter », *Perkins Journal* 28 (1975), 1-11.
Goppelt, L., *A Commentary on I Peter* (Grand Rapids : Eerdmans, 1993 ; German orig., 1978).
Jonsen, A. R., « The Moral Teaching of the First Epistle of St. Peter », *Sciences Ecclésiastiques* 16(1964), 93-105.
McCaughey, J. D., « On Re-Reading 1 Peter », *Australian Biblical Review* 31 (1983), 33-44.
Moule, C.F.D., « The Nature and Purpose ofl Peter », NTS 3 (1956-57), 1-11. Munro, W., *Authority in Paul and Peter* (SNTSMS 45 ; Cambridge Univ., 1983). Neyrey, J. H., « First Peter and Converts », TBT 22 (1984), 13-18.
Selwyn, E. G., *The First Epistle of Peter* (2d ed. ; London : Macmillan, 1947).
Senior, D. P., « The First Letter of Peter », TBT 22 (1984), 5-12.
Talbert, C. H., *Perspectives on First Peter* (Maçon, GA : National Ass. of Baptist Profs, of Religion, 1986).
Thurén, L., *The Motivation of the Paraenesis : Discovering Argumentation and Theology in IPeter* (JSNTSup 117 ; Sheffield : JSOT, 1995).
van Unnik, W. C., « The Teaching of Good Works in I Peter », NTS 1 (1954-55), 92-110.

Chapitre 34 : ÉPÎTRE (LETTRE) DE JACQUES

--

Résumé des informations essentielles

Date : Si elle est pseudonyme, après la mort de Jacques vers 62, dans la fourchette 70-110 ; très probablement dans les années 80 ou 90.

Destinataire : Une homélie usant du genre diatribe, élaborée sous forme de lettre aux « douze tribus de la diaspora », c'est-à-dire probablement à des chrétiens hors de Palestine, très conservateurs dans leur appréciation du judaïsme.

Authenticité : L'auteur prétendu est Jacques (le frère du Seigneur) ; mais la plupart pensent qu'elle fut écrite par quelqu'un (un disciple?) qui admirait l'image de Jacques comme l'autorité chrétienne la plus loyale envers le judaïsme.

Unité et intégrité : Pas sérieusement discutées aujourd'hui.

Division en fonction du contenu :
1,1 : Salutations (formule d'ouverture)
1,2-18 : Rôle des épreuves et des tentations
1, 19-27 Paroles et actes
2, 1-9 : Partialité envers les riches
2,10-13 : Garder toute la Loi
2, 14-26 : La foi et les œuvres
3, 1 -12 : Pouvoir de la langue
3, 13-18 : Sagesse d'en haut
4, 1 -10 : Les désirs comme causes de division
4, 11-12 : Juger son prochain c'est juger la Loi
4,13-17 : Autre comportement arrogant
5, 1-6 : Avertissement aux riches
5, 7-11 : Patience jusqu'à la venue du Seigneur

5, 12-20 : Admonitions sur le comportement au sein de la communauté.

Parmi les « épîtres catholiques » nous en venons maintenant à un ouvrage catalogué par Luther comme « épître de paille », mais qui a trouvé sa justification en notre temps comme le texte du NT qui a la conscience sociale la plus développée. Après l'*Arrière-plan* et l'*Analyse générale,* des sous-sections traiteront de : *Jacques et Paul (2, 24) ; Jacques et Matthieu ; L'onction des malades (5, 14-16) ; Genre littéraire ; Par et à qui ?, où et quand ? ; Canonicité ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Arrière-plan

Laissant à une sous-section ci-dessous le problème historique de savoir qui a écrit l'épître, nous nous intéressons ici à l'identification du personnage présenté comme l'auteur : « Jacques, serviteur de Dieu et du Seigneur Jésus Christ ». Dans le NT plusieurs hommes sont nommés Jacques (grec *Jakobos,* dérivé du nom hébreu pour « Jacob », patriarche, ancêtre des douze tribus). Au moins deux d'entre eux, membres des Douze, peuvent être écartés comme des candidats très improbables : le frère de Jean et fils de Zébédée, Jacques (« le Majeur ») qui mourut au début des années 40 ; et Jacques (fils ?) d'Alphée dont nous ne savons rien. [1444] On a suggéré un Jacques totalement inconnu, nulle part mentionné dans le NT (afin d'expliquer pourquoi l'ouvrage a eu tant de mal à être largement accepté) ; dans la tradition postérieure, pense-t-on, il aurait été confondu avec Jacques le frère du Seigneur.

Un simple survol de cette dernière suggestion nous conduit au seul candidat vraiment plausible : *Jacques, nommé le premier parmi les « frères » de Jésus* en Mc 6, 3 ; Mt 13, 55 [1445], donc pas un membre des Douze, mais un apôtre au sens large
(1 Co 15, 7 ; Ga 1, 19). Rien n'indique qu'il ait suivi Jésus durant son ministère public (Mc 3, 21. 31-32 ; 6, 1-4) ; il resta en repli à Nazareth avec la parentèle. Mais Jésus ressuscité lui apparut (1 Co 15, 7 ; *Évangile aux Hébreux* 7), et apparemment il devint dès lors un personnage éminent (Ga 1, 19). Cela apparaît dans *l'Évangile de Thomas* 12, ouvrage copte dans lequel Jésus informe les disciples qu'après son départ ils devront se tourner vers Jacques le Juste, « pour qui les cieux et la terre ont été créés. » Une fois l'Église de Jérusalem structurée, Jacques (accompagné des anciens) est

dépeint comme son chef et son porte-parole[1446]. Il fut exécuté par lapidation au début des années 60 à l'instigation du grand prêtre Ananus II qui, en l'absence du préfet romain, convoqua un Sanhédrin et accusa Jacques (« le frère de Jésus qu'on appelait le Messie ») d'avoir transgressé la Loi (Josèphe, *Ant.* 20, 9, 1 ; § 200)[1447]. Plusieurs apocryphes portent le nom de Jacques *(Protévangile de Jacques ; Apocryphon de Jacques ;* et deux *Apocalypses),* mais aucun ne semble connaître la lettre dont nous parlons.

Pour notre lettre, l'élément le plus important comme arrière-plan est l'image de Jacques, judéo-chrétien conservateur, rigoureux dans l'observance de la Loi. Ce n'était pas un légaliste extrémiste, car Ac 15 et Ga 2 s'accordent à dire qu'il appuya Paul pour admettre que les « gentils » n'avaient pas à être circoncis quand ils se convertissaient au Christ. Mais le discours que l'on met sur ses lèvres en Ac 15, 13-21 propose pour cette acceptation des « gentils » le motif le plus traditionnel qui soit : il leur applique les éléments de Lv 17-18 concernant les étrangers vivant en Israël[1448]. Paul interpréta la décision de Jérusalem comme libérant de la Loi les « gentils » convertis, mais à Antioche « certaines gens de l'entourage de Jacques » vinrent s'opposer à ce que les judéo-chrétiens fassent table commune avec les « gentils », qui n'observaient pas les lois alimentaires. Selon Ac 21, 18-25, quand Paul arriva à Jérusalem vers 58, Jacques l'informa du nombre de juifs qui avaient été convertis à Jérusalem, et l'engagea à se purifier et à aller au Temple. Dans une tradition postérieure (les écrits *pseudo-clémentins)* Jacques sera considéré comme l'évêque des évêques par les judéo-chrétiens qui méprisaient Paul[1449]. On le surnomma « le Juste », parce que selon Eusèbe *(HE* 2, 23,4-7), il aurait vécu en nazir (ascète spécialement consacré à Dieu) et aurait si souvent prié au Temple que ses genoux étaient aussi calleux que ceux d'un chameau. Il n'est pas surprenant alors que, écrite ou non par Jacques, la lettre du NT portant son nom évoque de bien des façons la foi et la piété juives.

Analyse générale du message

FORMULE D'OUVERTURE OU SALUTATIONS (1,1)

Je consacre peu de temps à la réflexion christologique ; certains y voient même un écrit juif légèrement adapté pour l'usage chrétien. Néanmoins,

l'association de « Dieu » et du « Seigneur Jésus Christ » à la première ligne démontre la foi chrétienne traditionnelle de l'écrivain. L'adresse à connotation vétéro-testamentaire : « Aux douze tribus de la diaspora » peut signifier que les destinataires étaient des juifs dispersés en dehors de la Terre sainte. Les chrétiens se considéraient pourtant comme le nouvel Israël ; et 1 P, destinée à des « gentils » convertis, est adressée (1,1) « aux exilés de la diaspora ». Beaucoup de spécialistes soutiennent donc que Je était ou pouvait être adressée à des « gentils ». Mais il n'y a en Je nulle correction des vices qui, aux yeux des juifs, caractérisaient les « gentils » (idolâtrie[1450], impureté sexuelle) ; le terme « douze tribus » sonne plus juif que l'adresse de 1 P ; les destinataires se réunissent dans une « synagogue » (2, 2) ; et l'auteur est présenté comme la plus haute autorité judéo-chrétienne. Nous serions donc bien avisés de voir dans les destinataires des chrétiens fortement marqués par l'héritage juif.

Abraham, Moïse et plusieurs prophètes de l'AT étaient appelés « serviteurs de Dieu » ; et tous les croyants en Jésus pourraient être appelés ainsi (Ap 1, 1). En Je 1, 1 le chef de l'Église de Jérusalem et frère du Seigneur se désigne donc lui- même modestement, comme Jésus l'avait ordonné (Mt 23, 8-12).

Épreuves, tentation, parole et pratique (1, 2-27)

La salutation « Grâce et paix » des lettres pauliniennes (également 1 P 1, 1) manque ici, tout comme l'action de grâces, élément du genre lettre. En fait, après 1, 1, Je ne ressemble plus guère à une lettre normale, car l'écrivain se lance immédiatement dans une série d'exhortations. L'attitude et la matière évoquent nettement les livres de sagesse tardifs de l'AT[1451], adaptés à une perspective eschatologique et combinés avec des motifs attribués à l'enseignement de Jésus en Q, par exemple certains éléments du Sermon sur la Montagne en Mt 5-7, ou dispersés en Le 6 et ailleurs (tableau 2 au chapitre 6 ci-dessus). Par ailleurs, la forme ressemble à celle de la diatribe gréco-romaine. La question du genre littéraire sera abordée dans une sous-section ci-dessous, ainsi que le débat sur le déroulement de la pensée en Je. Ici, dans l'*Analyse générale,* notre préoccupation est de rendre compte des principaux sujets, en suivant une division qui suit le contenu. Dès la première lecture la plus grande partie de ce que dit Je est d'une

grande clarté ; nous pouvons donc nous concentrer sur les raisons du choix des sujets et sur ce que leur approche nous dit de la situation de l'écrivain et des destinataires.

Jésus avait prévenu ses disciples qu'ils subiraient des épreuves durant lesquelles il leur faudrait croire en la capacité de Dieu de répondre à leurs besoins (Mt 5,11 ; 24, 9-13). La présence d'un passage similaire au début de 1 P (1, 6-7) peut signifier que l'encouragement face aux épreuves était un élément standard des instructions baptismales[1452], et n'indique donc pas forcément que les destinataires étaient spécialement persécutés ou harcelés. Par ailleurs, l'adresse alternée (Je 1, 9-11) aux humbles et aux riches, qui oppose leurs destins, est frappante. Ici Je est proche du texte de la béatitude des pauvres accompagnée de la malédiction des riches, chez Luc (6, 20. 24). Plusieurs autres passages de Je (2, 1-9 ; 5, 1-6) attaquent les riches, de sorte que le problème des pauvres et des riches reflète très probablement une situation sociale connue de l'écrivain dans sa propre Église[1453 1454], et qu'il extrapole. (Le nom de Jacques évoque l'image de l'Église de Jérusalem, avec son insistance sur le partage des biens : Ac 2, 44-45 ; 4, 34-37 ; 5, 1-11 ; 6, 1 ; Ga 2, 10.) Abordant la responsabilité du mal, et suivant la tradition de Si 15, 11-13, Je 1, 13 est très net : « Dieu n'éprouve personne. » Ou bien, dans le langage dualiste essénien de la lumière et des ténèbres, Dieu est le « Père des lumières » (Je 1, 17)[11]. Dieu engendre les chrétiens par la parole de vérité et veut qu'ils soient comme les prémices qui, dans la liturgie israélite, appartiennent à Dieu (Je 1,18)[1455]. Mais pour que cela arrive, les chrétiens ne peuvent se contenter d'être de simples auditeurs de la parole (de l'Évangile) ; ils doivent manifester son œuvre dans leurs vies - thème de morale pratique auquel Je reviendra en 2, 14-26. Dès le commencement, on peut noter cependant que les œuvres bonnes découlent de la puissance de la parole évangélique qui a été implantée. Il n'y a rien de théorique dans la religion proposée en 1, 27 : c'est une religion qui appelle à soutenir les veuves et les orphelins dans le besoin, et à se garder de toute souillure du monde.

Riches et pauvres, et la loi tout entière (2,1-13)

Si la littérature de sagesse abonde en comparaisons et métaphores introduites comme de simples illustrations, il est difficile de penser que le

tableau brossé en Je est purement théorique. On a l'impression que Je et ses destinataires vivent dans des communautés chrétiennes qui se réunissent dans ce qu'on appelle encore une synagogue (traduction littérale de 2, 2, souvent rendu par « assemblée »), et que les membres riches y sont habituellement reçus avec faveur et avec des honneurs particuliers. L'institutionnalisation inévitable d'une communauté née de la prédication de l'Évangile est en cours, et Je (2, 5) doit rappeler ce qui a été enseigné sur les pauvres, héritiers du royaume. Certaines phrases attirent particulièrement l'attention : « N'est-ce pas les riches[1456] qui vous oppriment ? N'est-ce pas eux qui vous traînent devant les tribunaux ? » (En 5, 5, Je accuse les riches d'avoir condamné et tué le juste.) L'écrivain affrontait-il une situation réelle, semblable à celle critiquée par Paul en 1 Co 6, 1-8, où les chrétiens se tournaient vers les tribunaux profanes pour régler leurs différends, ou est-ce simplement un rappel généralisé du langage de l'AT (Am 8, 4 ; Sg 2, 10) ? Comme précédemment pour Jésus (Mt 22, 39-40, d'après Lv 19, 18), pour Je 2, 8-10 maintenant, l'amour du prochain résume la Loi et les commandements ; et commettre un écart sur un seul point, c'est transgresser la Loi tout entière[1457]. L'expression frappante « loi de liberté » en Je 2, 12 (répétition de 1, 25) conteste la dichotomie entre loi et liberté.

La FOI et LES ŒUVRES (2, 14-26)

Dans le style de la diatribe gréco-romaine, l'écrivain commence par un exemple imaginaire de son cru, illustrant les résultats désastreux de l'indifférence aux œuvres[1458]. À partir des récits d'Abraham en Gn 15, 6 et 22, 16-17, et de Rahab en Jos 2[1459] il offre ensuite (2, 21-25) des exemples bibliques qui illustrent l'importance des œuvres. Les débats savants autour de ce passage ont été dominés par le contraste entre l'insistance de Je sur l'insuffisance de la foi sans les œuvres, et le rejet par Paul de la valeur salvifique des œuvres (de la Loi mosaïque). Laissant cela pour la première sous-section ci-dessous, je note ici simplement que Je met en pratique l'avertissement de Jésus « Ce n'est pas en me disant : "Seigneur, Seigneur" qu'on entrera dans le royaume des Cieux » (Mt 7, 21). À chaque époque, ceux du dehors jugeront certainement les chrétiens à partir de ce critère

plein de bon sens (2, 26) selon lequel la foi sans les œuvres est morte ; pour eux ce sera l'occasion de joindre l'acte à la parole.

Les fautes qui divisent une communauté chrétienne (3,1-5, 6)

Dans une série de paragraphes, Je traite l'un après l'autre d'exemples de péché et de faiblesse qui menacent particulièrement l'harmonie requise par le commandement de l'amour mutuel. Tel un maître de sagesse de l'AT, l'écrivain réunit en 3, 1-12 des exemples (le mors dans la bouche des chevaux, le gouvernail des navires, le feu, le venin, l'eau salée et l'eau douce), décrivant avec éloquence le dommage que peut causer une langue non contrôlée, en particulier chez ceux qui enseignent[1460]. Son ironie en 3, 9 évoque le Ps 62, 5 et Si 5, 15 (13) : la langue est utilisée à la fois pour bénir Dieu et pour détruire des êtres humains créés à l'image de Dieu ! Tout comme la foi doit se manifester dans des œuvres, de même la sagesse (3, 13-18 - Je semble encore penser à des enseignants). Si Jésus a dit : « Vous les reconnaîtrez à leurs fruits » (Mt 7, 16), la sagesse d'en haut est, elle aussi, reconnaissable à ses fruits (purs, pacifiants, modérés, etc.). Nous ne sommes pas loin ici des béatitudes, comme nous le verrons quand nous comparerons Je et le Sermon sur la Montagne, pas loin non plus des fruits de l'Esprit en Ga 5, 22.

Cette insistance sur la manière dont les sages doivent se comporter introduit une condamnation des divers désirs et envies qui divisent les gens et les rendent malheureux (4, 1-10)[1461] - désirs qui sont à l'opposé de l'esprit des béatitudes. La cita tion de Pr 3, 34 en Je *4, 6* (« Dieu résiste aux orgueilleux, mais il donne sa grâce aux humbles ») résume la pensée. Le même passage est cité en 1 P 5, 5 et Je comme 1 P emploient « Dieu » plutôt que le « Seigneur » de la LXX ; apparemment, l'utilisation chrétienne habituelle de certains passages de l'AT s'était développée, peut-être dans la formation « catéchétique. » Juger son frère ou sa sœur est condamné en Je 4, 11-12 comme un acte d'arrogance contre la Loi de Dieu, législateur et juge suprême. L'attaque contre l'arrogance continue en 4, 13-17, où il est rappelé aux lecteurs qu'ils ne sont pas les maîtres de leur propre vie. (Comparer l'incertitude du lendemain avec Pr 27, 1.) Le thème des riches, déjà abordé deux fois (1, 9-11 ; 2, 1-9) revient comme une cinglante attaque en 5, 1-6, réminiscence des malédictions des prophètes (Am 8, 4-8)[1462] et

de la prédication de Jésus[1463]. L'appel à la patience jusqu'à l'avènement du Seigneur en Je 5, 7-11 est associé à la conviction que les pauvres ne rencontreront guère de justice, dans ce monde aux mains des riches. L'idée que la perspective de Je ne serait pas chrétienne peut être réfutée par l'accent de cette section sur la parousie[1464].

Admonitions particulières sur le comportement dans la communauté (5,12-20)

Les serments, la prière et le retour des égarés sont les sujets abordés à la fin, toujours apparemment en rapport avec le contexte du jugement dernier à venir. L'attitude vigoureusement négative envers les serments en 5, 12 (voir Si 23, 9-11) rapproche une fois encore Je du Sermon sur la Montagne (Mt 5, 33-37). Une sous- section spéciale sera consacrée ci-dessous à Je 5, 14-16, qui met en lumière non seulement la prière liturgique pour les malades (puissante comme celle d'Élie) mais une onction d'huile spéciale par les presbytres, guérissant à la fois les péchés et la maladie. Est sous-entendue ici une vie de communauté avec des ministres nommés. Étant donné l'atmosphère fortement moralisante d'une bonne partie de Je, on pourrait imaginer l'écrivain comme un homme sévère, voire impitoyable. Les dernières lignes (5, 19-20) alors surprennent : il se montre très soucieux de ramener (et implicitement de pardonner) ceux qui se sont égarés. (Ici Je pourrait être opposé à He 10, 26-31.) Si pour 1 P 4, 8 ce qui « couvre une multitude de péchés », c'est la charité, pour Je c'est la recherche de ceux qui étaient perdus.

Je 2,24 et Paul sur la foi et les œuvres

En Ga 2, 16 Paul affirmait : « L'homme n'est pas justifié par la pratique de la Loi, mais seulement par la foi en Jésus Christ. » Un peu plus tard, il déclarait en Rm 3, 28 : « L'homme est justifié par la foi, sans la pratique de la Loi. » Par contraste, Je 2, 24 affirme : « C'est par les œuvres que l'homme est justifié et non par la foi seule[1465] » La formulation est remarquablement proche, et les deux écrivains en appellent à l'exemple d'Abraham en Gn 15, 6[1466]. Il est donc difficile de penser que la ressemblance est accidentelle ; l'une des deux conceptions est une réaction

à l'autre. Le problème de la foi et des œuvres est essentiel pour Paul en Ga et Rm, alors qu'il est plus marginal pour Je[1467]. Peu de gens soutiendraient que Paul a élaboré sa position en réaction à Je, et il semble que ce soit l'écrivain de Je qui ait tenté de corriger une formule paulinienne. Ou, pour être plus précis, de corriger une fausse interprétation d'une formule paulinienne. Paul affirmait que l'observance des œuvres rituelles prescrites par la Loi de Moïse, en particulier la circoncision, ne justifierait pas les « gentils » [1468] ; ce qui était exigé, c'était de croire en ce que Dieu avait fait dans le Christ - et cette foi impliquait que l'on engage sa vie. L'écrivain de Je pense à des gens déjà chrétiens et qui, en théorie, croient en Jésus (tout comme le démon peut croire : 2, 19), mais qui n'ont pas traduit cette croyance dans une pratique ; il souligne que leurs œuvres (non les œuvres rituelles prescrites par la Loi, mais le comportement qui reflète l'amour) doivent correspondre à leur foi - point sur lequel Paul serait d'accord, comme on peut le voir dans les sections « impératives » de ses lettres qui insistent sur le comportement[1469]. Si l'écrivain de Je avait lu Rm, il aurait pu voir que Paul et lui-même ne traitaient pas du même problème : Paul *ne proclamait pas* la justification par une foi qui n'implique pas de vivre comme le Christ l'attendait de ses disciples. C'est pourquoi il semble plus logique de penser que, quand Je fut rédigée, une formule paulinienne avait été répétée hors de son contexte et avait reçu une fausse interprétation, qui devait être corrigée.

Dans sa prédication, Paul réitéra probablement souvent sa formule sur la foi et les œuvres, et nous ne pouvons dire où et quand l'écrivain de Je rencontra l'usage erroné qu'on en faisait. (Bien entendu, l'écrivain de Je peut ne pas avoir su que c'était la formule de Paul qui était mal exprimée ou mal comprise.) Il est tentant de penser que c'était la répétition (erronée) de la formule précise de Ga 2, 16 ou de Rm 3, 28 que Je corrigeait. Quand nous avons étudié Rm, j'ai suggéré que Paul avait écrit la lettre aux chrétiens de Rome, en partie pour corriger des interprétations erronées de sa position qui y circulaient, peut-être à partir de Jérusalem, Église mère de la mission qui avait introduit le christianisme à Rome. Une information sur ce que Paul avait écrit dans Ga (y compris sa critique des colonnes de l'Église de Jérusalem) avait pu être rapportée à Jérusalem par les prédicateurs de Galatie attaqués par Paul. Si Je fut écrite à la fin des années 50 à Jérusalem,

elle peut avoir contenu une réaction aux propos faussés sur la pensée de Paul exprimée en Ga. Vraisemblablement, Je a dû être transmise à des communautés qui risquaient d'être corrompues par ces idées pauliniennes. Si l'on conclut à une rédaction plus tardive de Je, la réaction pourrait avoir été causée par des rapports sur ce que Paul avait écrit dans Rm - voir p. 609-610 ci-dessus quant à la possibilité que Paul ait envoyé une lettre aux chrétiens de Rome en partie parce qu'ils avaient quelque influence sur les autorités de Jérusalem. Tout cela est hypothétique, mais nous reviendrons sur ce problème dans d'autres sous-sections.

Je et Mt sur la tradition de Jésus

La proximité de contenu entre Je et certaines sections de Mt présentant l'enseignement de Jésus est remarquable, comme on peut le voir à partir d'une liste de parallèles avec le Sermon sur la Montagne dans sa version matthéenne [1470].

Je 1,2 : Tenez pour une joie suprême d'être en butte à toute sorte d'épreuves. Mt 5, 11-12 : Heureux êtes-vous quand on vous insultera, qu'on vous persécutera...

Soyez dans la joie et l'allégresse.

Je 1,4 : Que vous soyez parfaits, irréprochables, ne laissant rien à désirer.

Mt 5, 48 : Vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait.

Je 1,5 : Qu'il demande à Dieu - il donne à tous, sans récriminer.

Mt 7, 7 : Demandez et l'on vous donnera.

Je 1, 19-20 : Soyez lents à la colère, car la colère de l'homme n'accomplit pas la justice de Dieu.

Mt 5, 22 : Quiconque se fâche contre son frère en répondra au tribunal.

Je 1, 22 : Mettez la Parole en pratique. Ne soyez pas seulement des auditeurs qui s'abusent eux-mêmes.

Mt 7, 24 ; Quiconque écoute ces paroles et les met en pratique.

Je 2, 5 : Dieu n'a-t-il pas choisi les pauvres selon le monde... comme héritiers du Royaume ?

Mt 5, 3 : Heureux ceux qui ont une âme de pauvre, car le Royaume des Cieux est à eux [1471].

Je 2, 10 : Aurait-on observé la Loi tout entière, si l'on trébuche sur un seul point, c'est du tout qu'on devient justiciable.
Mt 5, 19 : Celui qui violera l'un de ces moindres préceptes, et enseignera aux autres à faire de même, sera tenu pour le moindre dans le Royaume.
Je 2, 13 : Le jugement est sans miséricorde pour qui n'a pas fait miséricorde.
Mt 5, 7 : Heureux les miséricordieux, car ils obtiendront miséricorde.
Je 3, 12 : Un figuier peut-il donner des olives, ou une vigne des figues ?
Mt 7, 16 : Cueille-t-on des raisins sur des épines, ou des figues sur des chardons ?
Je 3, 18 : Le fruit de la justice est semé dans la paix pour ceux qui produisent la paix.
Mt 5, 9 : Heureux les artisans de paix, ils seront appelés fils de Dieu.
Je 4, 4 : L'amitié pour le monde est inimitié contre Dieu.
Mt 6, 24 : Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon.
Je 4, 10 : Humiliez-vous devant le Seigneur, et il vous élèvera.
Mt 5, 4 : Heureux les doux car ils posséderont la terre.
Je 5, 2-3 : Votre richesse est pourrie, vos vêtements sont rongés par les vers. Votre or et votre argent sont rouillés... C'est un feu que vous avez thésaurisé dans les derniers jours.
Mt 6, 19-20 : Ne vous amassez point de trésors sur la terre, où la mite et le ver consument, où les voleurs percent et cambriolent. Mais amassez-vous des trésors dans le ciel.
Je 5, 9 : Ne vous plaignez pas les uns des autres afin de n'être pas jugés.
Mt 7, 1 : Ne jugez pas afin de n'être pas jugés ; car, du jugement dont vous jugez on vous jugera.
Je 5, 10 : Prenez les prophètes pour modèles de souffrance et de patience.
Mt 5, 12 : C'est ainsi qu'on a persécuté les prophètes, vos devanciers.
Je 5, 12 : Ne jurez ni par le ciel ni par la terre, n'usez d'aucun serment. Que votre oui soit oui, que votre non soit non.
Mt 5, 34-37 : Je vous dis de ne pas jurer du tout, ni par le ciel... ni par la terre... Que votre langage soit : « Oui ? Oui », « Non ? Non. »

Noter qu'en dépit de la proximité des thèmes, ni la formulation des parallèles ni l'ordre dans lequel ils apparaissent ne sont les mêmes. Aussi la plupart des biblistes pensent-ils que l'écrivain de Je connaissait non Mt,

mais une tradition sur Jésus du type de celle que connaissait Matthieu, semblable à Q (n. 28 ci-dessus).

Onction des malades (5,14-16)[1472]

Le passage est introduit en 5, 13 par une invitation à la prière quand on souffre, et à la louange quand on est heureux. Notre centre d'intérêt ici est la réaction suggérée pour le malade :

« [14]Qu'il appelle les presbytres de l'Eglise et qu'ils prient sur lui après l'avoir oint d'huile au nom du Seigneur. [15] La prière de la foi sauvera le patient et le Seigneur le relèvera. S'il a commis des péchés, ils lui seront remis. [16] Confessez donc vos péchés les uns aux autres et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris. »

Plus tard, dans l'usage ecclésial, la guérison des malades par l'onction d'un prêtre sera considérée comme un sacrement ; et inévitablement Je 5, 14-16 figurera dans les débats entre les réformés et Rome à propos du nombre de sacrements. La session XIV du concile de Trente (Denzinger 1716-19) définit que l'extrême- onction [1473] est un sacrement institué par le Christ et promulgué par Jacques, et que les prêtres de l'Église, à qui Jacques demande de faire appel, ne sont pas les anciens de la communauté, mais des prêtres ordonnés par l'évêque. A propos de cette déclaration, un certain nombre de points méritent d'être clarifiés pour faciliter le dialogue[1474] :

(1) Le concile de Trente formula son décret à la lumière du débat du xvi^e^ siècle et des informations accessibles à cette époque. Pour lui, l'extrême-onction répondait aux critères du « sacrement » tel qu'il s'était développé au Moyen Âge. Il ne déclara nullement qu'au I^er^ siècle fonction des malades était comprise comme un sacrement ; en fait nous n'avons aucune indication que le mot sacrement ait été utilisé si tôt. De même, il définit que cet acte sacré devait être administré par ceux qui, dans l'Église du xvi^e^ siècle (et depuis longtemps) constituaient le clergé, à savoir les prêtres ordonnés, et non simplement par des anciens de la communauté laïque. Trente ne précise pas (bien que les participants au concile aient pu le supposer) qu'à l'époque de la rédaction de Je il y avait des rôles clairement établis : des évêques et des prêtres, avec des rites d'ordination. (Voir p. 696-700, 755 ci- dessus pour ces questions.) Un

examen œcuménique de la pratique du I^er^ siècle par les catholiques romains, qui acceptent l'autorité du concile, et par les autres chrétiens, pourrait conduire à la formulation suivante de la question sacramentelle : à l'époque, la prière sur les malades avec l'onction pour la guérison et le pardon par les autorités reconnues (appelées presbytres) était-elle considérée comme une action particulièrement sainte qui perpétuait l'œuvre de Jésus ?

(2) Il faut faire appel aux presbytres pour venir en aide aux malades. Une tradition rapporte que Pierre et Paul ont obtenu tous deux des guérisons (Ac 3, 6 ; 5, 15 ; 14, 8-10 ; 28, 8). Durant les années 50, dans l'Église de Corinthe, certains étaient reconnus comme dotés d'un charisme de l'Esprit pour la guérison (1 Co 12, 9.28.30). Nous avons vu que, dans le développement de la structure ecclésiale, en particulier dans le dernier tiers du I^er^ siècle, ceux qui étaient désignés ou choisis comme presbytres dans la communauté prirent en charge certains rôles précédemment joués par ceux que l'on considérait comme possédant un don charismatique (voir p. 698, 722 ci-dessus). Il est donc tout à fait compréhensible que la fonction de guérir par la prière soit revenu aux presbytres.

(3) Oindre d'huile au nom du Seigneur est la première tâche attendue des presbytres. Dans l'Antiquité l'huile d'olive était utilisée en médecine. Lv 14, 10-32 donne à Fonction d'huile une place dans le rite de purification des lépreux ; Is 1,6 parle de blessures soignées avec de l'huile ; Jr 8, 22 présuppose le pouvoir de guérison du baume de Galaad. (À côté de sa vertu médicinale, l'huile était considérée comme ayant une valeur magique, notamment dans les exorcismes.) À l'époque du NT, Mc 6, 13 dit des Douze, dans le cadre de leur mission : « Ils faisaient des onctions d'huile à de nombreux infirmes et les guérissaient. » Marc veut-il que nous pensions que cela faisait partie du programme que Jésus leur avait confié ? Mt 10, 1 indique que guérir les maladies et les infirmités était un impératif. Tout au long de Je on trouve des échos de la tradition de Jésus ; la pratique décrite en Je 5, 14-15 peut donc avoir été envisagée comme la continuation d'une action que Jésus avait naguère ordonnée[1475]. Est-ce là ce que sous-entend Fonction « au nom du Seigneur[1476] » ?

(4) La prière de la foi sur le malade sauvera (guérira ?) le patient, et le Seigneur le relèvera ; et s'il a commis des péchés, ils seront pardonnés

(5, 15). (La description est formulée comme une séquence, mais une action composite est probablement envisagée.) Visiter les malades et prier pour les amis qui sont atteints par la maladie était encouragé dans l'AT, par exemple le Ps 35, 13-14 ; Si 7, 35. Prier Dieu pour la guérison a souvent une tonalité particulière, car le péché était considéré comme la racine et la cause de la maladie. Par exemple, les amis qui rendent visite à Job veulent prier pour et avec lui et lui faire reconnaître son péché, après quoi Dieu pourra le guérir. Cette croyance est attestée au II^e^ siècle av. J. C. en Si 38, 9-15 : « Mon fils, quand tu es malade ne te révolte pas, mais prie le Seigneur et il te guérira. Renonce à tes fautes, garde tes mains nettes, de tout péché purifie ton cœur... Celui qui pèche aux yeux de son Créateur, qu'il tombe au pouvoir du médecin. » La *Prière de Nabonide* des manuscrits de la mer Morte décrit le roi victime d'une affection maligne, qui prie le Dieu Très Haut, et est pardonné de ses péchés par un exorciste (Éd. Garcia Martinez, p. 289)[1477]. La perspective d'un lien entre péché et maladie est peut-être sous-entendue en 1 Co 11, 29-30, où une profanation de l'eucharistie est présentée comme la cause de maladies, d'infirmités et de morts. Dans les évangiles, Jésus se dépeint lui-même comme médecin (Mt 9, 12 ; Le 4, 23) ; et pour ceux qu'il guérit, être « sauvés » signifie parfois être à la fois guéris de leur maladie et pardonnés[1478]. Si l'on considère cet arrière-plan, Je 5, 15 prend tout son sens : la prière de la foi sauvera les malades d'une double façon - en les relevant de leur lit de douleur et en pardonnant leurs péchés.

(5) Le rapport entre 5, 16 (« Confessez donc vos péchés les uns aux autres et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris ») et ce qui précède est très débattu. Depuis le temps de la Réforme, en opposition à la doctrine tridentine de l'extrême-onction administrée par des prêtres ordonnés, certains ont considéré le v. 16 comme une précision qui interprète les vv. 14-15 : les presbytres étaient simplement des anciens de la communauté, et la prière (et l'onction) était le fait de membres de la communauté - non des autorités ou de l'équivalent archaïque du « clergé », si l'on permet cet anachronisme. D'autres comme Dibelius, reconnaissant que le v. 16 envisage une activité différente de celle autorisée aux vv. 14-15, soulignent que les deux sont inconciliables : le v.

16 est une interpolation[1479]. D'autres encore, rejetant la solution désespérée de l'interpolation, ont vu le v. 16 comme complémentaire : il y avait une action sacrée particulière, confiée aux presbytres désignés pour la guérison, mais il y avait *aussi* une confession, une prière, une guérison communautaires. *(Didaché* 4, 14 déclare : « Dans l'assemblée, tu confesseras tes manquements, et tu n'iras pas à ta prière avec une conscience mauvaise ».)

La dernière interprétation mentionnée semble avoir le plus de partisans, et elle rend justice à une attitude primitive où l'émergence d'autorités désignées n'avait pas encore rendu vaines les actions sacrées de la communauté.

Genre littéraire[1480]

En 1, 1 Je a bien une formule d'ouverture ; mais il lui manque des nouvelles de l'expéditeur, les salutations, et tout ce qui ressemble à une formule de conclusion[1481]. Le contenu suggère certains traits de la vie ecclésiale, par exemple les réunions de la synagogue où riches et pauvres sont présents, et une structure dans laquelle certains sont désignés comme docteurs et presbytres. Mais rien de précis n'identifie les destinataires. On peut donc dire que Je est plus proche d'une épître que d'une lettre, selon la division de Deissmann (p. 454 ci-dessus), bien que, comme nous l'avons vu, cette division n'autorise pas une diversité suffisante de lettres. Certains exégètes soutiennent que Je ne s'adressait pas à un groupe spécifique de chrétiens, mais était simplement une collection éclectique d'instructions morales applicables à tous. Cette analyse, toutefois, ne rend pas justice à l'arrière- plan et à la tonalité de ces instructions. Par exemple, comme nous l'avons souligné ci-dessus, l'adresse « aux douze tribus de la diaspora », associée au contenu, sous- entend un certain type de chrétien, parfaitement loyal envers l'héritage d'Israël, et moins « libéral » que les chrétiens, juifs et « gentils », représentés par les partisans de Paul, qui les avait dispensés de nombre d'obligations de la Loi - en d'autres termes, le type de christianisme représenté de son vivant par le Jacques historique, frère du Seigneur. Beaucoup objectent que, si c'était le cas, Je devrait comporter des passages insistant sur les lois alimentaires, les fêtes juives, etc. Mais cette objection suppose que Je ait été rédigée pour des adeptes qui avaient besoin

d'être corrigés sur ces points. Le silence de Je sur ces questions et le ton d'encouragement, suggèrent plutôt que les destinataires partageaient les mêmes sentiments que l'écrivain : ils n'avaient pas besoin d'admonition en matière doctrinale, mais seulement sur des points où ils avaient subi l'influence néfaste de la société séculière (partialité injuste, préférence pour les riches) et d'une pensée paulinienne déformée (la foi, pas les œuvres). Cela aurait un sens si Je avait pour origine Jérusalem ou la Palestine, et si elle était directement destinée à des Églises originellement converties ou influencées par des missionnaires de l'Église de Jérusalem. Nous reviendrons sur cette possibilité dans la prochaine sous-section.

Quels genres et styles peut-on déceler en Je ? Cette collection d'observations et d'instructions morales, souvent dans un style sentencieux et proverbial, d'un ton fortement exhortatif, ressemble par le contenu et le style au corpus de littérature de sagesse de l'AT[1482], comme nous l'avons noté dans l'*Analyse générale.* Après la période vétéro-testamentaire, un courant de sagesse juive se poursuivit, à la fois en grec (par exemple les *Sentences du Pseudo-Phocyclide* [1483] probablement écrites par un juif très hellénisé après 100 av. J. C.) et en hébreu (par exemple *Pirke Aboth,* matériel qui commença à être rassemblé avant l'an 200 de notre ère). La littérature philosophique païenne gréco-romaine (Épictète, Plutarque, Sénèque) offrait aussi des traités d'éthique[1484] ; et dans certains ensembles de maximes de Je on retrouve des convictions et des sentiments présents dans ces ouvrages (mais voir la n. 21 ci- dessus). Quant à l'influence chrétienne, Jésus était parfois représenté comme jouant le rôle d'un homme de sagesse, ainsi qu'on peut le voir dans la collection Q d'enseignements conservés en Mt et Le. Nous avons vu combien, précisément en ce domaine, Je et Mt sont proches. À côté de la fidélité à la *didaché,* ou enseignement de Jésus, Je fait preuve d'une forte perspective eschatologique, typique des attentes chrétiennes primitives de la parousie (5, 7-9). Les écrits de Paul contenaient aussi des éléments de sagesse et d'enseignement moral (souvent dans la section impérative des lettres), mais en Je toute l'épître est de cette tonalité. Si, en développant la christologie presque jusqu'à en faire une doctrine, le NT diffère considérablement des écrits et pensées d'Israël, et, *a fortiori* de la littérature gréco- romaine,

l'intransigeance de Je sur la morale se situe en parfaite continuité avec Israël et pourrait être approuvée aussi par nombre de « gentils ».

Comme certains écrits juifs de la période hellénistique, Je n'hésite pas à utiliser, pour transmettre son enseignement, des genres connus du monde gréco-romain [1485]. Certains aspects de la diatribe (p. 128 ci-dessus) sont évidents dans cette épître : en 2, 14-26 une thèse est établie par une série d'exemples ; la conversation (« Vous... je, nous ») entre l'écrivain et les lecteurs/auditeurs court à travers une bonne partie de la lettre ; les impératifs reviennent constamment ; on rencontre des adresses directes à des opposants théoriques, par exemple 4, 13 ; 5, 1 ; et la réfutation d'objections, par exemple 1, 13 ; 2, 18. Mais on trouve des éléments d'argumentation appartenant à la diatribe dans beaucoup de formes de littérature, et il n'y a guère de raison d'assimiler Je aux diatribes plus formelles de l'école gréco- romaine. Je est également parénétique, tant par le style que par le contenu : voir les invitations à se rappeler les exhortations déjà connues, et à imiter des modèles [1486].

Mais en transmettant des exhortations morales sous forme de maximes, la parénèse est un genre presque secondaire, car elle apparaît dans des ouvrages qui sont principalement d'un autre genre, et qui reflètent des contextes sociaux différents. Je a aussi été considérée comme un discours protreptique (encourageant), une exhortation à suivre un genre de vie supérieur à un autre, car il soutient la supériorité de la vie morale judéo-chrétienne qui incarne la Loi. Ce genre rend davantage justice à Je comme écrit délibérément rhétorique et pas simplement comme collection de maximes rassemblées au hasard. Si l'on s'intéresse à la manière dont tout cela est combiné avec la formule d'ouverture, on en arrivera probablement pour Je à une classification mixte.

Par et à qui, où et quand ?

Par qui ?

L'ouvrage a-t-il été réellement écrit par Jacques de Jérusalem avant sa mort en 62 ? Quels sont les arguments invoqués pour soutenir une réponse affirmative ? Un essai pseudonyme plus tardif n'aurait-il pas utilisé le terme honorifique « frère du Seigneur » plutôt que « serviteur de Dieu » (1, 1), en

se référant de manière plus précise à Jésus et en fournissant quelques données biographiques imaginaires ? L'atmosphère juive de la lettre conforte aussi la composition par le chef de l'Église de Jérusalem. Mais ces arguments n'annulent pas la possibilité qu'il puisse s'agir d'un disciple ou d'un admirateur bien informé sur Jacques, qui se présente sous le titre modeste que le Jacques historique s'appliquait à lui-même, et qui écrit de manière à perpétuer sa pensée. Jacques de Jérusalem était l'un des personnages les plus importants de la chrétienté du NT, et un pseudonyme n'aurait pas jugé utile de le présenter à ses destinataires (surtout s'ils appartenaient à des Églises évangélisées à partir de Jérusalem). Le grec de Je est fluide, voire éloquent, et son style est châtié[1487] ; il y a peu de chance qu'il ait été traduit de l'hébreu ou de l'araméen et que la langue maternelle de l'écrivain ait été sémitique. La Bible utilisée est la LXX, non la Bible hébraïque. Il est donc improbable qu'un villageois de Nazareth l'ait écrite personnellement. On peut invoquer l'utilisation d'un scribe ; mais comme nous le verrons, d'autres facteurs appuient la thèse selon laquelle la lettre a été écrite après la mort de Jacques par quelqu'un qui respectait l'autorité de ce dernier. Spéculer sur l'identité exacte de l'écrivain devient alors superflu.

Quand ?

Pour ce qui est des indices externes, la littérature *pseudo-clémentine* (la source la plus ancienne remontant aux années 150-220) honore Jacques comme l'évêque des évêques, et pose en principe une hostilité beaucoup plus vive entre Jacques et Paul qu'il n'y paraît en Je[1488]. L'auteur du *Pasteur d'Hermas* [1489], probablement rédigé à Rome vers 140, semble avoir connu Je, qui aurait donc été écrite avant cette date. Quant aux indices internes, comme nous l'avons vu en comparant Je avec le Sermon sur la Montagne chez Mt, l'écrivain connaît, mais dans une autre formulation, le type d'enseignement de Jésus trouvé en Q. Aussi sa dépendance des évangiles écrits apparaît-elle peu probable. L'écrivain connaît aussi la tradition paulinienne sur la foi et les œuvres conservée dans Ga et Rm, écrites dans les années 50, mais apparemment à travers une vulgarisation déformée. Ces relations avec les traditions de Jésus et de Paul étaient possibles avant 62, mais une date plus vraisemblable pourrait être le dernier tiers du I^er^ siècle. La structure ecclésiale impliquée en 3,1, avec une charge

(pas seulement un charisme) d'enseignant, et en 5, 14-15, avec des presbytres qui jouent un rôle particulier, quasi liturgique, suggère aussi une datation vers la fin du I^er^ siècle. Une date beaucoup plus tardive n'est pas plausible. Dans la première moitié du II^e^ siècle la probabilité s'accroît que l'écrivain de Je ait pu connaître les évangiles et les épîtres écrits.

D'où ? À QUI ET où ?

Il y a peu d'indices pour répondre à ces questions. Une sensibilité particulière aux pauvres, la connaissance de la tradition de Jésus, une référence aux pluies précoces et tardives typiques du climat palestinien (5, 7)[1490] ont suggéré Jérusalem ou la Palestine comme lieu d'origine. Selon Hégésippe *(HE* 3, 19-20), les descendants de la famille de Jésus (appelés les Desposyni), en particulier les petits-fils de Jude, « son frère selon la chair », gouvernèrent les Églises de Palestine jusqu'au règne de Trajan (98-117). Bien que Jacques ait été honoré plus largement, les chrétiens de Palestine devaient avoir une vénération particulière pour lui, le premier chef de la communauté de Jérusalem. La plus ancienne source des *Pseudo-clémentines,* qui sont favorables à Jacques, aurait été composée à Pella, à environ 100 kilomètres au nord-est de Jérusalem, au-delà du Jourdain, où les chrétiens de Jérusalem sont censés s'être réfugiés avant la destruction de la ville en 70.

Dans cette épître, l'exhortation morale, clairement adressée à une communauté ou à des communautés (non à des individus ou à une seule famille), est une contestation de la culture dominante (1, 27). Mais Je n'est pas sectaire : elle n'est pas seulement tournée contre ceux de l'extérieur, mais surtout soucieuse de corriger les chrétiens en les informant mieux. L'usage du grec, de la LXX et la référence à la diaspora (1,1) laissent supposer des auditeurs/lecteurs hors de Palestine. La forte tonalité juive a poussé beaucoup de biblistes à proposer un écrivain et un public judéo-chrétiens. Mais les « gentils » qui s'étaient convertis adoptaient souvent le ton des missionnaires juifs qui les avaient christianisés, et il y avait donc aussi chez les chrétiens un courant mixte juifs/gentils » qui faisait preuve d'une grande loyauté à l'égard du judaïsme. Si Je fut adressée de Jérusalem (ou de ce qui restait de la communauté chrétienne en Palestine après 70) « aux douze tribus de la diaspora », elle a pu être conçue pour ces

communautés chrétiennes mixtes originellement évangélisées à partir de Jérusalem - communautés marquées par la fidélité de Jacques au judaïsme. L'une de ces communautés pourrait avoir été Rome ; car Je était connue à Rome au début du II^e^ siècle. Quand elle y fut reçue, peut-être servit- elle à corriger certaines exagérations de la thèse au sujet des œuvres exprimée par Paul en Rm. Fut-elle citée à Rome *(le Pasteur d'Hermas* et, peut-être, *1 Clément)* parce qu'elle correspondait à la perspective pro juive encore dominante en ce lieu (p. 608-609 ci-dessus) ? Au milieu du II^e^ siècle, cependant, la figure de Jacques fut « vedettarisée » par des judéo-chrétiens que l'on considérait comme hérétiques *(Pseudo-clémentines)* ; et l'enthousiasme pour des ouvrages qui portaient son nom se dissipa peut-être - d'où l'absence de Je dans la liste canonique romaine de la fin du II^e^ siècle. Cette proposition est très hypothétique, mais elle milite contre l'idée que Je serait une composition très générale sans but défini ni intention pastorale.

Canonicité de Je [1491]

Je n'est pas mentionnée dans le Fragment de Muratori, considéré comme représentant les Écritures à la fin du II^e^ siècle à Rome. La vieille traduction de Je en latin trouvée dans le Codex Corbeiensis (conservé depuis le IX^e^ siècle), et placée parmi les écrits extra-canoniques, soulève la possibilité que Je ait été traduite en latin au m^e^ siècle (et peut-être après les autres épîtres catholiques). Cela pourrait laisser entendre qu'en Occident, vers l'an 200, Je n'était pas considérée comme canonique ; et cela bien qu'elle ait été très tôt connue de Rome, comme nous l'avons vu en évoquant *le Pasteur d'Hermas.* Au début du m^e^ siècle dans l'Orient grec, Origène, qui la cite vingt-quatre fois et l'attribue à Jacques l'apôtre, frère du Seigneur, reconnaissait cette lettre, au moins comme l'un des ouvrages débattus[1492]. Au début du IV^e^ siècle Eusèbe *(HE* 2, 23, 24-25 ; 3, 25, 3) la range encore au nombre des écrits disputés du NT ; mais vers la fin du même siècle Athanase témoigne de sa réception dans les Églises hellénophones d'Orient. Son inclusion sans enthousiasme par Jérôme dans la Vulgate et l'autorité d'Augustin confirment son accueil en Occident. Au même moment, toutefois, elle n'était pas acceptée dans l'Église syriaque. Mais au début du

V^e^ siècle, même si certains chefs contemporains de cette Église semblent alors l'ignorer, Je apparut dans la traduction officielle syriaque, la Peshitta.

Nous ne savons pas trop pourquoi Je mit si longtemps à se faire accepter. Certains de ceux qui la connaissaient refusaient-ils de reconnaître que le « Jacques » de 1, 1 était le chef de l'Église de Jérusalem ? D'autres contestaient-ils l'attribution de 1, 1 comme fictive ? Ou sa circulation dans les cercles chrétiens fidèles à la Loi la rendait-elle suspecte à la grande Église ? Son absence de christologie la rendait- elle inacceptable en tant qu'épître catholique (générale) ?

Les désaccords anciens au sujet de Je contribuèrent à semer de nouveaux doutes au temps de la Réforme. Érasme l'acceptait, mais contestait son attribution au frère du Seigneur, tout comme le cardinal Cajetan. Dans l'édition de septembre 1522 de sa traduction allemande, Luther tenta de placer Je avec He, Jude et Ap à la fin du NT parce que de moindre qualité que « les principaux livres, sûrs et certains, du Nouveau Testament ». Outre les débats de l'Antiquité, les facteurs essentiels de l'opposition de la Réforme à Je étaient son soutien à l'extrême-onction en tant que sacrement, et son affirmation : « La foi sans les œuvres est stérile » (2, 20), qui s'opposait à l'exaltation luthérienne de la foi. Même si Luther y voyait beaucoup de bonnes choses, Je était, comparée à l'or de l'Évangile, comme une épître de paille. En 1540 encore, dans un « propos de table », il souhaitait que Je soit retirée des travaux de l'université de Wittenberg, parce qu'elle n'apportait pas grand- chose. La réorganisation du canon par Luther fut ensuite abandonnée, et grâce à Melanchthon la contradiction apparente entre Paul et Je fut harmonisée. Mais dans les siècles suivants, chez les protestants en particulier, Je fut souvent considérée comme un témoin de second rang dans le NT, surtout si on la comparait aux lettres de Paul. Elle fut parfois écartée comme le produit tardif d'un christianisme ébionite ou judaïsant.

Cependant, durant la deuxième moitié du xx^e^ siècle, la conscience toujours plus grande de l'importance de la morale sociale chrétienne contribua au retour en grâce de Je, alors que la réticence de Paul à changer les structures sociales (par exemple, sa tolérance de l'esclavage) était de plus en plus critiquée. La maxime « À quoi cela sert-il, mes frères, que quelqu'un dise : "J'ai la foi" s'il n'a pas les œuvres ? » illustrée par le don

de nourriture à ceux qui ont faim et de vêtements à ceux qui sont nus (Je 2, 14-16), fut considérée comme un correctif important à un christianisme socialement insensible. L'absence d'affirmation christologique en Je demeure certes un problème (« Jésus Christ » nommé seulement deux fois : 1, 1 ; 2, 1) ; mais pour une génération élevée dans la théologie de la libération, la préoccupation sociale était plus importante. (On pourrait avancer plus judicieusement que Je manifeste une intelligence profonde de la façon de traduire la christologie en conviction pour la vie chrétienne, tout comme l'avait fait Jésus ; car bien que présenté dans les évangiles synoptiques comme le Fils de Dieu, Jésus n'a pas prêché explicitement cette identité, mais il a annoncé la bonne nouvelle du royaume pour les pauvres, les affamés, les persécutés.) Aussi beaucoup, en accord avec Je 1, 27 où la vraie religion consiste à visiter les orphelins et les veuves dans le besoin, refusent-ils sèchement de considérer Je comme une épître de paille. Ce changement de perspective est un avertissement permanent à ne déprécier aucun texte du NT. Ce que méprise une génération, une autre génération peut le considérer comme le cœur de l'Évangile.

Questions ouvertes

(1) Le problème de la structure n'est pas sans importance : par exemple qu'est- ce qui concerne les enseignants dans ce qui suit 3, 1 ? Sont-ils encore concernés tout au long du chapitre 4 ? Dibelius définissait Je comme une parénèse, c'est-à- dire un rassemblement de matériaux éthiques tirés de nombreuses sources, avec peu ou pas de continuité, sauf peut-être par les « mots crochets » qui relient un certain nombre de sous-unités. Une étude plus fine souligne cependant que la parénèse pouvait comporter une forme et un développement ; et la majorité des commentateurs récents ne dirait pas de Je que c'est un texte dénué de structure, même s'ils ne sont pas d'accord sur certains détails de celle-ci. Certains soutiennent que sa structure était contrôlée de l'extérieur, par exemple un *midrash* ou une interprétation homilétique du Ps 12 (11) ; ou la longueur des divisions utilisées dans la prédication [1493]. La plus probable de ces hypothèses estime que le choix des sujets a été dicté par des modèles déjà établis dans les homélies baptismales ou l'instruction catéchétique sur la morale, comme l'illustrent les nombreux parallèles

avec 1 P. Cargal *(Restoring)* passe les propositions en revue, puis cherche à appliquer la théorie sémiotique de Greimas. Ses unités ne s'accordent pas facilement avec les sujets et les indications rhétoriques ; par exemple, en dépit de la nouvelle adresse en 2, 1, il considère 1, 22-2, 13 comme une section. D'autres encore décèlent une organisation théologique dans les matériaux de Je, par exemple autour du principe d'une double inclination *(yeser* ou *yetzer)* en tout être humain vers le bien et vers le mal (voir Je 1, 8 ; 4, 8). Les lecteurs peuvent comparer la structure de plusieurs commentaires de Je pour voir si et comment les diverses divisions en affectent le sens.

(2) On peut percevoir un progrès, une croissance, dans la réflexion de l'AT sur le problème de la responsabilité personnelle de ses actes. L'affirmation selon laquelle Dieu endurcit le cœur de Pharaon pour qu'il ne fasse pas ce que Dieu ordonnait par Moïse (Ex 4, 21 ; 7, 3-4, etc. ; également 2 Sm 24, 1 ; Is 6, 9-10) est une formule qui ne distingue pas de manière adéquate la prescience de Dieu et la causalité de Dieu. On trouve un progrès théologique dans la perception d'une figure qui n'est pas Dieu, et qui pousse les gens au mal : d'abord, un personnage angélique qui n'est pas lui-même le mal (le Satan de Job 1, 6-12 ; Za 3, 1-2) puis un tentateur ou démon, un mauvais ange (1 Th 2, 18 ; Mt 4, 1-11). Par ailleurs, la société moderne accuse beaucoup l'hérédité, qui se substitue à l'accusation de Dieu, et chez les gens religieux on peut recourir de manière exagérée au motif « Le diable m'a poussé ». Par son insistance sur la responsabilité personnelle dans la réaction à la tentation ou à l'épreuve, Je 1, 13-16 conteste ces deux points de vue. Toutefois, le rejet total de l'existence d'un principe intelligent du mal, bien qu'également encouragé aujourd'hui, va à l'encontre d'une bonne partie du NT et de l'enseignement chrétien traditionnel.

(3) Au plus fort de la crise des droits civiques aux Etats-Unis, on prétendait souvent qu'en substituant dans la lecture de Je « blancs » et « noirs » à « riches » et « pauvres », on avait un sermon immédiatement applicable. Avec l'intégration des Églises blanches et noires, il ne faut pourtant pas croire que le défi lancé par Je ait perdu de sa pertinence. Est-il possible de vivre en ce monde sans faire preuve de partialité ? Tout comme Jésus

dans les évangiles, le défi de Je sera-t-il jamais complètement relevé avant l'avènement du royaume ?

(4) Une sous-section a été consacrée à Je 5, 14-16, et à la pensée chrétienne partagée au sujet de l'onction des malades en tant que sacrement. Laissant de côté pour le moment une onction des malades particulière par le prêtre, on ne peut nier que Je a repris et perpétué le grand souci de guérison qui provenait de Jésus. Paul connaissait des guérisseurs charismatiques, et certains aujourd'hui insisteraient encore sur leur présence dans l'Église. La plupart des chrétiens ne pensent pas qu'ils ont reçu un charisme spécial de guérison. Quelle responsabilité ont-ils quant à la transmission de la préoccupation qu'avaient les premiers chrétiens de guérir ou de soigner les malades, spécialement dans une culture qui confie de plus en plus la guérison aux professions médicales et aux organismes de santé ?

Bibliographie

Commentaires

G. Becquet *et al.,* « La lettre de Jacques : lecture socio-linguistique », *CEv* 61, 1987.

J. Cantinat, *Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude,* Paris, Gabalda, Sources bibliques, 1973.

E. Cothenet, M. Morgen et A. Vanhoye, *Les dernières épîtres. Hébreux, Jacques, Pierre, Jean, Jude.* Commentaires, Paris, Bayard-Centurion, 1997.

M. Trimaille, *L'épître de Jacques,* dans *Lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude,* Paris, Desclée, Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament 3, 264-277.

F. Vouga, *L'épître de saint Jacques,* Genève, Labor et Fides, Commentaire du Nouveau Testament XIIIa, 1984.

Études

P.-A. Berheim, « Une épître de paille », dans *Jacques frère de Jésus,* Paris, Noêsis, 1996, 296-322.

M. Bouttier, C.-B. Amphoux, « La prédication de Jacques le Juste », *Études théologiques et religieuses* 54, 1979, 5-16.

U. Ruegg, « À la recherche du temps de Jacques », dans D. Marguerat et J. Zumstein (éds), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard,* Genève, Labor et Fides, MdB 23, 1991,235-257.

Commentaires et études dans des collections

(* = également sur Jude ; ** = également sur Jude et 1 et/ou 2 P) : Adamson, J. B. (NICNT, 1976) ; Blackman, E. C. (TBC, 1957) ; Chester, A. (NTT, 1994) ; Davids, P. H. (NIGTC, 1982 ; NIBC, 1984) ; Dibelius, M. (Hermeneia, 1975) ; Gench, F. T. (ProcC, rev. ed., 1995) ; Johnson, L. T. (AB, 1995) ; Kugelman, R. (NTM, 1980*) ; Laws, S. (HNTC, 1980); Martin, R. A. (AugC, 1982) ; Martin, R. P. (WBC, 1988) ; Perkins, P. (IBC, 1995) ; Reicke, B. (AB, 1964**) ; Ropes, J. H. (ICC, 1916) ; Ross, A. (NICNT, 1954) ; Sidebottom, E. M. (NCBC, 1967**) ; Sloyan, G. S. (ProcC, 1977) ; Tasker, R.V.G. (TNTC, 1956) ; Town-send, M. J. (EC, 1994) ; Williams, R. R. (CCNEB, 1965).

Adamson, J. B., *James : The Man and His Message* (Grand Rapids : Eerdmans, 1989).

Baker, W. R., *Personal Speech-Ethics in the Epistle of James* (WUNT 2.68 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1995).

Cabaniss, A., « A Note on Jacob's Homily », EvQ 47 (1975), 219-22.

Cargal, T. B., *Restoring the Diaspora : Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James* (SBLDS 144 ; Atlanta : Scholars, 1993). Approche sémiotique.

Geyser, A. S., « The Letter of James and the Social Condition of His Addressees », *Neotesta- mentica* 9 (1975), 25-33.

Hort, F. J. A., *The Epistle of St James* (London : Macmillan, 1909). Commentaire incomplet (jusqu'à 4, 7) par un célèbre bibliste du xix^{e} siècle.

Marcus, J., « The Evil Inclination in the Epistle of James », CBQ 44 (1982), 606-21.

Martin, R. P., « The Life-Setting of the Epistle of James in the Light of Jewish History », *Biblical and Near Eastem Studies,* ed. G. A. Tuttle (W. S. LaSor Festschrift ; Grand Rapids : Eerdmans, 1978), 97-103.

Mayor, J. B., *The Epistle of St James* (3d ed. ; London : Macmillan, 1913).

Mitton, C. L., *The Epistle of James* (Grand Rapids : Eerdmans, 1966).

Moffatt, J., *The General Epistles* (London : Hodder & Stoughton, 1928).
Reese, J. M., « The Exegete as Sage : Hearing the Message of James », BTB 12 (1982), 82-85. RevExp 66 (#4, 1969) est consacré à Je.

Chapitre 35 : LETTRE (ÉPÎTRE) DE JUDE

Résumé des informations essentielles

Date : Pratiquement impossible à déterminer. Quelques spécialistes la situent dans les années 50 ; beaucoup en 90-100.

De/à : Probablement de Palestine où les frères de Jésus étaient des personnages importants pour les chrétiens dans la mouvance des Églises de Jérusalem et de Palestine. Certains pensent que Jude fut rédigée à Alexandrie.

Authenticité : Très difficile à déterminer. Si elle est pseudépigraphique, on peut l'attribuer à un homme pour qui les frères de Jésus étaient des maîtres faisant autorité.

Unité et intégrité : Pas sérieusement débattues.

Division formelle :
A. Formule d'ouverture : 1-2
B. Corps :
3-23
3-4 : Occasion : combat pour la foi à cause de certains intrus impies indésirables
5-10 : Trois exemples de châtiment pour désobéissance et leur application
11-13 : Trois autres exemples et description polémique des intrus impies
14-19: Prophéties de Hénoch et des apôtres à propos de la venue de ces impies
-23 Appel réitéré à la foi ; différentes sortes de jugements à

exercer
C.Doxologie finale : 24-25.

Origène trouvait Jude « pleine de mots justes d'une grâce céleste ». Aujourd'hui pourtant, à part la mémorable formule de Jude 3 : « Combattre pour la foi transmise aux saints une fois pour toutes », la plupart des gens jugent ce très bref ouvrage trop négatif, trop daté, et trop apocalyptique pour être bien utilisable. En outre, Jude comporte un nombre remarquable de difficultés textuelles, qui reflètent les libertés prises dans la transmission, peut-être parce que l'ouvrage n'était pas considéré comme faisant autorité. Il est inutile de nier ces difficultés ; avant d'étudier Jude, il pourrait être utile de lire la sous-section introductive, sur le *Genre littéraire de l'apocalypse,* au chapitre 37 ci-dessous. Quoi qu'il en soit, Jude nous permet de voir comment une autorité ecclésiale réagit aux dangers, présents ou prévus, quand les chrétiens commencèrent à se diviser.

Après l'*Arrière-plan* et l'*Analyse générale,* des subdivisions seront consacrées à ces problèmes particuliers : *Usage par Jude d'une littérature non canonique ; Genre littéraire ; Par et à qui, d'où et quand ? ; Canonicité ; Bibliographie.*

Arrière-plan

Nous examinerons plus loin, dans une de nos sous-sections, si cette lettre fut bien écrite par Jude. Nous nous demandons ici, quand l'écrivain se présente comme « Jude, serviteur de Jésus Christ, frère de Jacques », de quel personnage il s'agit. Le même nom grec *loudas*[1494] est rendu en français par Judas ou par Jude. À côté de Judas Iscariote, qui livra Jésus, on trouve, vers la fin de la liste des Douze, « que Jésus nomma apôtres », en Le 6, 16[1495], un « Judas/Jude [fils ou frère ?] de Jacques ». Nous ne savons rien de lui, et il n'y a pas de raison de penser qu'il soit notre écrivain, pour qui « les apôtres de Jésus Christ » étaient un groupe distinct (Jude 17). Ac 15, 22.27-33 parle d'un prophète Judas/Jude (appelé Barsabbas), envoyé avec Silas à Antioche porter les décisions prises par Jacques et l'assemblée de Jérusalem de l'an 49. Quelques biblistes soutiennent qu'il était métaphoriquement le « frère » (c'est-à-dire le frère chrétien et le collaborateur) de Jacques, comme l'auteur de Jude se désigne lui-même.

Cependant, la suggestion la plus courante et la plus plausible sur la raison pour laquelle l'écrivain s'identifiait par rapport à Jacques, c'est que *le Jude en question était l'un des quatre frères de Jésus nommés dans les évangiles* (le troisième en Mc 6, 3 : « Jacques, Joset, *Jude* et Simon », et le quatrième en Mt 13, 55), donc littéralement le frère de Jacques. Un tel statut familial aurait conféré à ce Jude l'autorité justifiant son intention affichée d'écrire un ouvrage général « au sujet de notre salut » (Jude 3) - projet conçu avant que ne soit soulevé le problème qui le contraignit (v. 3) à envoyer cette brève missive pour combattre des intrus qui avaient fait irruption. Il est en mesure de rappeler ce que les apôtres avaient prédit (v. 17) ; et s'il n'est pas un apôtre lui-même, il peut se présenter comme un maître ayant une certaine place dans la tradition. Il connaissait peut-être l'hébreu, si Bauckham a raison d'affirmer que l'usage qu'il fait de l'Écriture appelle le texte hébreu plutôt que la LXX[1496]. Dans l'autodésignation du v. 1, Jude s'identifie modestement comme un serviteur de Jésus Christ (voir Je 1, 1), mais plus particulièrement comme un frère de Jacques, le célèbre chef de l'Église de Jérusalem, probablement parce que la lettre était envoyée de Jérusalem ou de Palestine. Dans cette région, Jude jouissait peut-être d'une certaine autorité, si l'on en juge par la tradition au sujet de son ministère. Apparemment, les frères du Seigneur devinrent des apôtres missionnaires (au sens paulinien : 1 Co 9, 5) ; mais leur principal territoire de mission était peut-être en Palestine, où Jules l'Africain *(HE* 1, 7, 14) rapporte que la famille de Jésus se réunissait. Hégésippe *(HE* 3, 19-20) nous dit que jusqu'au règne de Trajan (98-117) les petits-fils de Jude, frère de Jésus « selon la chair », étaient chefs d'Églises dans la région palestinienne [1497]. L'étude détaillée de la tradition par Bauck- ham offre de bons arguments qui établissent que les membres de la famille de Jésus étaient en position dominante parmi les chrétiens, tant en Galilée qu'à Jérusalem[1498]. Dans ce qui suit, nous supposerons donc qu'il s'agit d'une lettre envoyée au nom de Jude, frère de Jésus et de Jacques. (Sur la parenté des frères, voir le chapitre 34 ci-dessus, n. 2.)

Analyse générale du message

FORMULE D'OUVERTURE (VV. 1-2)

Nous traiterons plus tard les questions techniques du genre littéraire et de l'identité des destinataires. Notons ici que pour Jude (comme pour Paul : Rm 1,6 ; 1 Co 1, 24), les chrétiens sont « appelés » ; de plus, ils ont repris une désignation traditionnelle d'Israël, « aimés de Dieu » (Dt 32, 15 ; 33, 5.26).

Corps (vv. 3-23)

Il est encadré par des allusions à la foi aux v. 3 et 20. Dans l'ouverture du corps *T occasion est exposée aux* vv. *3-4.* L'écrivain parle aux « très chers » destinataires de « notre salut commun » - un salut apparemment déjà partagé, comme en Ep 2, 8 (deutéropaulinienne), alors que dans les écrits pauliniens antérieurs le salut était encore à acquérir dans un futur eschatologique (1 Th 5, 8-9 ; 1 Co 3,15 ; Rm 5,9-10). Jude pense la foi comme un corps de doctrine (probablement à la fois doctrinal et moral), c'est une foi naguère « transmise aux saints une fois pour toutes », et il se considère comme en droit de l'exposer. Ses plans pour ce faire ont été interrompus par l'intrusion de « certains hommes *[anthropoi]...* impies » qui travestissent en débauche la grâce de Dieu et renient Jésus Christ (v. 4)[1499]. La description polémique des intrus « qui se sont glissés parmi vous » pour causer des ravages apparaît déjà en Ga 2,4 et devient courante dans le dernier tiers du I^er^ siècle (Ac 20, 29 ; 2 Tm 3,6 ; 2 Jn 10). Mais nous devons nous rappeler que nous n'entendons qu'un seul son de cloche, et que ces hommes se considéraient peut-être comme des missionnaires évangélisateurs. De leur condamnation au v. 4 on ne peut pas tirer grand-chose quant à leur enseignement.

Trois exemples de punition pour désobéissance et leur application (5-10). Comme nous le verrons, certains exégètes doutent que Jude se soit attaqué à une situation réelle ; pour eux, c'est une épître générale destinée à être appliquée en cas de nécessité. S'il s'agit d'une situation réelle, l'écrivain semble supposer que les destinataires savent ce qu'il y a de faux dans l'enseignement qu'il attaque ; aussi se concentre-t-il sur la manière dont Dieu le réfutera. (Est-il concevable qu'il ait entendu parler d'enseignements bizarres, mais pas avec assez de précisions pour les énumérer[1500]?) Il offre aux vv. 5-7 trois exemples de la tradition israélite où l'on voit Dieu punir la désobéissance. (Quand il suppose courtoisement que ses exemples sont

familiers à ses lecteurs, songe-t-il à des judéo-chrétiens éduqués dans ce contexte vétéro-testamentaire, ou à des « gentils » à qui il a fallu l'apprendre?) Même si une génération fut tirée d'Égypte par le Seigneur[1501], au désert beaucoup manifestèrent leur manque de foi, et ils périrent avant l'entrée d'Israël dans la Terre promise (Nb 14). Des anges de Dieu abandonnèrent leur place privilégiée aux cieux pour convoiter les femmes (Gn 6, 1-4), et Dieu les enferma sous terre dans les ténèbres, jusqu'au jour du Jugement *(1 Hénoch* 10,4-6 ; chapitres 12-13)[1502]. Sodome et Gomorrhe pratiquaient l'immoralité et furent punies par le feu (Gn 19, 1-28). Ces trois exemples sont suivis aux vv. 8-10 d'un commentaire adapté (v. 8 « C'est de la même façon que ces gens-là... » [TOB]) - modèle interprétatif vigoureusement défendu par Ellis et Bauckham comme une clef de la structure de Jude. Bien que l'application résume la condamnation générale du v. 4 en prononçant trois accusations contre les impies indésirables, on ne voit pas clairement comment ces trois accusations peuvent correspondre aux trois exemples des vv. 5, 6, 7 (peut-être dans l'ordre inverse?) Ces gens-là souillent leur chair (comme les Sodomites), méprisent la Seigneurie (Dieu ou le Christ ?), blasphèment les Gloires (des anges ?) - mais probablement n'avons-nous pas besoin de rechercher les doctrines erronées spécifiques qui donnèrent naissance à cette polémique généralisée[1503]. Aux vv. 9-10 la présomption dérisoire des adversaires est opposée à la modestie de l'archange suprême Michel, qui ne blasphéma pas quand le démon tenta de réclamer le corps de Moïse, mais se contenta de le réprimander - texte dérivé de la légende de Moïse, qui s'était développée à partir du récit de la mort de Moïse en Dt 34 [1504]. Clément d'Alexandrie est l'un des premiers témoins à nous dire que Jude dépend ici de *l'Assomption de Moïse,* un apocryphe aujourd'hui perdu [1505].

Trois autres exemples et une description polémique des impies indésirables (11- 13) [1506]. Dans une malédiction contre les adversaires, l'écrivain rassemble trois exemples de ceux qui, dans la tradition rabbinique *(Aboth R. Nathan* 41, 14) « n'ont pas de part au monde à venir » : Caïn (dont le crime, qui dépasse le simple meurtre, a retenu la tradition postérieure, par exemple 1 Jn 3, 12), Balaam (qui pour un pot-de-vin apprit aux Madianites comment pousser Israël à l'idolâtrie - Nb 31, 8 ; Dt 23, 5 ; Jos 24, 9-10, comme l'a développé une tradition postérieure [1507]), et Coré

(qui se révolta contre Moïse et Aaron : Nb 16). L'écrivain laisse alors (vv. 12-13) libre cours à un torrent d'invectives hautes en couleur contre ces impies, soulignant leur malice, la vanité de leurs prétentions, et leur punition finale. Une fois encore, cette polémique ne nous dit rien de très précis sur ces adversaires. L'image la plus intéressante est celle de la souillure des repas fraternels (v. 12), car elle nous rappelle *l'agapé* chrétienne primitive, liée à l'eucharistie et hélas souvent matière à disputes (1 Co 11, 17-34). On a l'impression que les intrus avaient réussi à séduire le ou les groupes destinataires.

Prophéties d'Hénoch et des apôtres sur la venue de ces gens impies (14-19). Il appartient au genre des avertissements comme ceux de Jude de rappeler que l'arrivée des impies avait été prédite pour les derniers temps (1 Tm 4, 1 ; 2 Tm 3, Iss) ; Jésus lui-même avait fait cette annonce apocalyptique de la venue de faux messies et de faux prophètes dans les derniers temps (Mc 13, 22). Jude 14-15 commence par une prophétie contre les impies prononcée par Hénoch, le mystérieux personnage qui marchait avec Dieu et avait été enlevé aux cieux sans mourir ; mais une fois de plus l'écrivain dépasse la référence à la tradition juive en Gn 5, 23-24, conservée pour nous cette fois-ci en *1 Hénoch* 1, 9[1508]. Certains voient un précédent à cette description polémique des impies en Jude 16 dans le *Testament (assomption) de Moïse* 7, 7, 9 ; 5, 5, mais le parallélisme est loin d'être évident. L'écrivain se tourne alors vers une prophétie des apôtres : « À la fin du temps, il y aura des moqueurs, marchant selon leurs convoitises impies. » On ne retrouve nulle part ce passage dans le NT ; l'écrivain s'inspire donc apparemment d'une tradition chrétienne plus large, tout comme il s'inspirait d'une tradition Israélite plus large que celle de l'AT.

Appel réitéré à la foi ; différentes sortes de jugements à exercer (20-23). En dépit de la place consacrée à la polémique, on peut soutenir que ces versets représentent à la fois le but et le véritable sommet de la lettre. Au v. 3, l'écrivain disait son désir de « vous écrire, très chers, ... afin de vous exhorter à combattre pour la foi ». Sous forme d'inclusion il formule au v. 20 comment combattre : « Vous, très chers, vous édifiant sur votre foi très sainte. » Cela se fera en priant l'Esprit saint et en demeurant dans la charité de Dieu - conseil utile en tout temps, mais urgent alors, car en attendant la miséricorde dont le Seigneur Jésus Christ fera preuve pour eux lors du

jugement, les destinataires ont affaire à des railleurs qui « ne possèdent pas l'Esprit » (v. 19, TOB)[1509]. Si l'on considère l'importance de la polémique jusque-là, on est surpris de trouver des nuances dans la manière dont ils seront traités : ceux qui doutent ou hésitent doivent être pris en pitié (TOB ; ou il faut les convaincre : BJ) ; les autres doivent être sauvés et arrachés au feu ; d'autres enfin doivent être pris en pitié, mais avec une extrême prudence, en haïssant leur corruption [1510]. Il est évident que la prudence de Jésus lui-même par rapport aux jugements de la communauté n'a pas été sans effet (Mt 18, 15-22).

Doxologie finale (vv. 24-25)

Jude ne se conclut sur aucun message personnel aux destinataires, mais sur une doxologie solennelle, probablement tirée de la liturgie, mais adaptée à la situation exposée des destinataires. Jude bénit le Dieu unique *(monos* = monothéisme) qui peut les garder de la chute et les amener dans l'allégresse, sans reproche, au jugement *(cf.* 1 Th 5, 23 ; 1 Co 1, 8). Cette louange monothéiste juive subit une modification dans une ligne chrétienne, puisque cela s'accomplit par Jésus Christ notre Seigneur - nous ne sommes pas loin de « un seul Seigneur... un seul Dieu » en Ep4, 5-6 (voir Je 1, 1).

Usage par Jude d'une littérature non canonique

Cet usage a fait problème : au long des siècles, les théologiens ont soutenu que si l'auteur était inspiré, il devait être capable de reconnaître ce qui était inspiré et ce qui ne l'était pas. (L'argument servait parfois dans l'autre sens : puisque l'auteur de Jude est inspiré, les livres qu'il cite, tel *1 Hénoch,* doivent l'être aussi.) Aujourd'hui la plupart estiment que c'est un faux problème, qui présuppose une intelligence simpliste de l'inspiration et de la canonicité. L'inspiration divine est reconnue quand un livre est déclaré canonique par Israël ou par l'Église chrétienne [1511]. Bien qu'il y eût un accord général parmi les juifs du I^er^ siècle sur le fait que « la Loi et les Prophètes » étaient inspirés et canoniques, il n'y avait pas unanimité pour « les autres Écrits ».

Mais l'absence d'un canon défini, réponse donnée par beaucoup d'exégètes au problème des citations de Jude, n'est pas satisfaisante.

Apparemment, les juifs et les premiers chrétiens utilisaient des livres sacrés et autorisés (et ils les traitaient donc pratiquement comme inspirés) sans se demander s'ils étaient au même niveau que la Loi et les Prophètes. On ne peut restreindre la dépendance de Jude vis-à-vis des textes non canoniques à la citation de *1 Hénoch* aux vv. 14-15 et à celle de *l'Assomption de Moïse* au v. 9. En effet, le châtiment des anges au v. 6 provient de *1 Hénoch* ; et la polémique du v. 16 peut s'inspirer de l'*Assomption de Moïse*[1512]. Dans les exemples de Caïn et de Balaam au v. 11, Jude dépend d'une tradition portant sur les personnages bibliques qui s'est développée bien au-delà du récit de la Genèse. De même, aux vv. 17-18, il cite des paroles des apôtres qu'on ne trouve pas dans les livres que les chrétiens considéreront finalement comme appartenant à la Bible. En d'autres termes, l'écrivain accepte, et se sent libre de citer, une large collection de traditions Israélites et chrétiennes, et ne se limite pas à une collection d'écrits habituellement reconnus comme canoniques par un groupe quelconque de sa connaissance. Autrement dit, la question de la canonicité n'est sans doute jamais venue à l'esprit de l'écrivain.

Genre littéraire

L'étude de Jude a été récemment réactivée par de nouvelles approches de la lettre. Par exemple, Neyrey s'est intéressé à l'utilisation de modèles et de perspectives des sciences sociales pour compléter d'autres méthodes. Le bien du groupe, et non des individus, aurait été essentiel dans l'Antiquité. Neyrey nous rappelle le modèle patron-client dans lequel Dieu et Jésus pourraient être considérés comme des bienfaiteurs divins et les écrivains comme leurs intermédiaires. Des attaques contre ce que les écrivains jugent bénéfique pour le groupe seraient alors traitées avec indignation comme des attaques contre Dieu.

Une attention considérable a été accordée aussi aux problèmes littéraires et à la structure rhétorique selon les critères gréco-romains (par exemple Charles, *Literary* 20-29). Parmi les formes de rhétorique (p. 455-456 ci-dessus), on peut repérer la rhétorique délibérative dans les exhortations, les avertissements et dissuasions de Jude. Mais on trouve aussi des éléments de rhétorique épidictique dans les sentiments poignants exprimés et évoqués, et de rhétorique judiciaire dans les accusations et malédictions. En même

temps, l'usage de parallélismes et d'illustrations ternaires (triadiques) dans l'argumentation de Jude fait écho à l'AT.

Si l'on cherche à appliquer la distinction de Deissmann entre épître et lettre (p. 454), qu'est-ce que Jude ? Elle ressemble un peu plus à une lettre que Je. À la place des plates « salutations » de Je 1, 1, le « Miséricorde, paix et charité en abondance » de Jude 2 n'est pas éloigné de l'ouverture « Grâce, miséricorde, paix » de 1 et 2 Tm, et 2 Jn. Je s'achevait sans aucun salut de conclusion ; Jude 24-25 comporte une doxologie majestueuse qui peut être comparée à la louange concluant Rm (16, 25-27).

L'adresse « aux douze tribus de la dispersion » en Je 1, 1 est peut-être plus précise que celle de Jude « aux appelés, aimés de Dieu le Père et gardés pour Jésus Christ » (v. 1), qui pourrait s'appliquer à n'importe quels chrétiens. Mais le contenu de Jude semble plus spécifique au regard de la situation des destinataires. Cela nous amène à une question particulièrement difficile : dans quelle mesure faut-il prendre à la lettre la polémique de Jude, ou dans quelle mesure correspond-elle à un langage traditionnel ? Qu'il nous faille être prudents est indiqué par le fait qu'une partie de la description des adversaires en Jude 16 peut s'inspirer de l'*Assomption de Moïse* ; d'un autre côté, une bonne partie de la polémique de 2 P est simplement empruntée à Jude, comme nous le verrons au prochain chapitre. Les trois écrivains n'avaient certainement pas affaire à la même situation, et il était donc conventionnel de réutiliser certaines descriptions polémiques. Cela signifie-t-il, comme beaucoup de biblistes l'affirment aujourd'hui, que Jude est adressée à toutes les Églises, qu'elle ne dépeint aucune hérésie particulière mais signale à tous un problème général ? Sans doute ne faut-il pas aller aussi loin. Certes, Jude ne prétend nulle part s'adresser à une communauté, comme le faisaient beaucoup de lettres pauliniennes. Néanmoins, la situation décrite en Jude 3-4 peut être réelle : à l'origine, l'intention initiale d'adresser une exhortation générale à des chrétiens pour lesquels Jude représente une autorité (donc vraisemblablement ceux qui avaient un lien avec la ou les Églises mères de Jérusalem et de Palestine, auxquelles le nom de Jude était associé), intention modifiée par l'urgence de lutter contre l'introduction d'une doctrine erronée dans certaines de ces communautés. Certes, la description polémique du caractère indigne des responsables pourrait être traditionnelle (par exemple « certains hommes... impies » au v. 4, également 10-13, 16-19) sans que l'on annule pour autant

leur historicité. Qu'est-ce que cette dangereuse doctrine ? À partir de la description on pourrait conclure à une situation où des Églises de juifs et de « gentils », formées dans le respect de l'héritage juif et de ses exigences morales (comme on peut l'attendre de régions où les noms de Jude et Jacques de Jérusalem étaient des autorités de premier plan), étaient minées par des chrétiens fortement influencés par ceux qui prétendaient que l'Évangile avait libéré les croyants de toute obligation morale. Pour condamner ces conceptions libertines, Jude recourt aux exemples de la tradition sur différentes tentatives de séduction d'Israël ou de ses grandes figures. Si l'on accepte cette reconstruction minimale et si l'on tient compte de la présence d'éléments de la forme lettre, on a des raisons de penser que Jude peut être définie comme une lettre plutôt que comme une épître.

Par qui et à qui, d'où et quand ?

Pour être franc, nous avons peu d'information pour répondre à ces questions, peut-être moins que pour tout autre ouvrage du NT.

Par qui ?

Le frère de Jésus et de Jacques a-t-il réellement écrit cette courte lettre (fût-ce avec l'aide d'un scribe), ou est-ce un disciple, ou même quelqu'un de plus éloigné, qui aurait utilisé le nom de Jude ? Certains défendent l'authenticité en soutenant que Jude n'était pas assez important pour qu'un écrivain ait songé à invoquer son nom dans une composition pseudonyme, mais cette affirmation néglige le prestige des parents de Jésus et des descendants de Jude dans les Églises de Jérusalem et de Palestine. Nul ne peut établir de manière positive que Jude a écrit cette lettre ; mais nous pouvons nous demander s'il y a dans la lettre un point qui pourrait exclure l'authenticité. Par exemple, a-t-elle été écrite ailleurs qu'en Palestine, où Jude avait vécu ? A-t-elle été écrite dans un style qui aurait peu de chances d'être le sien, ou à une époque postérieure à la sienne ?

D'où?

L'authenticité favoriserait la Palestine comme lieu d'origine, puisque Jacques était le chef de l'Église de Jérusalem et que les descendants de Jude demeurèrent importants en Palestine [1513]. Jude ne cite pas l'AT mot à mot, mais ses allusions semblent dépendre d'une connaissance de la Bible hébraïque plutôt que de la LXX (à la différence de l'usage de la plus grande partie du NT, y compris Je) ; cela donne la prime à la Palestine par rapport aux centres chrétiens hellénophones. De nombreuses copies araméennes de *1 Hénoch,* apocryphe cité dans Jude, ont été trouvées à Qumrân ; et si en fin de compte *1 Hénoch* a circulé beaucoup plus largement et en d'autres langues, les indices suggèrent que l'écrivain de Jude connaissait la version araméenne (n. 15 ci-dessus).

Que nous dit *le style d'argumentation* sur le lieu d'origine ? L'écrivain maîtrise bien le vocabulaire grec, et mieux que la moyenne l'usage des conjonctions, des propositions participiales et des allitérations. Aussi certains soutiennent-ils que le grec était sa langue maternelle. D'autres déclarent qu'un homme qui avait pour langue maternelle l'hébreu ou l'araméen pouvait avoir appris ce style grec en étudiant la rhétorique et en s'immergeant dans la littérature juive hellénistique. Bauckham voit dans l'aménagement des exemples tirés de la tradition juive des techniques exégétiques qui rappellent la manière dont les textes sont reliés dans certains commentaires des manuscrits de la mer Morte. Si l'on doute qu'un villageois galiléen, tel que Jude le « frère » de Jésus, ait pu lui-même rédiger la lettre, il y a toujours la possibilité qu'il ait employé un scribe plus versé que lui dans la pratique du grec. Ainsi, l'argument du style n'exclut pas l'authenticité et l'origine palestinienne, même s'il favorise quelque peu la pseudépigraphie.

Quand ?

L'éventail des propositions possibles va des années 50 à 120. L'argument pour une datation au II^e^ siècle sous prétexte que Jude aurait été adressée à des gnostiques a peu de valeur, comme nous le verrons au paragraphe suivant. La thèse selon laquelle, parce qu'aux vv. 3 et 20 elle présente la foi comme un corps de doctrine, Jude représenterait le « catholicisme primitif » n'est pas davantage pertinente. Non seulement ce phénomène n'est pas datable, mais Jude n'a pas les traits que les spécialistes caractérisent comme

« catholiques primitifs », par exemple la négligence de la parousie (au contraire, vv. 14, 21, 24) et l'insistance sur une structure ecclésiale dotée d'une autorité. En fait, on ne peut dater Jude trop tardivement, puisqu'elle fut largement utilisée par l'auteur de 2 P, qui elle-même ne peut vraisemblablement pas être datée plus tard que 125-150. À l'autre extrémité du spectre, certains ont tenté de dater Jude après Je, en supposant qu'elles étaient toutes deux destinées au même public et que, comme Je ne mentionne pas de fausse doctrine, Jude avait sans doute été écrite plus tard, quand avaient fait irruption « certains hommes impies ». C'est trop s'appuyer sur le fait que Jude se présente comme le frère de Jacques. La référence aux prédictions des apôtres de notre Seigneur Jésus Christ (v. 17), sonne comme si les apôtres (les Douze?) appartenaient à une génération précédente[1514], mais cela vaut pour n'importe quel moment *du dernier tiers du 1er siècle.* Dans cette période, on peut trouver aussi certains emplois du mot « foi » pour décrire un corps de croyances et de pratiques, comme en Jude 3 [1515]. Si Jude a écrit lui-même la lettre, le fait qu'il soit mis en troisième ou quatrième position parmi les frères de Jésus suggère qu'il était l'un des plus jeunes ; il pouvait donc être encore vivant dans les années 90-100, date la plus plausible pour la lettre. La datation favorise donc légèrement la pseudonymie, mais ne la prouve en aucune façon.

À QUI?

Là encore, il s'agit d'émettre des hypothèses plus ou moins intelligentes. Certains ont cherché à identifier le public de Jude à partir de l'erreur qu'il combat. Si c'est le « libertinage », peut-il découler d'un malentendu à propos de la proclamation par Paul de la liberté vis-à-vis des obligations de la loi mosaïque ? Cela pourrait indiquer un public appartenant à la sphère d'influence paulinienne. Mais on ne trouve aucune citation implicite de Paul comme il y en avait en Je 2, 24 ; et la polémique contre un possible « libertinage » en Jude 4.7.8.16.18.19, est trop générale et trop stéréotypée pour nous permettre de préciser la source. Au v. 8 l'accusation de blasphémer « les Gloires » a suscité beaucoup de spéculations sur leur identité, mais c'est chercher à expliquer l'obscur par plus obscur encore. On a vu des gnostiques dans les « hommes impies » à cause du v. 5 qui rappelle aux destinataires qu'ils « connaissent tout cela une fois pour toutes », et du

v. 10 qui accuse les impies de « blasphémer ce qu'ils ignorent ». L'accusation de renier Dieu au v. 4 et l'insistance sur le Dieu unique au v. 25 sont interprétées comme des attaques contre le refus gnostique du Dieu créateur, mais l'interprétation comme la lecture du v. 4 sont douteuses (n. 6 ci-dessus). La référence à Caïn au v. 11 a été associée à un groupe de gnostiques du 11e siècle, les Caïnites, qui considéraient que le Dieu de l'AT était responsable du mal (voir Jude 8 : « ils méprisent la Seigneurie » [de Dieu ?]). Que ces supputations soient sans aucune garantie devrait être évident, à supposer même que la polémique de Jude soit prise à la lettre. Elles proviennent de présomptions douteuses sur l'extension du gnosticisme dans la chrétienté du Ier siècle, de sorte que presque toute allusion à la connaissance masquerait un propos gnostique[1516]. De façon réaliste, disons que l'attaque contre les impies ne nous aide pas à identifier ou à situer les destinataires de Jude.

A partir de l'auto-identification de l'écrivain comme le frère de Jacques, on a conclu que Jude était destinée au même public que Je. Mais Jude n'a pas l'adresse « aux douze tribus de la diaspora » de Je 1, 1, ni de référence, explicite ou implicite, à une lettre de Jacques. Il n'est pas impossible que Je et Jude aient été adressées à des régions où les « frères de Jésus » étaient hautement respectés, mais cela recouvre une vaste zone comprenant plusieurs Eglises. La seule chose que l'on puisse dire, en fonction de ce tableau, c'est que les destinataires devaient être assez familiers de la tradition juive pour juger convaincants les exemples cités dans Jude. Et rien de plus.

Canonicité de Jude

Dès le début du IIe siècle, Jude était suffisamment importante pour être copiée par l'auteur de 2 P. Vers 200 en Occident (Fragment de Muratori, Tertullien) Jude était reconnue comme Écriture. Vers la même époque en Orient, selon *HE* 6, 14, 1, Clément d'Alexandrie la commentait ; et Origène l'avait certainement en estime, quoiqu'il fût conscient que d'autres la rejetaient. Deux papyrus, P^{72} et P^{78}, attestent l'usage de Jude aux nie-ive siècles. Mais l'utilisation par Jude d'un ouvrage apocryphe comme *1 Hénoch* posait problème, et au début du IVe siècle Eusèbe l'enregistrait encore au nombre des livres discutés. Enfin vers 400, grâce aux

contributions d'Athanase et Jérôme pour la formation du canon, Jude fut acceptée dans l'Orient grec et en Occident. Sa réception dans les Églises syriaques devait attendre jusqu'au VI^{e} siècle.

Dans son NT de 1522, Luther plaça Jude avec Je, He et Ap à la fin, comme une œuvre de moindre qualité ; le cardinal Cajetan comme le protestant Oecolampade la jugeaient problématique. Cependant, il n'y eut pas dans les siècles suivants de débat comparable à celui autour de Je, parce que ce texte n'était pas théologiquement important. Bien qu'elle ait fait l'objet d'une bibliographie considérable, Jude n'a pas joué un grand rôle dans la formation de la pensée des Églises.

Nous avons habituellement conclu notre examen de chaque livre du NT par des « Questions ouvertes ». Mais Jude est un ouvrage particulièrement bref ; et aujourd'hui la plupart n'apprécieraient pas, ou ne trouveraient pas à propos, son argumentation à partir de la tradition israélite sur les anges qui péchaient avec des femmes, le combat de Michel au-dessus du corps de Moïse, Sodome, Balaam et Coré. Nous respectons Jude comme un livre qui fait partie de l'Ecriture sainte, mais son application à la vie courante demeure une formidable difficulté. On peut noter que dans le lectionnaire en trois années utilisé par l'Église romaine et d'autres Églises importantes, lectionnaire qui recouvre une très grande partie des Écritures, Jude n'est jamais lu, dans aucun des 156 dimanches, et seulement une fois en semaine (en outre, on a retenu pour cette unique péricope les vv. 17.20-25, qui ne sont pas le cœur de la lettre).

Bibliographie

Commentaires

J. Cantinat, *Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude,* Paris, Gabalda, Sources bibliques, 1973.

E. Cothenet, M. Morgen et A. Vanhoye, *Les dernières épîtres. Hébreux, Jacques, Pierre, Jean, Jude.* Commentaires, Paris, Bayard-Centurion, 1997.

E. Fuchs, P. Reymond, *La deuxième épître de Saint Pierre ; l'épître de Saint Jude,* Commentaire du Nouveau Testament XIIIb, Genève, Labor et Fides, 1988^{2}.

M. Trimaille, *L'épître de Jude* dans *Lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude,* Paris, Desclée, Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament 3, 278-283.

Études

E. Cothenet, « La tradition selon Jude et la deuxième épître de Pierre », dans *Exégèse et liturgie,* t. II, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 175, 1999, 239-554.

S. Ngayihembako, « Le temps final selon l'épître de Jude et la deuxième épître de Pierre », dans *Les temps de la fin : approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament,* Genève, Labor et Fides 29, 1994, 339-365.

M. Trimaille, « Le parallélisme de 2 Pierre et de Jude », dans *L'épître de Jude* dans *Lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude,* Paris, Desclée, Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament 3, 290-293.

Commentaires et études dans des collections

On trouvera des commentaires de Jude marqués d'un astérisque dans les *Bibliographies* des chapitres 33 (1 P), 34 (Je), et 36 (2 P).

Bauckham, R. J., *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh : Clark, 1990). Chap. 3, pp. 134-78, résume la recherche sur Jude.

Charles, J. D., *Literary Strategy in the Epistle ofJude* (Scranton Univ., 1993). Réemploi d'articles parus dans diverses revues ; longues bibliographies.

Dunnett, W. M., « The Hermeneutics of Jude and 2 Peter : The Use of Ancient Jewish Traditions », JETS 31 (1988), 287-92.

Ellis, E. E., « Prophecy and Hermeneutic in Jude », in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity,* ed. E. E. Ellis (WUNT 18 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1978), 221-36.

Eybers, I. H., « Aspects of the Background of the Letter of Jude », *Neotestamentica* 9 (1975), 113-23.

Hiebert, D. E., « Selected Studies from Jude », BSac 142 (1985), 142-51, 238-49, 355-66.

Joubert, S. J., « Language, Ideology, and the Social Context of the Letter of Jude », *Neotestamentica* 24 (1990), 335-49.
-, « Persuasion in the Letter of Jude », JSNT 58 (1995), 75-87.
King, M. A., « Jude and 1 and 2 Peter : Notes on the Bodmer Manuscript », BSac 121 (1964), 54-57
Rowston, D. J., « The Most Neglected Book in the New Testament », NTS 21 (197475), 554-63. Thekkekara, M., « Contend for the Faith : The Letter of Jude », *Biblebhashyam* 15 (1989), 182-98.
Watson, D. F., *Invention, Arrangement, and Style : Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter* (SBLDS 104 ; Atlanta : Scholars, 1988), 29-79.
Webb, R. L., « The Eschatology of the Epistle of Jude and Its Rhetorical and Social Functions », BulBR 6 (1996), 139-51.
Wisse, F., « The Epistle of Jude in the History of Heresiology », *Essays on the Nag Hammadi Texts* (Festschrift A. Böhlig ; Leiden : Brill, 1972), 133-43.
Wolthuis, T. R., « Jude and Jewish Traditions », CTJ 22 (1987), 21-41.
-, « Jude and Rhetoricism », CTJ 24 (1989), 126-34.

Chapitre 36 : DEUXIÈME ÉPÎTRE (LETTRE) DE PIERRE

Résumé des informations essentielles

Date : Après les lettres de Paul; après 1 P et Jude; très probablement vers 130, à une décennie près.

À/De : Sans doute à tous les chrétiens de Méditerranée orientale (Asie Mineure ?) qui connaissaient les écrits pauliniens et 1 P. Peut-être de Rome, mais Alexandrie et l'Asie Mineure ont été suggérées.

Authenticité : Pseudonyme, par quelqu'un désireux de donner un ultime message avec des conseils de Pierre.

Unité et intégrité : Sans grande discussion.

Pivision formelle :
A· Formule d'ouverture : 1, 1-2
B.Corps: 1, 3-3, 16
1,3-21 : Exhortation à progresser dans la vertu
2, 1-22 : Condamnation des faux docteurs (polémique issue de Jude)
3, 1-16 : Retard du second avènement
C.Exhortation et doxologie de conclusion : 3, 17-18.

En toute probabilité, cet ouvrage pseudonyme fut chronologiquement le dernier livre rédigé du NT ; et, comme nous le verrons, en dépit d'une première impression assez terne, il a été récemment l'objet d'un vif débat. Après *VArrière-plan* et l'*Analyse générale,* des subdivisions seront consacrées à : *Par qui et à qui, d'où et quand ? ; Canonicité et catholicisme primitif ; Questions ouvertes ; Bibliographie.*

Arrière-plan

Puisque notre méthode est de traiter l'ouvrage tel qu'il est aujourd'hui, demandons-nous quel arrière-plan pétrinien il suppose, autre que celui déjà présenté pour

I P (chapitre 33 ci-dessus) ? L'écrivain invoque le parcours historique de Syméon Pierre (1, 1) en utilisant pour cet « apôtre de Jésus Christ » une forme grecque de son prénom proche de l'original hébreu (non *Simon* mais *Syméon* - employé uniquement ailleurs pour Pierre en Ac 15, 14), et en soulignant qu'il avait été le témoin oculaire de la Transfiguration (2,16-18). Il se couvre du manteau de l'auteur de 1 P : « Voici déjà, très chers, la deuxième lettre que je vous écris » (3, 1). Il sait que « notre cher frère Paul vous a aussi écrit selon la sagesse qui lui a été donnée.

II le fait d'ailleurs dans toutes les lettres où il parle de ces questions » (3, 15-16). En fait, non sans une certaine condescendance, Syméon Pierre évoque la supériorité de sa fonction enseignante, comme interprète des Ecritures, car dans les lettres de Paul « il se rencontre des points obscurs, que les gens sans instruction et sans fermeté détournent de leur sens - comme d'ailleurs les autres Écritures - pour leur propre perdition ». Sans nommer sa source, il cite de larges sections de la lettre de Jude, frère de Jacques (en modifiant ce qui pourrait y faire problème), s'inspirant ainsi d'une tradition vénérée par les chrétiens pour lesquels « les frères du Seigneur » faisaient autorité. Elle est finie l'époque des affrontements, quand Paul faisait de sèches remarques sur Jacques et Céphas (Pierre), ces « colonnes » de l'Église de Jérusalem, et qu'il s'opposait directement à Céphas (Ga 2, 9.11). Nous sommes beaucoup plus proches de la perspective de *1 Clément* 5, 2-5, écrite à Rome entre 96 et 120, qui parle de Pierre et de Paul comme des colonnes de l'Église. Si au II^{e} siècle les judéo-chrétiens de la littérature *pseudo-clémentine* exaltaient Jacques à l'encontre de Paul, cause de troubles, et si Marcion exaltait Paul comme le seul apôtre et rejetait l'héritage juif, le Syméon Pierre qui parle en 2 P fait figure de médiateur et cherche à tenir ensemble les divers héritages. En ce sens son épître est très « catholique ».

Analyse générale du message

FORMULE D'OUVERTURE (1, 1-2)

C'est la seule marque réelle du genre lettre en 2 P. Elle donne une indication générale des destinataires, « ceux qui ont reçu une foi d'un aussi grand prix que la nôtre ». Cela ne vise pas à assurer les « gentils » convertis qu'ils ont la même foi que les judéo-chrétiens (comme en Ac 11, 17), mais à affirmer que « par la justice de notre Dieu et Sauveur Jésus Christ[1517] » tous les chrétiens ont la même foi que les premiers compagnons de Jésus, dont Syméon Pierre est le porte-parole par excellence (1, 16). En d'autres termes, comme en Ep 4, 5, il n'y a qu'une seule foi chrétienne. Beaucoup attirent l'attention sur le fait que la « foi », ici, est un dépôt de croyances, et non la foi au sens paulinien de confiance, même si Paul a pu parler aiissi de la « foi » en un sens plus objectif (par exemple Ga 1, 23). « Grâce et paix en abondance » est repris de 1 P 1, 2[1518]. La « connaissance *[épignosis]* de notre Seigneur » (2 P 1, 2) est un thème qui reviendra plus loin dans l'épître, car il est l'antidote du faux enseignement.

Corps (1, 3-3, 16)

2 *P 1, 3-21, une exhortation*[1519] *à progresser dans la vertu,* emploie une cascade de termes d'une abondance luxuriante (par exemple 1, 5-7 : foi, vertu, connaissance, maîtrise de soi, persévérance, piété, affection mutuelle, amour). Dans une phrase mémorable l'écrivain veut que ses correspondants « deviennent participants de la divine nature » (1,4), façon grecque, plus abstraite, de formuler 1 P 5, 1 « moi qui dois participer à la gloire qui va être révélée » (ou de 1 Jn 1, 3 : la *koinonia* avec le Père et le Fils)[1520]. Les chrétiens qui ne progressent pas deviennent aveugles et oublient qu'ils ont été purifiés de leurs péchés (2 P 1,9)- théologie du baptême comme illumination *(cf.* He 6, 4) et purification.

Empruntant la voix de Pierre face à sa mort prochaine, l'écrivain, en 1, 12-15, veut laisser ce rappel à ses correspondants, pour qu'après son départ ils puissent se souvenir qu'il avait parlé de ces choses. Il a l'autorité suffisante, car les vérités sur le Christ que lui (et les autres apôtres : « nous ») nous a proclamées n'étaient pas des « fables sophistiquées », mais le témoignage oculaire de la révélation divine reçue d'en haut au temps de la transfiguration, quand Jésus fut reconnu comme le Fils bien-aimé (1, 16-19). La référence à la transfiguration est probablement une exégèse par 2 P de 1 P 5, 1 où Pierre se dit lui-même participant « de la gloire qui va être

révélée ». Nous devons pourtant nous demander pourquoi 2 P considère la transfiguration comme une source sûre tellement utile alors qu'il aurait pu faire appel, par exemple, à la célèbre apparition du Christ ressuscité à Pierre (1 Co 15, 5 ; Le 24, 34) ? En 1, 16, la transfiguration sert-elle d'affirmation de la parousie de notre Seigneur Jésus Christ - promise mais niée par les railleurs (3, 3-4) - parce qu'elle ressemble, plus qu'une apparition du ressuscité, au genre de théophanie attendu dans les derniers jours ? L'écrivain fait-il appel à la transfiguration parce qu'il veut établir une certaine priorité de Pierre sur Paul (3, 15-16), puisque celui- ci peut revendiquer d'avoir vu le Christ ressuscité, mais non le Christ transfiguré durant son ministère ? L'autorité de la transfiguration est-elle plus sûre que celle d'une apparition parce que l'écrivain veut rejeter les mythes des visionnaires gnostiques, qui utilisaient très souvent le Christ ressuscité comme la source des discours exposant leur doctrine ?

La prophétie fait aussi partie du tableau de 2 P. Selon 1, 14, Jésus annonça la mort (à venir) de Pierre - tradition que l'on trouve aussi en Jn 21, 18-19. Également en 2 P 1, 19, après le « Nous qui étions avec lui sur la montagne sainte », la phrase « Nous tenons plus ferme la parole prophétique » évoque probablement les prophéties de l'apparition de Dieu aux derniers jours dans l'AT[1521]. Et nous en arrivons au passage le plus célèbre de 2 P (1, 20-21) : « Aucune prophétie d'Écriture n'est objet d'explication personnelle ; ce n'est pas d'une volonté humaine qu'est jamais venue une prophétie, c'est poussés par l'Esprit saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu[1522]. » Qui est la personne de « l'explication personnelle » ? Certains y voient le prophète (à qui il n'est pas donné de formuler une prophétie de son propre chef) ; d'autres y voient celui qui accueille la prophétie. Dans ce dernier cas, le passage semble contester le droit à l'interprétation privée de l'Écriture, et il a été attaqué comme un aspect du « catholicisme primitif » de 2 P (sous-section ci-dessous). De même, bien que le passage parle spécifiquement de la prophétie (de l'AT), il a été utilisé pour défendre l'inspiration divine de toutes les Écritures. Ces questions ne doivent pas nous faire oublier que l'intention première de l'écrivain était de défendre la véracité de la parousie attendue du Christ.

La condamnation polémique des faux docteurs (2, 1-22) va dans ce sens en comparant les adversaires aux faux prophètes qui troublaient Israël[1523].

On verra en 3, 3-4 que l'écrivain avait en tête une erreur spécifique à propos de la parousie, mais de manière à préparer le terrain, il emploie une polémique qui pourrait convenir à n'importe quel faux docteur. En fait, bien qu'il n'en informe jamais ses lecteurs, il a puisé abondamment les éléments de cette polémique dans Jude[1524], reprenant en tout ou partie dix-neuf de ses vingt-cinq versets. Quelques différences sont cependant à noter. Les exemples « non canoniques » de Jude (dispute autour du corps de Moïse ; prophétie de *1 Hénoch)* ne sont pas utilisés, apparemment parce que l'écrivain de 2 P avait une perception plus solide de ce qui constituait l'Écriture. Des trois exemples de châtiments divins en Jude 5-7, frappant le peuple au désert, les anges, Sodome et Gomorrhe, 2 P 4, 8 a repris le deuxième et le troi sième, mais a remplacé le premier par le déluge, inspiré sans doute par l'usage du déluge en 1 P 3, 20. La version du châtiment des anges est plus hellénisée : chaînes et ténèbres pour Jude 6, mais le Tartare pour 2 P 2, 4 [1525]. A la différence de Jude, 2 P (2, 5-9) s'intéresse à ceux qui ont été exemptés du châtiment divin - Noé du déluge, Lot de Sodome et Gomorrhe - preuve que Dieu sait comment sauver les hommes pieux de l'épreuve. 2 P omet également la référence aux mœurs contre nature évoquées dans l'allusion de Jude 7 à Sodome et Gomorrhe.

Quand 2 P 10-16 fait écho à Jude 8-13, il y a également des différences, par exemple en 2, 16, l'âne de Balaam devient un élément de la référence biblique. En 2, 17-22, 2 P souligne à plusieurs reprises un aspect particulier, mineur chez Jude, de la malignité des faux prophètes. Après avoir fui les souillures du monde par la connaissance du Christ, ils y retombent, de sorte que leur dernière condition est désormais pire que la première [1526]. Il aurait mieux valu pour eux ne pas connaître la voie de la justice, que s'en détourner après l'avoir connue. A titre d'illustration, 2, 22 cite, d'après Pr 26, 11, un proverbe biblique sur le chien qui retourne à son vomissement, et un autre sur le porc qui s'était lavé en se vautrant dans la fange. Ce dernier, étranger à l'AT, est connu de la sagesse syriaque *(Ahikar* 8, 18) et de la tradition grecque (Héraclite, Démocrite, Sextus Empiricus).

Retard du second avènement (3, 1-16). La polémique se poursuit, toujours en adaptant des éléments de Jude 16-17. Jusqu'ici les accusations étaient si générales (comme elles l'étaient chez Jude), qu'on ne pouvait pas dire grand-chose au sujet des prétentions des faux prophètes et des faux

docteurs, à supposer qu'ils existent réellement ; mais en 3, 4, 2 P devient plus précise, apparemment en citant la raillerie qu'elle vise. Les faux docteurs nient la promesse de la parousie sous prétexte que les chefs (les « pères ») de la première génération chrétienne sont morts et que « tout demeure comme au début de la création[1527] ». Pour réfuter cela, l'écrivain utilise plusieurs stratagèmes. Premièrement (3,1), il invoque le prestige en se couvrant du manteau de Pierre qui, dans une lettre précédente (1 P), avait fait preuve d'une saine compréhension. Deuxièmement (3, 2), il rappelle que l'objet de cette interprétation, qui défend la parousie, consiste en paroles des prophètes et des apôtres [1528]. En tant que Syméon Pierre, il a autorité aussi bien en matière de prophétie que d'apostolat : en 1, 19 il avait proclamé : « Nous tenons plus ferme la parole prophétique », et en 1, 1 il s'était identifié comme « apôtre de Jésus Christ », et s'il avait dit « nous », c'était pour s'associer les autres témoins oculaires apostoliques (1, 16-18). En 3, 14-16 il ajoute le témoignage de « notre cher frère Paul », qui leur a enjoint dans ses lettres de tout faire pour se présenter sans reproche devant Dieu au jour du jugement, même si les ignorants et les instables ont déformé ses paroles. Troisièmement (3, 5-7), l'écrivain entend prouver que rien n'est resté comme cela était au début de la création. Le Dieu qui a manifesté sa puissance dans la création a noyé le monde sous le déluge ; ce même Dieu jugera par le feu le ciel et la terre qu'il a créés, détruisant les impies, punissant les faux docteurs et amenant la parousie[1529]. Quatrièmement (3, 8-10), il conteste tout « retard », en raison de l'impénétrabilité du « temps » divin qui n'est pas notre temps : aux yeux du Seigneur mille ans sont comme un jour (Ps 90, 4). S'il y a un délai, c'est que le Seigneur est prévoyant, et veut laisser du temps pour le repentir (3, 9) - conception qui explique pourquoi 2 P a attiré l'attention sur Noé et Lot, épargnés à l'heure du châtiment divin. À la fin, pourtant (comme Jésus l'avait annoncé en Mc 13, 32.36), le jour du Seigneur viendra par surprise, comme un voleur ; la terre avec les œuvres qu'elle renferme sera consumée (litt. « découverte »)[1530]. Face à cette destruction finale, les destinataires doivent donc vivre saintement et pieusement afin d'être trouvés sans tache et sans reproche 3, 11-16).

Exhortations et doxologie de conclusion (3, 17-18)

C'est un véritable résumé de ce qui vient d'être dit. Dans la forme littéraire de ce discours d'adieu, Syméon Pierre exprime un dernier avertissement : « Soyez sur vos gardes, de peur qu'entraînés par l'égarement des criminels, vous ne veniez à déchoir de votre fermeté. » Puis il revient à son vœu initial (1, 5-8) qu'ils progressent, non seulement dans la grâce, mais dans la connaissance de « notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ ». La doxologie appelle sur lui la gloire, non seulement maintenant, mais jusqu'au jour de l'éternité, jour dont Syméon Pierre a donné l'assurance qu'il vient (3, 7).

Par qui et à qui, d'où et quand ?

Par qui ?

En étudiant 1 P, nous avons vu que des biblistes sérieux soutenaient qu'elle avait été écrite par Pierre (avec l'aide d'un scribe), même si les chances sont plutôt du côté de la pseudonymie. Une comparaison entre 1 P et 2 P montre que le même écrivain ne put composer les deux œuvres, comme Jérôme le notait déjà au iv^{e} siècle. Par exemple, on trouve des citations de l'AT en 1 P mais non en 2 P ; 60 % du vocabulaire de 2 P ne se trouve pas en 1 P[1531] ; le style de 2 P est plus solennel, voire pompeux et laborieux ; et la manière de se situer vis-à-vis de questions comme celle du second avènement est tout à fait différente. Si l'on y ajoute des éléments qui seront discutés plus bas à propos de la datation, on voit bien que 2 P est pseudonyme, sans doute écrite par quelqu'un qui appartenait à la tradition pétrinienne[1532]. En fait, la pseudonymie de 2 P est plus certaine que celle de tout autre livre du NT.

Quand ?

À l'une des extrémités du spectre, 2 P existait certainement vers l'an 200, car le texte est conservé dans le P^{72} Bodmer du III^{e} siècle, et elle était connue d'Origène. A l'autre extrémité, si l'on songe à tous les *après* qui la caractérisent, elle ne peut pas être antérieure à l'année 100 : elle vient en effet *après* la disparition de la génération apostolique, et la désillusion par rapport à l'attente d'un second avènement du vivant des apôtres (2 P 3, 4 - donc après 80) ; *après* 1 P (2 P 3, 1 [1533]), qui a pu être composée dans les

années 80 ; *après* Jude, qui a pu être composée vers 90 ; *après* que se soit fixée la tradition d'une annonce par Jésus de la mort de Pierre (1,14) - cette annonce appartient, dans l'évangile de Jean, à une section (21, 18-19) ajoutée à l'évangile probablement pas avant 100, même si elle contient une tradition antérieure. D'autres traits appellent une date assez tardive, par exemple l'harmonisation de Pierre et Paul pour en faire des autorités consonantes, avec une supériorité implicite pour Pierre ; une inclination à exclure les références non canoniques dans le matériel emprunté à Jude. Mais dans la fourchette 100-200, rien de ce que nous venons de dire n'impose une date postérieure à la première moitié du II^e^ siècle. Aussi, à une décennie près, les années 130 correspondraient-elles bien aux indices.

D'OÙ?

2 P a été rédigée en un lieu où Pierre bénéficiait, même après sa mort (évoquée en 1, 14-15), d'une certaine autorité et où 1 P, une collection de lettres pauliniennes, et Jude étaient connues [1534]. Si la communauté romaine a été fondée à partir de Jérusalem, elle aurait pu connaître Jude, lettre écrite sous les auspices du frère de Jacques, chef de l'Église de Jérusalem. Paul a écrit à Rome et y est mort. 1 P a été rédigée à Rome, et cette ville où Pierre était mort martyr pourrait être le lieu le plus approprié pour composer 2 P comme une sorte d'adieu du grand apôtre. Les images de Pierre et Paul avaient été harmonisées à Rome, comme en témoigne

1 *Clément* 5. Rome semble donc être une candidate plausible pour la rédaction de

2 P au sein d'une « école » pétrinienne.

À QUI?

1 P (1, 1) avait été adressée à des régions d'Asie Mineure, secteurs peut-être évangélisés par Jérusalem mais auxquels, après la destruction de la ville sainte, Rome pouvait désormais parler au nom de Pierre, qui avait passé une bonne partie de sa vie à Jérusalem avant de venir à Rome. 2 P 1, 1 est adressée « à ceux qui ont reçu par la justice de notre Dieu et Sauveur Jésus Christ une foi d'un aussi grand prix que la nôtre », autrement dit à tous les chrétiens. Mais 3, 1 suppose les mêmes auditeurs/lecteurs que 1 P. Il y a aussi en 2 P 3, 15-16 une possibilité que ce public ait été interpellé par Paul et qu'il connaisse tout ou partie de ses lettres. Il ne peut donc s'agir de

tous les chrétiens, mais probablement de ceux de Méditerranée orientale (Asie Mineure ?)[1535]. L'hellénisation de 2 P (par exemple le Tartare en 2,4) correspondrait aussi à cette zone. Les instructions et la polémique très générales de 2 P ne nous permettent pas de définir les problèmes théologiques des destinataires (autres que la déception quant au non-retour de Jésus) ; elles font plutôt de 2 P une épître applicable à bien des situations et des époques[1536].

Épître ou lettre ?

Dans notre étude de Jude, une sous-section était consacrée au *Genre littéraire, y* compris à la question de savoir s'il s'agit d'une épître ou d'une lettre selon la terminologie de Deissmann (p. 454 ci-dessus). Cela ne semble pas nécessaire ici. Les deux versets d'ouverture semblent suivre la forme lettre, mais avec une adresse applicable à tous les chrétiens. La doxologie finale est beaucoup plus ample que celle de Jude et pas réellement typique d'une lettre. L'exhortation et l'instruction qui constituent une bonne partie de l'œuvre ne sont pas précises, et la polémique contre les faux docteurs est massivement reprise de Jude. Des communautés repérables, avec leurs problèmes, ne semblent donc pas envisagées. L'écrivain fait une homélie, qui se présente comme le testament de Pierre à des chrétiens susceptibles d'être influencés par sa réputation - homélie à peine adaptée à la forme lettre. Même si l'on songe à la diversité des lettres hellénistiques, le mot « épître » convient mieux à 2 P que « lettre ».

Canonicité et catholicisme primitif[1537]

Des vingt-sept livres du NT, c'est 2 P qui a eu le moins de soutiens dans l'Antiquité. Dans l'Église d'Occident (à la différence de Jude), 2 P fut soit inconnue soit rejetée jusque vers 350, et plus tard encore Jérôme rapportait que beaucoup la refusaient parce qu'elle avait un style différent de celui de 1 P. Dans l'Église d'Orient, Origène admit qu'elle avait été l'objet de débats. Le P[72]Bodmer (III^{e} siècle) montre que 2 P avait été copiée en Égypte ; mais au début du IV^{e} siècle Eusèbe ne la traite pas comme canonique, et la plupart des grands écrivains ecclésiastiques d'Antioche l'ignorèrent. Néanmoins, durant le IV^{e} siècle, 2 P fit son apparition dans

quelques listes en Orient et en Occident (Athanase, III Carthage) ; et au début du vi^e^ siècle, même l'Église syriaque l'acceptait. En dépit de cette histoire mouvementée, Luther ne relégua pas 2 P à la fin de son NT de 1522 (comme il le fit de Je, Jude, He et Ap), probablement parce que sa doctrine ne lui posait pas de grand problème. Plus récemment, toutefois, en particulier chez les exégètes protestants les plus radicaux, 2 P a été attaquée ; on a même proposé de la rayer du canon, parce qu'on refusait son « catholicisme primitif ».

Kâsemann est le principal tenant de la présence de traits d'un « catholicisme primitif » en 2 P. Dans sa contestation des gnostiques qui rejetaient la parousie, le rédacteur de l'épître soulignait que la foi était un corps de croyances. Les Écritures prophétiques ne pouvaient être affaire d'interprétation personnelle, mais devaient être interprétées par des maîtres autorisés, comme Pierre. Une chaîne d'autorité apostolique commençant avec les témoins oculaires du ministère de Jésus était désormais envisagée. Kàsemann regrette aussi que les idées pauliniennes de foi- confiance et de justification soient absentes, et qu'une terminologie hellénistique (« participants de la divine nature ») ait remplacé le langage existentiel des premiers livres. Aux yeux de Kàsemann (un luthérien) tout cela devait finalement produire le type de christianisme illustré par le catholicisme romain, et représentait une fausse direction. Il s'interroge avec passion (« Apologia ») : « Que dire d'une Église tellement soucieuse de se défendre contre les hérétiques qu'elle ne sait plus distinguer l'Esprit de la lettre ; qu'elle identifie l'Évangile avec sa propre tradition et, plus encore, avec une conception religieuse particulière du monde ; qu'elle ordonne l'exégèse en fonction de son système d'enseignement de l'autorité, et fait de la foi un simple assentiment aux dogmes de l'orthodoxie ? » L'implication logique serait que l'Église a commis une erreur en canonisant 2 P : de fait, des opinions radicales ont demandé sa suppression.

Le désaccord avec cette approche s'est exprimé de deux manières. Premièrement, on a contesté le droit des interprètes à décider que ce qui correspond à leur théologie et à leur inclination ecclésiale est le véritable message du NT, et que ce qui n'y correspond pas est une déformation. Dans quelle mesure la critique du « catholicisme primitif » illustre-t-elle le désaccord protestant avec certains aspects du catholicisme romain et de

l'orthodoxie orientale ? Ne serait-il pas plus sain de reconnaître que les traditions particulières des Églises ont capitalisé des idées *sélectionnées* du NT, et que le dialogue entre Églises sera facilité lorsque chaque tradition acceptera de prendre en compte ce qui a été négligé ? Si les groupes chrétiens peuvent éliminer du canon ce qui ne leur plaît pas, comment l'Écriture peut- elle les aider à se remettre en question ? Deuxièmement, Fomberg et d'autres ont contesté le bien-fondé de l'analyse par laquelle Kàsemann concluait au catholicisme primitif de 2 P. L'auteur de 2 P représente-t-il réellement de manière aussi simple les approches indiquées dans le paragraphe de Kàsemann cité plus haut ? Dans la thèse catholique primitive, ne lisons-nous pas à la lumière de problèmes de la Réforme bien plus tardifs la réaction du théologien luthérien à une série de questions particulières ? Il faut dire aussi que nombre des idées en question (la foi en tant que vérités à croire, l'importance de l'autorité apostolique, les interprétations autorisées, le danger de maîtres privés étrangers à la tradition) se trouvent largement répandues dans le NT, y compris dans les lettres pauliniennes incontestées. 2 P peut offrir l'occasion de discuter la validité de ces idées, mais leur isolement dialectique ne facilite certainement pas une exégèse sérieuse de l'intention de l'écrivain.

Questions ouvertes

(1) La « foi » comme dépôt de croyances (2 P 1, 1) est souvent opposée péjorativement au sens paulinien de la foi comme confiance en ce que Dieu a fait dans le Christ. Étant entendu qu'il faut répondre à la grâce de Dieu avec la foi-confiance et la foi-engagement, est-il vraisemblable que le christianisme aurait pu continuer sans formuler ses croyances ? Des confessions comme « Jésus est le Messie, le Seigneur, etc. » étaient nécessaires non seulement pour que ceux à qui on demandait de s'engager sachent en quoi consistait la grâce de Dieu, mais éventuellement aussi parce que d'autres niaient cette identité. Aujourd'hui, certaines Églises chrétiennes refusent de formuler un credo qui aille au-delà des Écritures, mais cela ne peut masquer le fait qu'un corps naissant de croyances est déjà présent dans les Écritures elles-mêmes. On peut donc considérer que la foi comme confiance et la foi comme corps de vérités à croire sont complémentaires.

(2) Bien qu'on note une certaine adaptation au langage de la philosophie

grecque qui oppose ce monde à l'autre dans plusieurs livres tardifs du NT comme les Actes et les « épîtres pastorales », nulle part elle n'est plus apparente qu'en 2 P, par exemple l'idéal de piété *(eusebeia* en 1, 3.6.7 ; 3, 11), et la participation à la nature divine en s'arrachant à la corruption du monde (1,4). Si ce n'est pas là le langage originel du message de Jésus, est-ce pour autant une corruption de ce message, comme certains opposants au « catholicisme primitif » le prétendent, ou n'est-ce pas l'inévitable marche en avant de la proclamation d'un Évangile de l'incarnation ? Dans cette ligne, ne peut-on soutenir que quand les prédicateurs ont refusé de formuler l'Évangile dans le langage et les cultures des autres peuples, ils ont appauvri leur mission et limité l'intelligence de ce que Dieu avait fait en Jésus Christ ? Cette reformulation ne veut pas dire rejet des expressions et formulations antérieures, ni perte des intuitions anciennes.

(3) Dans le NT, 2 P 3, 7.12-13 témoigne que le ciel et la terre seront détruits par le feu à la fin des temps[1538], pour être remplacés par des cieux nouveaux et une terre nouvelle. (En fait, les chrétiens qui prennent cela à la lettre rendent souvent superflu tout changement ici-bas et se contentent d'un ciel immatériel.) L'idée apocalyptique des cieux nouveaux et de la terre nouvelle renvoie à Is 65, 17 ; 66, 22 ; le feu est un élément traditionnel du châtiment divin (Mt 3, 10 ; 5, 22 ; 13, 40.50 ; 18, 8-9). Outre qu'il reflète le langage biblique, l'écrivain veut peut-être se faire comprendre aussi de ceux qui étaient sensibles à la doctrine stoïcienne : une immense conflagration qui consumerait le fini et serait suivie d'une régénération dans un cycle sans fin. D'un point de vue théologique, croire que 2 P est un écrit inspiré donne du poids à la vérité de la parousie (le Christ inaugurant à la fin le royaume de Dieu), ce qui est un point essentiel de cette épître ; mais l'auteur a-t-il eu une quelconque révélation divine sur ce qui se passerait à la fin des temps ? Voir R. L. Overstreet, *BSac* 137 (1980), 354-71.

(4) A bien des égards, 2 P ressemble à 2 Tm. L'une comme l'autre est le testament d'un apôtre célèbre ; et chacune en appelle au témoignage de cet apôtre, respectivement Pierre et Paul. Chacune est préoccupée par l'intrusion de faux docteurs qu'elle couvre d'opprobre. Chacune admet pour guide un dépôt de la foi. Ce serait un bon exercice que de chercher

d'autres parallèles théologiques pour voir comment, en divers secteurs de l'Église, à la fin de la période néo-testamentaire, se sont élaborées des attitudes et des réponses semblables.

Bibliographie

Commentaires

E. Cothenet, Les deux épîtres de Pierre, *CEv* 47, 1984.

E. Cothenet, M. Morgen et A. Vanhoye, *Les dernières épîtres. Hébreux, Jacques, Pierre, Jean, Jude.* Commentaires, Paris, Bayard-Centurion, 1997.

E. Fuchs, P. Reymond, *La deuxième épître de saint Pierre ; l'épître de saint Jude,* Commentaire du Nouveau Testament XlIIb, Genève, Labor et Fides, 1988[2].

J.-C. Margot, *Les épîtres de Pierre,* Genève, Labor et Fides, 1960.

C. Spicq, *Les épîtres de saint Pierre,* Paris, Gabalda, Sources bibliques, 1966.

M. Trimaille, « La deuxième épître de Pierre », dans *Lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude,* Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament 3, Paris, Desclée, 1983, 284-294.

Études

J.-N. Aletti, « La seconde épître de Pierre et le canon du Nouveau Testament », dans C. Theobald (éd.), *Le canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 140, 1990, 239-253.

B. von Allmen, « L'Apocalyptique juive et le retard de la parousie en 2P 3, 1-13 », *Revue de théologie et de philosophie* 98, 1966, 255-274.

R. Brown, « L'héritage pétrinien dans la première épître de Pierre », dans *L'Église héritée des apôtres,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 76, 1987, 121-136.

C. Cothenet, « La tradition selon Jude et la deuxième épître de Pierre », dans *Exégèse et liturgie,* t. II, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 175, 1999, 239-554.

P. Grelot, « La deuxième épître de Pierre et la Tradition Apostolique », *L'année canonique* XXIII, 1979, 69-103.

S. Ngayihembako, « Le temps final selon l'épître de Jude et la deuxième épître de Pierre », dans *Les temps de la fin : approche exégétique de*

l'eschatologie du Nouveau Testament, Genève, Labor et Fides 29, 1994, 339-365.

M. Trimaille, « Le parallélisme de 2 Pierre et de Jude », dans *L'épître de Jude,* dans *Lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude,* Paris, Desclée, Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament 3, 290-293.

Commentaires et études dans des collections

(* = également sur Jude) : Bauckham, R. J. (WBC, 1983*) ; Danker, F. W. (ProcC, 2d ed., 1995*) ; Green, M. (TNTC, 2d ed., 1987*) ; Knight, J. (NTG, 1995*) ; Krodel, G. A. (ProcC, rev. ed., 1995) ; Neyrey, J. H. (AB, 1993*). Voir aussi les ouvrages marqués d'un seul astérisque dans la *Bibliographie* du chapitre 33, sur 1 P, et d'un double astérisque dans la *Bibliographie* du chapitre 34, sur Je.

Études sur la recherche

Snyder, J., JETS 22 (1979), 265-67 ; Hupper, W. G., JETS 23 (1980), 65-66 ; Bauckham, R. J., JETS 25 (1982), 91-93 ; ANRW II.25.2 (1988), 3713-52.

Abbott, E. A., « The Second Epistle of St. Peter », *Expositor* 2/3 (1882), 49-63, 13953, 204-19. Importante étude pionnière.

Cooper, W. H., « The Objective Nature of Prophecy According to II Peter », *Lutheran Church Quarterly* 13 (1940), 190-95.

Crehan, J., « New Light on 2 Peter from the Bodmer Papyrus », StEv 7 (1982), 145-49. Deshardins, M., « The Portrayal of the Dissidents in 2 Peter and Jude », JSNT 30 (1987), 89-102. Ernst, C., « The Date of II Peter and the Deposit of Faith », *Clergy Review* 47 (1962), 686-89. Farmer, W. R., « Some Critical Reflections on Second Peter », *Second Century* 5 (1985), 30-46. Fomberg, T, *An Early Church in a Pluralistic Society : A Study of 2 Peter* (CBNTS 9 ; Lund :
Gleerup, 1977).

Green, M., 2 *Peter Reconsidered* (London : Tyndale, 1961).

Grispino, J. A., and A. Dilanni, « The Date of II Peter and the Deposit of Faith », *Clergy Review* 46 (1961), 601-10.

Harvoy, A. E., « The Testament of Simeon Peter », in *A Tribute to Geza Vermes,* eds. P. R. Davies and R. T. White (Sheffield : JSOT, 1990), 339-54.

Hiebert, D. E., « Selected Studies from 2 Peter », BSac 141 (1984), 43-54, 158-68, 255-65, 330-40.
James, M. R., 2 *Peter and Jude* (Cambridge Univ., 1912).
Käsemann, E., « An Apologia for Primitive Christian Eschatology »,
KENTT 169-95.
Klinger, J., « The Second Epistle of Peter : An Essay in Understanding », *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17/1-2 (1973), 152-69.
McNamara, M., « The Unity of Second Peter. A Reconsideration », *Scripture* 12 (1960), 13-19. Un des rares à affirmer qu'elle consiste en deux ou trois lettres.
Mayor, J. B., *The Second Epistle ofSt. Peter and the Epistle ofSt. Jude* (New York : Macmillan : 1907).
Picirilli, R. E., « Allusions to 2 Peter in the Apostolic Fathers », JSNT 33
(1988), 57-83. Robson, E. L, *Studies in the Second Epistle ofSt. Peter*
(Cambridge Univ., 1915).
Watson, D. F., *Invention,* 81-146, on II Pet.
Witherington, B., III, « A Petrine Source in 2 Peter », SBLSP 1985, 187-92.

Chapitre 37 : LE LIVRE DE L'APOCALYPSE

Résumé des informations essentielles

Date : Probablement entre 92 et 96, à la fin du règne de l'empereur Domitien.
Destinataires : Aux Églises d'Asie Mineure occidentale.

Authenticité : Rédaction par un prophète judéo-chrétien nommé Jean, qui n'était ni le fils de Zébédée ni l'écrivain de l'évangile ou des épîtres johanniques.

Unité : Seuls quelques biblistes affirment que deux apocalypses ont été rassemblées - tentative pour expliquer les répétitions et des perspectives de temps apparemment différentes.

Intégrité : L'écrivain peut avoir inclus des visions et des passages qui faisaient déjà partie de la tradition apocalyptique chrétienne, mais globalement l'ouvrage est entièrement sien.

Division en fonction du contenu :
A. Prologue: 1, 1-3
B. Lettres aux sept Églises : 1,4-3, 22
    Formule d'ouverture avec louange, promesse et réponse divine (1, 4-8)
    Vision inaugurale (1, 9-20)
    Sept lettres (2,1-3, 22)
C. Première partie de l'expérience de révélation : 4, 1-11, 19
    Visions de la cour céleste : l'Unique sur le trône et l'Agneau (4, 1-5, 14)
    Sept sceaux (6, 1-8, 1)
    Sept trompettes (8, 2-11, 19)
D.Deuxième partie de l'expérience de révélation : 12, 1-22, 5
    Visions du dragon, des Bêtes et de l'Agneau (12, 1-14, 20)
    Sept fléaux et sept coupes (15, 1-16, 21)
    Jugement de Babylone, la Grande Prostituée (17, 1-19, 10)
    Victoire du Christ et fin de l'histoire (19, 11-22, 5)
E.Épilogue (avec bénédiction de conclusion) : 22, 6-21.

Nous en venons maintenant au livre sur lequel se referme le NT canonique, même s'il ne fut pas le dernier à être rédigé (nous avons vu que c'était 2 P). On peut utiliser deux substantifs, Révélation ou Apocalypse, pour le titre de ce livre (noter toutefois qu'il ne faut pas l'appeler Révélations au pluriel) : tous deux signifient littéralement « dévoilement. » Mais « Apocalypse » (du titre grec du livre : *Apokalypsis)* a l'avantage d'appréhender le caractère ésotérique du genre auquel appartient cet ouvrage, de sorte qu'on n'y voit pas simplement une révélation, au sens religieux ordinaire d'une communication d'information divine. Cette remarque nous amène à la principale difficulté que comporte ce livre.

Ap est très populaire, mais pour de mauvaises raisons : beaucoup de gens lisent ce livre comme un guide de la fin du monde, supposant que l'auteur a reçu du Christ une connaissance détaillée de l'avenir, qu'il a communiqué en symboles codés. Par exemple, des prédicateurs ont identifié la Bête, dont le nombre est 666, avec Hitler, Staline, le pape, Saddam Hussein, et ils ont relié les événements de Ap à la révolution communiste, la bombe atomique, la création de l'Etat d'Israël, la guerre du Golfe, etc. Les xix^{e} et XX^{e} siècles ont connu nombre de déchiffreurs de prophéties qui utilisaient les calculs de Ap pour prédire la date exacte de la fin du monde. Jusqu'ici tous se sont fourvoyés ! Certains des adeptes les plus militants de Ap ont exaspéré les autorités en charge de l'ordre public jusqu'à les pousser à l'intervention armée (rappelons le drame des davidiens de Waco, au Texas). Par ailleurs pourtant, pour beaucoup de chrétiens croyants, l'auteur ne connaissait nullement l'avenir, il était simplement absolument convaincu que Dieu triompherait, qu'il sauverait ceux qui restaient fidèles et terrasserait les forces du mal. Une étude du *Genre littéraire apocalyptique,* par quoi nous commencerons, soutiendra cette appréciation. Ensuite viendra l'*Analyse générale,* un peu plus longue que de coutume, car Ap est difficile à comprendre : « Ce livre, plus que tout autre écrit du Nouveau Testament, exige le commentaire » (Harrington, *Révélation* XIII). Puis des sous-sections seront consacrées à : *Structure ; Rôle de la liturgie ; Millénarisme* (20, *4-6) ; Auteur, date et situation*

Le genre littéraire de l'apocalyptique

Comme adjectif, « apocalyptique » se réfère habituellement à l'idéologie des ouvrages de ce genre ou à celle des groupes qui s'y reconnaissaient. Certains préfèrent utiliser le substantif « apocalypse » pour désigner le genre ; mais pour éviter la confusion avec le livre du NT dont nous parlons, nous utiliserons

l'adjectif nominal : l'« apocalyptique[1539] ». Le fait que cette désignation dérive du titre du livre du NT nous dit que, d'une certaine façon, Ap est un modèle du genre, un genre difficile à définir, en partie parce que nous ne trouvons pas d'exemples vraiment comparables dans notre littérature contemporaine. Il y a, bien sûr, des livres modernes écrits par des gens à l'imagination fertile ou qui prétendent avoir des visions du futur, en particulier Satan lâché dans notre histoire ou la fin du monde ; mais la plupart d'entre eux sont des imitations ou des variations sur Dn et Ap.

Pour parler des aspects de l'apocalyptique, on verra que toute appréciation appelle des « fréquemment », « souvent », « parfois », car très peu de ce qui suit est vrai de toutes les apocalypses. Une caractéristique des apocalypses bibliques est le cadre narratif dans lequel une vision-révélation est accordée à un humain, le plus souvent par l'intervention d'un être surnaturel[1540], par exemple un ange qui l'emporte à un endroit d'où il peut lui montrer la vision et/ou la lui expliquer. Pour s'y rendre, le visionnaire doit parfois voyager loin, jusqu'aux extrémités de la terre, ou haut, à travers les ciels successifs. Les secrets révélés concernent une transformation cosmique qui se conclura par un passage de ce monde à un autre, à une ère nouvelle et un jugement de Dieu sur tous. (L'apocalypse chrétienne du NT diffère de l'apocalyptique juive de la même époque en ceci que, suite à la venue du Christ, l'ère nouvelle a déjà commencé.) La vision du monde surnaturel ou de l'avenir aide à interpréter les circonstances présentes ici-bas, qui sont presque toujours tragiques. Comme nous le verrons, l'apocalyptique s'enracine dans la prophétie ; or les prophètes connaissaient également une expérience surnaturelle par laquelle ils étaient transportés dans la cour céleste réunie en la présence de Dieu, et introduits au mystérieux dessein de Dieu (Am 3, 7 ; 1 R 22, 19-23 ; Is 6). Dans l'apocalyptique, cependant, les visions de l'autre monde sont devenues beaucoup plus luxuriantes, accompagnées très souvent de symboles éclatants (temple idéal, cadres liturgiques, phénomènes cosmiques, ménagerie d'animaux fantastiques, statues) et de nombres mystérieux[1541]. Le message prophétique concerne aussi les circonstances présentes ici-bas (politique internationale et nationale, pratique religieuse, préoccupations sociales), mais la situation et la solution sont différentes de celles de l'apocalyptique. Quand les circonstances dont le prophète écrivain rend compte sont prospères et confortables, il peut condamner la situation comme spirituellement et moralement aride, et mettre en garde contre l'imminence d'un désastre, dans les limites de l'histoire (invasion, captivité, chute de la monarchie, destruction du Temple) ; quand les

circonstances sont désespérées, marquées par la captivité ou l'oppression, le prophète peut proposer une espérance en termes de retour au pays ou de destruction de l'oppresseur et de restauration de la monarchie. Les apocalypses visent le plus souvent ceux qui vivent en des temps de souffrance et de persécution - temps de désespoir qui sont considérés comme l'incarnation du mal suprême. Si l'histoire est répartie en une série de périodes déterminées par Dieu (énumérées de diverses façons), c'est dans la dernière d'entre elles que vit l'auteur[1542]. L'espoir d'une solution historique a disparu, en faveur d'une intervention divine directe qui mettra fin à tout. Très souvent, dans une approche fortement dualiste, l'apocalypticien envisage ce qui se passe ici-bas comme une partie d'un combat titanesque, dans l'autre monde, entre Dieu ou les anges de Dieu et Satan avec ses anges. Dans certaines apocalypses, la pseudonymie est un facteur clef. L'écrivain prend le nom d'un personnage célèbre de l'Antiquité, par exemple Daniel, un sage légendaire ; Hénoch, qui a été enlevé aux cieux ; ou Esdras, le grand législateur. Ce personnage prête son autorité à une apocalypse parce qu'il peut prédire exactement tout ce qui arrivera entre son époque et l'époque actuelle, celle où l'auteur écrit (puisque, en fait, tout est déjà arrivé)[1543]. Quand on connaît la suite de l'histoire, une manière de dater ces ouvrages est de localiser la période où le tableau historique devient moins net et où commence l'imprécision ou le flou.

Pour illustrer l'histoire de l'apocalyptique juive et chrétienne dans sa diversité, mentionnons quelques exemples représentatifs de ce genre. Notre plus ancien exemple d'apocalyptique biblique, révélateur de ses débuts, peut remonter à l'exil à Babylone. Cette catastrophe, qui fait suite à la prise de Jérusalem, à la destruction du Temple et à la chute de la monarchie, marqua la première mise en question d'une possibilité de salut dans l'histoire. Si le livre d'Ézéchiel est surtout prophétique, en ce sens que le prophète attendait la délivrance dans l'histoire, les représentations extravagantes de ses visions (Ez 1-3 ; 37) et son espérance idéaliste du Nouvel Israël allaient virtuellement au-delà de l'histoire (40-48) et empiétaient sur le style et les attentes apocalyptiques. En fait, Ézéchiel fournira une part considérable du langage et des images apocalyptiques qui seront utilisées dans les siècles suivants : les quatre vivants (homme, lion, taureau, aigle) ; le personnage qui trône au-dessus du firmament décrit en termes de pierres et métaux précieux ; la prostituée ; la cité-royaume malfaisante, prospère et blasphématoire dans son arrogance (Tyr aux chapitres 27-28) ; Gog et Magog ; l'ingestion de rouleaux ; la mesure du Temple, etc. On trouve un mélange de message historique prophétique, d'éléments et de

représentations apocalyptiques (le Jour du Seigneur, les hordes de sauterelles destructrices) dans le livre de Joël, de datation incertaine, mais certainement postexilique. À peu près de la même période globale, Za 4, 1-6, 8, apporte ses visions (interprétées par un ange) de lampadaires, de rouleaux, de quatre chevaux de robes différentes ; un peu plus tard viennent le deutéro-Zacharie et le trito-Zacharie (Za 9-14), avec une allégorie des bergers et des images du jugement et d'une Jérusalem idéale. Voir aussi Is 24-27 [1544].

Une autre période importante pour l'apparition de la littérature apocalyptique est celle des m^e^ et IV^e^ siècles av. J. C., quand les dynasties grecques d'Égypte (Ptolémées) et de Syrie (Séleucides), descendantes de la conquête d'Alexandre le Grand, entreprirent de contrôler la Judée de manière plus autoritaire. La persécution de la religion juive en faveur du culte des divinités grecques sous le roi séleucide Antiochus IV Épiphane (176-164 av. J. C.) aiguisa le sentiment d'un mal diabolique que Dieu seul pouvait vaincre. La conception d'une vie après la mort s'était clairement développée chez certains juifs, ce qui ouvrait la possibilité d'un bonheur éternel succédant à une existence marquée par la souffrance et la torture. Dans cette période, à des livres prophétiques comportant des traits apocalyptiques succédèrent des apocalypses à part entière. La section initiale de *1 Hénoch* (chapitres 1-36) fut composée au III^e^ siècle av. J. C., et vint enrichir le trésor du symbolisme apocalyptique de ses images du jugement dernier, de la chute des mauvais anges et de leur enfermement jusqu'au dernier jour. Une section plus tardive du livre (chapitres 91-105) met en scène une histoire déterminée à l'avance dans le cadre d'un ensemble de semaines. Le livre de Daniel, la plus grande apocalypse biblique, fut rédigé vers 165 av. J. C. La vision des quatre bêtes monstrueuses suivie du couronnement du fils de l'homme (chapitre 7) et la vision des soixante-dix semaines d'années (chapitre 9) eurent un grand impact sur les apocalypses postérieures. L'essor de la communauté de Qumrân est lié aux troubles du milieu du II^e^ siècle av. J. C. et sa pensée comporte des éléments fortement apocalyptiques, comme en témoigne QM, plan pour la guerre des derniers temps entre les fils de lumière et les fils des ténèbres. Les décennies qui suivirent la destruction du Temple de Jérusalem par les Romains en 70 - c'était comme l'antique dévastation babylonienne, revécue six cent cinquante ans plus tard - furent une autre grande période de production d'apocalypses juives. *4 Esdras* et (un peu plus tard) 2 *Baruch* furent composés à cette époque où Rome incarnait le mal[1545].

Nous ignorons si l'auteur de Ap connaissait le grand discours apocalyptique de Jésus (Mc 13 et parallèles), mais il connaissait les éléments apocalyptiques

traditionnels circulant chez les chrétiens du Ier siècle. Par exemple, dans la tradition paulinienne, on trouve un sens apocalyptique très fort du Christ inaugurant la fin des temps, aussi bien que de l'attente de la résurrection des morts et du personnage de l'antéchrist (1 Co 15 ; 2 Th 2)[1546]. Ap, cependant, est le livre le plus apocalyptique du NT. La brutale persécution des chrétiens de Rome par Néron et apparemment leur harcèlement sous Domitien (voir sous-section ci-dessous), dans le contexte plus large de la déification de l'empereur, donnaient une teinte diabolique au combat entre César et le Christ ; la destruction du Temple juif était considérée comme le début du jugement divin sur tous ceux qui s'opposaient au Christ. Ap réemploie beaucoup d'éléments tirés de Ez, Za, l'apocalypse d'Isaïe et Dn ; mais cela avec une remarquable créativité. En outre, d'autres traits comme les lettres aux Églises, l'association du Christ Agneau à la cour céleste et les noces de l'Agneau, témoignent de son originalité. L'apocalyptique chrétienne se poursuivit après la période du NT, aussi bien dans les cercles considérés comme orthodoxes *(Pasteur d'Hermas ; Apocalypse de Pierre)* que chez les gnostiques *(Apocryphe de Jean ; Apocalypse de Paul)*[1547]. Jusqu'à nos jours, les temps de catastrophes continuent de raviver l'esprit apocalyptique chez certains chrétiens (et certains juifs), convaincus que les temps sont si mauvais que Dieu ne peut manquer d'intervenir sous peu.

Si, comme nous l'avons vu, on peut établir une filiation entre les écrits prophétiques et les écrits apocalyptiques[1548], certaines des principales apocalypses juives préchrétiennes furent écrites à une époque où la prophétie marquait le pas, où la littérature de sagesse était plus abondante et où Israël était en contact avec la civilisation gréco-romaine. Cette situation éclaire deux aspects de l'apocalyptique. Premièrement, certains ont proclamé que l'apocalyptique avait remplacé la prophétie. Ce n'est pas exact : il y a des œuvres qui combinent les deux genres, et c'est certainement le cas de Ap. Bien que le voyant de Ap intitule son ouvrage *Apoka- lypsis,* il en parle six fois comme d'une prophétie, en particulier au commencement et à la fin (1, 3 ; 22, 19). En fait, les lettres aux Églises (1, 4-3, 22) comportent des éléments qui sont de l'ordre de l'avertissement et de la consolation prophétiques[1549].

Comme l'a observé Roloff, on entend dans ces lettres l'autoproclamation de Jésus Christ ; or c'était l'une des tâches des prophètes chrétiens que d'annoncer aux communautés la volonté du Christ glorifié. Deuxièmement, on rencontre des similitudes entre certains courants de l'apocalyptique et la littérature de sagesse. Peu iraient aussi loin que G. von Rad, pour qui l'apocalyptique est issue de la tradition de sagesse, mais une conception déterministe de l'histoire

(disposée en modèles numériques) et un étalage d'érudition caractérisent parfois les deux traditions. En

I *Hénoch* 28-32 ; 41 ; 69, par exemple, on trouve des descriptions détaillées de diverses espèces d'arbres, un intérêt pour les secrets de l'astronomie, et une appréciation globale du savoir. La littérature de sagesse existait en d'autres pays, et certains éléments de la littérature hébraïque de sagesse puisaient à des sources étrangères. De même, non seulement les anciens mythes sémitiques de la création mais les mythes des divinités gréco-romaines ont laissé leur empreinte sur les représentations apocalyptiques, en particulier la description des animaux et de la guerre entre le bien et le mal. Le culte de la déesse Rome, reine des cieux, peut avoir été combiné avec la figure de la Sion de l'AT pour façonner l'image de la mère du Messie en Ap 12.

Enfin, il faut savoir que le langage figuratif de l'apocalyptique pose des problèmes herméneutiques. On peut souvent déceler un référent historique dans la description, par exemple tel animal monstrueux de Dn ou Ap renvoie à une puissance spécifique (le royaume syrien séleucide, Rome). Mais les symboles sont parfois polyvalents, par exemple la femme de Ap 12 peut symboliser Israël donnant naissance au Messie aussi bien que l'Église et ses enfants au désert, attaqués par Satan après que le Messie a été enlevé aux cieux. (Elle pourrait être aussi la fiancée de l'Agneau, la Nouvelle Jérusalem, qui descend des cieux en 21, 2, mais c'est une opinion moins partagée.) Au-delà de la question de l'intention de l'écrivain, le symbolisme de l'apocalyptique provoque l'imagination des lecteurs/auditeurs.

II trouve tout son sens quand il provoque des émotions et sentiments qui ne peuvent être conceptualisés. C'est pourquoi l'identification purement descriptive des référents du I^{er} siècle ne rend pas justice à la puissance persuasive de Ap (E. Schüssler-Fiorenza, *Révélation* [ProC 31]). Les apocalypticiens plus récents ont tort de penser que certaines données de l'apocalyptique biblique représentent une prescience exacte d'événements qui auraient lieu mille ou deux mille ans plus tard ; mais ceux qui sont concernés par ce genre de mouvements comprennent mieux la puissance de cette littérature que ne le font des enquêtes exégétiques dépassionnées, satisfaites de leurs identifications historiques.

Analyse générale du message

A. PROLOGUE (1,1-3)

Le livre est présenté comme la « révélation de Jésus Christ », c'est-à-dire que le Christ dévoile à l'auteur quel est le sens divin de son époque et la façon dont le peuple de Dieu sera bientôt délivré. Cette révélation est communiquée par un ange à un voyant nommé Jean[1550] qui, comme nous le découvrirons au v. 9, réside dans la petite île de Patmos en mer Égée, à quelque soixante milles marins au sud-ouest d'Éphèse. La situation de l'île peut avoir affecté une partie de l'imagerie du livre, par exemple la bête qui sort de la mer. La bénédiction du v. 3, la première de sept dans le livre, indique que ce message prophétique est destiné à être lu à haute voix, probablement lors de liturgies dans les Églises destinataires.

B. Lettres aux sept églises (1, 4-3, 22)

Cette partie commence par *une formule d'ouverture (1, 4-5a),* comme si les sept lettres à venir faisaient partie d'une seule grande missive[1551]. Les éléments fondamentaux attestés dans les formules d'ouverture du NT (Paul, 1 P ; p. 457 ci-dessus) y sont présents ; mais les schémas triadiques d'ouverture sont formulés dans le style symbolique qui marque tout le livre. Dans une expression qui procède d'une réflexion sur Ex 3, 14, Dieu est celui qui est, qui était et qui vient. De même, trois phrases définissent Jésus par sa passion et sa mort (témoin fidèle), sa résurrection (premier-né d'entre les morts), et son exaltation (prince des rois de la terre). La mention des « sept esprits » en Ap 1,4 est obscure ; voir aussi les sept esprits de Dieu (3, 1 ; 4, 5 ; 5, 6). Cette image se réfère peut-être à l'Esprit saint, car celui-ci devrait être inclus avec le Père et le Fils dans la grâce triadique habituelle (2 Co 13, 13 [14] ; 1 P 1,2 ; 2 Th 2, 13-14)[1552].

Peut-être trouve-t-on un écho du langage baptismal dans la *doxologie du Christ en 1, 5b-6,* car ce qui a été accompli par son sang, et la dignité des chrétiens qui en résulte en termes de royauté et de sacerdoce *(cf* Ex 19, 6), sont des thèmes présents en 1 P 1, 2.19 ; 2, 9[1553]. La doxologie rappelle aux destinataires leur identité ; et *Ap 1, 7 est un écho de l'AT* (Dn 7, 13 ; Za 12, 10), leur assurant que le Christ viendra juger tous les ennemis. Pour le voyant, qui achève sa louange et sa promesse par un triomphal « Amen », *le Seigneur Dieu affirme en 1, 8* la désignation tria- dique de 1, 4 (qui est, qui était et qui vient) précédée de « Je suis l'Alpha et l'Oméga » et conclue par « le Tout-Puissant ». La première et la dernière lettre de l'alphabet grec symbolisent l'existence de Dieu au commencement et à la fin ; la désignation *Pantokrator,* « Maître-de-tout » dans la traduction de la BJ, est caractéristique de Ap (neuf fois ; on ne la

trouve ailleurs qu'en 2 Co 6, 18) et elle deviendra courante dans l'Église byzantine pour dépeindre le Christ en majesté, trônant dans sa toute-puissance.

Vision inaugurale (1, 9-20). Jean, parlant des tribulations des destinataires et de leur endurance, explique qu'il est à Patmos « à cause de la Parole de Dieu ». La plupart interprètent cela comme un emprisonnement ou un exil, arrière-plan qui expliquerait l'atmosphère de persécution de Ap. (De fait, Patmos était l'une des petites îles assignées aux exilés, et un gouverneur de province romain pouvait imposer une certaine forme de bannissement.) En extase, « le Jour du Seigneur », il entend et « voit » une voix (tout comme les prophètes voyaient des mots : Is 2, 1, Am 1,1, etc.). Le contexte du dimanche peut expliquer qu'il y ait dans les visions célestes du voyant certains échos de la liturgie chrétienne (voir sous-section ci-dessous). Le fait qu'il puisse « voir » une voix, et que dans ses descriptions il use sans cesse du « comme », nous avertit que nous sommes au-delà d'un monde sensible, dans un monde d'expérience spirituelle et de symbolisme. La vision du Christ est resplendissante de richesse symbolique, dont une bonne partie issue de Dn. Le Christ n'est pas seulement identifié « comme un Fils d'homme » (Dn 7, 13), mais reçoit aussi les attributs qui appartiennent à « l'Ancien » (Dn 7, 9 = Dieu). Le cadre des sept candélabres d'or (Ap 1, 12) prépare aux sept Églises, mais évoque aussi le Temple de Jérusalem (1 Ch 28, 15, à partir d'Ex 25, 37) où Dieu, dans une vision, a été « vu » par Isaïe (Is 6). Les sept étoiles dans la main droite étaient un symbole royal et impérial - préparation des autres visions qui opposeront le Christ à César. L'imagerie de cette première vision servira aux évocations du Christ dans les lettres qui suivent.

Les lettres aux Sept Eglises (2, 1-3, 22) sont particulièrement importantes pour comprendre l'ensemble du livre. Elles nous donnent plus d'informations sur certaines Églises d'Asie Mineure que ne le font la plupart des autres livres du NT sur leurs destinataires. Quand nous arriverons aux grandes visions des chapitres 4ss, il faudra nous rappeler qu'elles sont destinées à communiquer un message aux chrétiens de ces villes. La mauvaise utilisation de l'Apocalypse est liée en partie à l'idée erronée que le message s'adresserait d'abord aux chrétiens d'aujourd'hui, à la condition qu'ils puissent décoder les symboles de l'auteur. Or, la signification des symboles doit être appréciée du point de vue des destinataires du I^{er} siècle - et nécessite une certaine adaptation si nous voulons que le livre ait un sens pour notre temps.

Le tableau 8 ci-après montre l'arrangement des lettres[1554], remarquablement parallèle en de nombreux points, mais étonnamment différent sur d'autres. Par

exemple, s'agissant du jugement prononcé par le Fils de l'homme qui dicte les lettres, rien de mauvais n'est exprimé au sujet de Smyme et de Philadelphie ; mais rien de bon n'est dit de Sardes ni de Laodicée. Avant d'en venir au détail des lettres, voyons le message global. Les sept Églises sont affrontées à trois sortes de problèmes : le faux enseignement (Éphèse, Pergame, Thyatire) ; la persécution (Smyme, Philadelphie) ; la suffisance (Sardes, Laodicée). La plupart des lecteurs modernes qui ont quelques notions sur Ap pensent que le seul problème était la persécution, et ils réinterprètent donc le livre à la lumière des situations menaçantes d'aujourd'hui. Or, on pourrait plus facilement appliquer au christianisme moderne le combat contre la suffisance. Le faux enseignement est, en un sens, fortement conditionné par le I^er^ siècle (manger la viande consacrée aux idoles) ; la question sous-jacente - ces chrétiens qui se conforment sans scrupules à la société environnante - est cependant d'une grande actualité.

La plus longue lettre est adressée à Thyatire, bizarrement la ville la moins connue ; la plus courte est pour Smyme, ville très célèbre. Il y a d'abondantes références à l'AT dans la plupart des lettres, mais relativement peu dans celles à Sardes et Laodicée. Les cités, toutes situées dans l'Asie Mineure occidentale, sont énumérées dans un ordre qui laisse supposer pour le messager un itinéraire circulaire, partant d'Éphèse vers le nord via Smyme jusqu'à Pergame, puis vers le sud-est, et enfin (après Laodicée), vraisemblablement vers l'ouest, pour un retour au point de départ d'Éphèse. (Malgré la vraisemblance de cette proposition, il faut noter qu'aucune route postale circulaire n'a été repérée.) Les titres ou descriptions du Christ qui ouvrent les lettres font écho de diverses manières aux descriptions du chapitre 1.

Dans le reste des lettres, les détails (statut de l'Église, admonitions ou encouragements, promesse) reflètent la situation géographique et commerciale de chaque ville concernée, car, de toute évidence, le voyant connaissait bien la région[1555]. À titre d'exemple, en 2, 7 la promesse à Éphèse : « Je ferai manger de l'arbre de vie

TABLEAU 8 : Lettres aux anges des églises (Ap 2-3)

Éléments dans chaque lettre	**Éphèse (2,1-7)**	**Smyrne (2,8-11)**	**Pergame (2,12-17)**
Titres ou description de celui qui parle (Christ).	Celui qui tient les sept étoiles dans sa main droite et marche au milieu des sept candélabres d'or.	Le Premier et le Dernier, celui qui était mort et a repris vie.	Celui qui possède l'épée à double tranchant.

Statut de l'Église : BON COMPORTEMENT reconnu par celui qui parle.	Je connais ta conduite, tes labeurs et ta constance ; tu ne peux souffrir les méchants ; tu as mis à l'épreuve ceux qui usurpent le titre d'apôtres, et tu les as trouvés menteurs ; tu souffres patiemment pour mon nom ; tu ne te lasses pas.	Je connais tes épreuves et ta richesse en dépit de ta pauvreté ; et les diffamations de ceux qui usurpent le titre de juifs - une synagogue de Satan plutôt !	Je sais où tu demeures : là est le trône de Satan ; Tu tiens ferme à mon nom et tu n'as pas renié ma foi ; Antipas, mon témoin fidèle, fut mis à mort chez vous, là où demeure Satan.
Statut de l'Église : MAUVAIS COMPORTEMENT que celui qui parle leur reproche.	Tu as perdu ton amour d'antan	RIEN DE MAUVAIS	Tu en as qui tiennent la doctrine de Balaam, qui séduisit Israël et l'amena à manger les viandes immolées aux idoles et à se prostituer; certains tiennent la doctrine des nicolaïtes.
Admonitions ; encouragements.	Rappelle-toi d'où tu es tombé ; repens-toi, reprends ta conduite première ; sinon, je vais venir à toi pour changer ton candélabre de son rang; tu détestes la conduite des nicolaïtes, que je déteste moi- même.	Ne crains pas les souffrances qui t'attendent : le diable va jeter certains des vôtres en prison pour vous tenter, et vous aurez dix jours d'épreuve. Reste fidèle jusqu'à la mort, et je te donnerai la couronne de vie.	Repens-toi, sinon je vais venir bientôt et combattre ces gens avec l'épée de ma bouche.
Promesse à quiconque a des oreilles pour entendre ce que l'Esprit dit aux Églises.	Au vainqueur je ferai manger de l'arbre de vie placé dans le Paradis de Dieu.	Le vainqueur n'a rien à craindre de la seconde mort.	Au vainqueur je donnerai de la manne cachée et un caillou blanc portant gravé un nom nouveau que nul ne connaît, hormis celui qui le reçoit.

TABLEAU 8 *(suite)*

Thyatire (2,18-29)	**Sardes (3,1-6)**	**Philadelphie (3,7-13)**	**Laodicée (3,14-21)**
Le Fils de Dieu, dont les yeux sont comme une flamme ardente et les pieds pareils à de l'airain précieux.	Celui qui possède les sept Esprits de Dieu et les sept étoiles.	Le Saint, le Vrai, celui qui détient la clef de David : s'il ouvre, nul ne fermera, et s'il ferme, nul n'ouvrira.	L'Amen, le Témoin fidèle et vrai, le Principe de la création de Dieu.
Je connais ta conduite : ton amour, ta foi, ton	RIEN DE BON	Je connais ta conduite ; j'ai ouvert devant toi une	RIEN DE BON

dévouement, ta constance ; tes œuvres vont sans cesse en se multipliant.		porte que nul ne peut fermer, et disposant de peu de puissance, tu as gardé ma parole sans renier mon nom.	
Tu tolères Jézabel, cette femme qui se dit prophétesse ; elle égare mes serviteurs, les incitant à se prostituer en mangeant des viandes immolées aux idoles ; je lui ai laissé le temps de se repentir mais elle refuse.	Je connais ta conduite ; tu passes pour vivant, mais tu es mort.	RIEN DE MAUVAIS	Je connais ta conduite : tu n'es ni froid ni chaud ; puisque te voilà tiède, je vais te vomir de ma bouche. Tu t'imagines : me voilà riche et je n'ai besoin de rien ; tu ne le vois donc pas : c'est toi qui es malheureux, pitoyable, pauvre, aveugle et nu !
Je vais la jeter sur un lit de douleurs, et ses compagnons de prostitution dans une épreuve terrible, s'ils ne se repentent de leur conduite ; ses enfants, je vais les frapper à mort. Toutes les Églises sauront que c'est moi qui sonde les reins et les cœurs ; et je vous paierai chacun selon vos œuvres. Quant à vous autres qui ne partagez pas cette doctrine et n'avez pas connu les profondeurs de Satan, je ne vous impose pas d'autre fardeau ; mais ce que vous avez, tenez- le ferme jusqu'à mon retour.	Réveille-toi, ranime ce qui te reste de vie défaillante ! Non, je n'ai pas trouvé ta vie bien pleine aux yeux de mon Dieu. Rappelle-toi comment tu as accueilli la parole ; garde-la et repens-toi. Si tu ne veilles pas, je viendrai comme un voleur sans que tu saches à quelle heure. Mais quelques-uns des tiens n'ont pas souillé leurs vêtements ; ils m'accompagneront en blanc car ils en sont dignes.	Je forcerai ceux de la synagogue de Satan - ils usurpent la qualité de juifs, les menteurs - à venir se prosterner devant tes pieds. Puisque tu as gardé ma consigne de constance, à mon tour je te garderai de l'heure de l'épreuve qui va fondre sur le monde entier pour éprouver les habitants de la terre. Mon retour est proche : tiens ferme ce que tu as, pour que nul ne te ravisse ta couronne.	Suis mon conseil : achète chez moi de l'or purifié au feu pour t'enrichir ; des habits blancs pour t'en revêtir et cacher la honte de ta nudité ; un collyre pour t'en oindre les yeux et recouvrer la vue. Ceux que j'aime, je les semonce et les corrige. Allons ! Un peu d'ardeur, et repens-toi ! Voici, je me tiens à la porte et je frappe; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper.
Le vainqueur, celui		Le vainqueur, je le ferai	Le vainqueur, je lui

qui restera fidèle à mon service jusqu'à la fin, je lui donnerai pouvoir sur les nations : il les mènera avec un sceptre de fer comme on fracasse des vases d'argile. Ainsi moi-même j'ai reçu ce pouvoir de mon Père. Et je lui donnerai l'Étoile du matin.	Le vainqueur sera donc revêtu de blanc ; et son nom, je ne l'effacerai pas du livre de vie, mais j'en répondrai devant mon Père et devant ses anges.	colonne dans le temple de mon Dieu ; il n'en sortira plus jamais et je graverai sur lui le nom de mon Dieu et le nom de la Cité de mon Dieu, la nouvelle Jérusalem qui descend du ciel, de chez mon Dieu, et le nom nouveau que je porte.	donnerai de siéger avec moi sur mon trône, comme moi-même, après ma victoire, j'ai siégé avec mon Père sur son trône.

placé dans le Paradis de Dieu » peut faire écho au fait que le grand temple d'Artémis, l'une des sept merveilles du monde ancien, était bâti sur un autel primitif en tronc d'arbre, et que l'enceinte du temple était un lieu d'asile[1556]. L'image de la couronne de vie en 2, 10 peut être suggérée par la situation de Smyme, avec ses belles constructions grimpant jusqu'à la couronne du mont Pagus. Comme site du trône de Satan, le choix de Pergame pourrait renvoyer au statut de cette ville, centre principal du culte impérial en Asie Mineure : un temple à l'esprit de Rome existait là depuis 195 av. J. C., et un temple à la divinité de César avait été bâti en 29 av. J. C.[1557] en signe de reconnaissance à Auguste. (En fait, on trouvait des temples impériaux dans toutes les cités destinataires, sauf à Thyatire.) L'avertissement à Sardes « Je viendrai comme un voleur sans que tu saches à quelle heure je te surprendrai » (3, 3) peut évoquer l'histoire de cette cité, qui avait été prise deux fois par surprise ; et la référence au nom nouveau conféré aux fidèles de Philadelphie (3, 12) pourrait faire écho aux nombreuses fois où le nom de la ville avait changé (Néocésarée, Flavia). L'eau tiède que Jésus vomit de sa bouche est l'image de l'Église de Laodicée (3, 16), par opposition aux sources d'eau chaude de la proche Hiérapolis et de l'eau potable fraîche de Colosses.

Certaines Églises sont fortes ; d'autres sont faibles ; mais qu'il loue ou réprimande, l'écrivain emploie fréquemment des désignations qui ne nous sont pas claires. Nous ne connaissons pas les idées des nicolaïtes d'Éphèse et de Pergame (2, 6.15). S'agissait-il de chrétiens à la morale relâchée ? De gnostiques ? On ne sait si les partisans de la doctrine de Balaam à Pergame (2, 14) étaient, en tout ou partie, les mêmes que les nicolaïtes ; leurs attitudes semblent pousser à l'idolâtrie et à la fornication, peut-être en proclamant que tout est permis. Nous ne savons pas si la « Jézabel » de Thyatire (2, 20-21) était un personnage païen (une sibylle) ou une femme de la communauté chrétienne.

La désignation de ceux de Smyme et de Philadelphie qui « usurpent le titre de juifs » mais sont en fait une synagogue de Satan (2, 9 ; 3, 9) pourrait refléter l'usage de certains croyants au Christ qui, au lieu d'utiliser l'autodésignation « Israël », parlaient d'eux-mêmes comme des vrais juifs. Le message global des sept lettres, qui correspond au thème du reste du livre, est de tenir bon et de ne rien concéder à ce que l'auteur désigne comme le mal. Les promesses optimistes de victoire présentes dans chaque lettre visent à encourager, objectif caractéristique de l'apocalyptique.

C. Première partie de l'expérience de révélation (4, 1-11, 19)

Dès que nous avons quitté les lettres aux sept Eglises, il devient très difficile, comme nous le verrons dans la sous-section sur la *Structure,* de discerner le plan d'ensemble de l'auteur dans le corps du livre. Beaucoup d'exégètes cependant y repèrent deux grandes subdivisions, l'une commençant par la vision de la porte ouverte au ciel (4, 1), et l'autre - après les cieux ouverts de 11, 19 - par le signe grandiose de 12, 1. Il sera bon de se reporter au petit tableau au début de ce chapitre, pour noter le parallélisme entre les deux. Cette première partie s'ouvre avec les chapitres 4 et 5, qui décrivent la cour céleste entourant Dieu et l'Agneau ; cette vision comporte un rouleau (livre roulé) scellé de sept sceaux. En 6, 1 l'Agneau ouvre les sceaux, dont le septième (8, 1) dévoile au voyant sept anges avec sept trompettes, qui commencent à sonner en 8, 6.

Visions de la cour céleste : « Quelqu'un » sur le trône et l'Agneau (4, 1-5, 14)[1558]. Nous avons dit que le voyant connaissait bien la situation en Asie Mineure ; en même temps, ce qu'il voit dans les cieux est un des éléments de son interprétation : « ce qui doit arriver par la suite » (4, 1) entremêle la terre et le ciel. Inspirées de Ez 1, 26-28, des images de pierres précieuses, et non des traits anthropomorphes, servent à décrire le Seigneur Dieu siégeant sur le trône céleste ; les éclairs et les « quatre vivants » évoquent la vision des chérubins en Ez 1, 4-13 ; 10, 18-22. Les vingt-quatre vieillards (anciens/presbytres) semblent cependant correspondre à un autre arrière-fond. Le nombre vingt-quatre, nulle part utilisé dans la littérature apocalyptique, pourrait consister en deux groupes de douze, représentant l'ancien et le nouvel Israël[1559]. L'hymne que chantent les quatre vivants à celui qui siège sur le trône reprend le « Saint ! Saint ! Saint ! » des séraphins en Is 6, 3, et est centré sur la création.

En Ap 5, une nouvelle vision se focalise sur l'Agneau[1560], qui nous est présenté comme le seul à pouvoir ouvrir le rouleau aux sept sceaux, écrit au recto et au verso. L'Agneau, qui se tient debout bien qu'égorgé, est identifié au

Lion de la tribu de Juda, au Rejeton de David, qui a remporté la victoire. (Il est clair qu'un symbolisme paradoxal défie ici toute logique descriptive.) Le refrain de l'hymne entonné en l'honneur de Jésus, Messie davidique victorieux, commence par « Tu es digne », comme l'hymne à Dieu du chapitre précédent. Ainsi Dieu et l'Agneau sont-ils mis virtuellement sur le même plan, l'un étant salué comme le créateur, l'autre comme le rédempteur.

Sept sceaux (6,1-8,1). Les quatre premiers sceaux ouverts par l'Agneau (6, 1-8) introduisent les quatre chevaux de robes différentes, respectivement blanche, rouge feu, noire et blême (verdâtre?). Montés par les quatre célèbres cavaliers de l'Apocalypse, ils représentent respectivement la conquête, le conflit sanglant, la famine, et la mort (ou la peste). Cette imagerie des chevaux de diverses couleurs est tirée de Za 1, 8-11 ; 6, 1-7 ; et la description des cavaliers comme le choix des désastres, qui font partie du jugement eschatologique de Dieu, peuvent avoir été conditionnés par des circonstances contemporaines, par exemple l'attaque des Parthes contre les Romains[1561]. Le cinquième sceau (6, 9-11) dépeint les âmes des martyrs (tués lors de la persécution néronienne des années 60?) sous l'autel céleste, contre-partie de l'autel des holocaustes du Temple de Jérusalem (voir 11, 1). Ils appellent la justice punitive de Dieu sur ceux qui ont versé le sang, mais le jugement est retardé jusqu'à ce que soit complété le nombre prédéterminé des martyrs. Le sixième sceau (6, 12-17) décrit les perturbations cosmiques qui font partie du châtiment de Dieu. Il ne faut pas les prendre à la lettre (comme le font ceux qui cherchent à les identifier aux circonstances de notre temps), car elles sont l'imagerie traditionnelle récurrente de l'apocalyptique[1562]. Même les grands de ce monde n'échapperont pas à la colère de l'Agneau.

Avant de décrire le septième sceau (8, Iss), le voyant rapporte au chapitre 7 une vision intermédiaire où les anges, retenant les quatre vents *(cf. 1 Hénoch* 76), sont priés de ne pas malmener la terre avant que les serviteurs de Dieu aient été marqués au front pour indiquer leur appartenance à Dieu. On ne connaît pas la raison de la distinction, dans la vision, entre le nombre symbolique de cent quarante- quatre mille chrétiens (douze mille de chaque tribu)[1563] et la multitude innombrable de toute nation, tribu, peuple et langue dont les vêtements blancs ont été lavés dans le sang de l'Agneau. Le premier groupe, celui des immaculés qui sont les prémices, par le martyre ou la continence (voir Ap 14, 1-5), est, d'une certaine façon, plus « choisi » ; mais il ne s'agit pas de judéo-chrétiens distincts des « gentils », ni des saints de l'AT distincts des disciples du Christ. Selon une intéressante suggestion, les deux descriptions offriraient des

perspectives différentes de l'Église : l'Église est l'héritière et la continuatrice d'Israël (cent quarante-quatre mille des douze tribus) et pourtant elle atteint le monde entier (multitude de toute nation, etc.). Ou bien, comme les cent quarante-quatre mille sont ici-bas en attendant d'être marqués, alors que la multitude est dans les cieux, debout devant l'Agneau, il pourrait s'agir d'une description de l'Église à la fois terrestre et céleste, militante et triomphante (voir Boring, *Révélation,* 129-31). La paix apportée par la présence de Dieu est magnifiquement décrite en 7, 16-17 : « Jamais plus ils ne souffriront de la faim ni de la soif ; jamais plus ils ne seront accablés ni par le soleil, ni par aucun vent brûlant. Car l'Agneau sera leur pasteur et les conduira aux sources des eaux de la vie. Et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux. »

Sept trompettes (8, 2-11, 19). L'ouverture du septième sceau en 8, 1 marque un sommet, car logiquement le livre roulé peut désormais être lu et le jugement du monde révélé ; mais comme dans un casse-tête chinois, une nouvelle série de sept (sept anges avec sept trompettes) est maintenant dévoilée. La demi-heure de silence qui ouvre la vision crée un contraste avec le son des trompettes qui suit. En 8, 3-5 le contexte devient plus liturgique et plus dramatique, quand l'encens[1564] se mêle aux prières des saints, accompagné par le tonnerre, des éclairs et des tremblements de terre. Les sept trompettes sont divisées comme l'étaient les sept sceaux, avec un premier groupe de quatre (la grêle, la mer changée en sang, l'astre nommé « Absinthe », l'obscurcissement des corps célestes) ; mais les plaies de l'Exode forment ici l'arrière-fond[1565]. De même que celles-ci avaient préparé la libération d'Égypte du peuple de Dieu, ces plaies nouvelles préparent la délivrance aux derniers jours du peuple de Dieu (ceux qui sont marqués ; voir 7, 3). Le fait qu'un tiers seulement soit touché indique que ce n'est pas le jugement de Dieu tout entier *(cf* Ez 5, 2). Ce sont des symboles eschatologiques, et toute identification précise avec des catastrophes se produisant de nos jours est vaine.

En Ap 4, 8, pour honorer le Seigneur Dieu siégeant sur le trône, les quatre vivants chantaient un triple « Saint ! » ; par contraste, en 8, 13 un aigle crie trois fois « Malheur ! », anticipant les trois dernières sonneries de trompette du jugement. La vision de la cinquième trompette (9, 1-11) concerne les sauterelles ressemblant à des chevaux de bataille, qui montent comme une fournaise d'un puits sans fond ; elle combine la huitième plaie d'Égypte (Ex 10, 1-20) et J1 1-2, et (avec la malédiction suivante) peut évoquer aussi les invasions parthes venant de l'est. Le démon est désormais lâché, comme l'indique le nom du roi

des sauterelles : « Destruction », en hébreu comme en grec (9, 11). C'est le premier des trois malheurs.

La sixième trompette (9, 13-21) signale qu'il faut relâcher les anges enchaînés, et ceux-ci entraînent à leur suite une immense cavalerie venue d'au-delà de l'Euphrate, où elle attendait son heure. En dépit de ces horribles et diaboliques punitions, les survivants de l'humanité refusent de croire. Après la sixième trompette, tout comme après le sixième sceau, la séquence s'interrompt pour rapporter des visions intermédiaires qui préparent la septième trompette de la série, qui ne sonnera pas avant 11, 15. En 4, 1 le voyant était emmené au ciel par une porte ouverte ; mais en 10, 1-2, quand le grand ange descend du ciel avec le petit livre, il est de retour à Patmos. Cet ange est décrit sous la parure de Dieu, du Jésus transfiguré (Mt 17, 2) et de la première vision du Fils de l'homme en Ap 1, 12-16. L'apparition de l'ange est accompagnée des sept tonnerres (10, 4) dont curieusement le voyant n'a pas le droit de transcrire les paroles. (Est-ce que leur contenu est trop horrible, ou est-ce simple mystification ?) Cet ange immense, debout sur la terre et la mer, donne cet avertissement : lorsque la septième trompette aura sonné, le mystérieux dessein de Dieu promis par les prophètes (Am 3, 7) sera réalisé. L'instruction donnée au voyant de manger le petit livre, doux comme du miel dans la bouche, mais amer aux entrailles, fait écho à l'inauguration prophétique d'Ézéchiel (2, 8-3, 3). Différent du grand rouleau de 5, 1[1566], il contient la bonne nouvelle de la victoire des fidèles et l'amère nouvelle du cruel désastre à venir, que le voyant doit maintenant prophétiser.

Les images apocalyptiques de l'expérience du visionnaire racontée au chapitre 11 peuvent aussi refléter l'histoire de ce temps. À partir de la toile de fond fournie par l'aménagement du Temple de Jérusalem, on distingue la zone du sanctuaire *(naos),* appartenant à Dieu, et la cour extérieure ou parvis du sanctuaire. Le mesurage du sanctuaire de Dieu et des adorateurs qui s'y trouvent (11, 1-2) est un signe de protection. Cette zone pourrait représenter le temple céleste ou spirituel et/ou la communauté chrétienne protégée au milieu de la destruction. Par opposition, le parvis extérieur laissé aux païens représenterait le Temple terrestre de Jérusalem détruit par les Romains en 70 (voir Le 21, 24) et/ou un judaïsme qui n'est plus protégé par Dieu. Cette même période jette-t-elle quelque lumière sur les deux témoins prophétiques, les deux oliviers et les deux flambeaux (11, 3-4) qui prêcheront avec une puissance miraculeuse jusqu'à ce que la bête de l'Abîme vienne les détruire dans la grande ville où le Seigneur a été crucifié ? Les mille deux cent soixante jours (également 12, 6) de

leur mission prophétique sont l'équivalent des quarante-deux mois accordés aux païens pour fouler le parvis du Temple, et des trois temps (ou ans) et demi de 12, 14 ; Le 4, 25 ; Je 5, 17. (Ces diverses manières de calculer la moitié de sept sont liées à Dn 7, 25 ; 9, 27 ; 12, 7, délai laissé à Antiochus Épiphane pour persécuter les croyants juifs.) Le voyant parle-t-il de personnages purement eschatologiques, ou y eut-il durant la destruction romaine de Jérusalem deux martyrs historiques qui contribuèrent à ce tableau ? Les récits de l'AT sur Zorobabel et Josué le grand prêtre (Za 4, 1-14), et ceux sur Moïse et Élie, fournissent une partie de l'imagerie, mais cela n'exclut pas les allusions à des personnages contemporains [1567]. Jérusalem est bien en cause ; mais les agents semblent être des païens et non des juifs, car ils refusent d'enterrer les corps (Ap 11,9). Puisqu'en 14, 8 ; 16, 19 etc., « la grande ville » n'est autre que Rome, faut-il y voir un double sens, et le martyre de Pierre et Paul à Rome dans les années 60 peut-il être envisagé ? Quoi qu'il en soit, les deux personnages sont victorieux, puisqu'ils sont élevés au ciel, et qu'un violent tremblement de terre engloutit la ville. C'est le second des trois malheurs (11, 14)[1568].

La septième trompette sonne enfin en 11, 15-19, signalant que la royauté du monde est acquise à notre Seigneur et à son Christ, ce que les vingt-quatre vieillards célèbrent par un hymne. Nous pourrions penser alors que la fin du monde est arrivée. Mais des événements restent encore à venir, et l'ouverture du temple céleste de Dieu pour nous faire voir l'arche d'alliance (11, 19)[1569] introduit la deuxième partie, tout comme l'ouverture de la porte céleste en 4, 1 avait introduit la première.

D. Deuxième partie de l'expérience de révélation (12, 1-22, 5)

De même que la première partie commençait par deux chapitres de visions inaugurales, la deuxième commence par trois chapitres de ce type. Ils introduisent des personnages, le dragon et les deux bêtes, qui vont dominer le reste du livre. Ces chapitres ont été considérés comme le cœur de Ap.

Visions du dragon, des bêtes et de l'Agneau (12, 1-14, 20). Il est évident que certaines images de Gn 3, 15-16 - le combat entre le serpent et la femme et sa descendance - font partie de l'arrière-fond du chapitre 12 (voir 12, 9). La femme revêtue de soleil, avec la lune sous ses pieds et sur sa tête la couronne aux douze étoiles, représente Israël, en écho au rêve de Joseph en Gn 37, 9 où ces symboles représentaient son père (Jacob/Israël), sa mère et ses frères (les fils de Jacob considérés comme les ancêtres des douze tribus)[1570]. Figure aussi le mythique serpent de mer, que l'on trouve dans la poésie biblique sous le nom de

Léviathan ou Rahab (Is 27, 1 ; 51, 9 ; Ps 74, 14 ; 89, 11 ; Jb 26, 12-13, etc.), et également en dehors d'Israël. Boring *(Révélation* 51) rappelle un mythe centré sur Délos, une île relativement proche de Patmos, lieu de naissance d'Apollon, fils du dieu Zeus et tueur du dragon de Delphes. Les empereurs romains s'étaient approprié cette victoire de la lumière et de la vie sur les ténèbres et la mort comme propagande pour l'Age d'Or qu'ils inauguraient ; Auguste et Néron s'étaient présentés comme Apollon. Ap utilise-t-elle l'imagerie du mythe pour inverser la propagande : au lieu de tuer le dragon, l'empereur est son instrument ?

L'accouchement métaphorique du peuple de Dieu est un thème de l'AT (Is 26, 17 ; 66, 7-8), et Sion donne naissance à un enfant en *4 Esdras* 9, 43-46 ; 10, 40-49. En Ap la femme met au monde son fils le Messie dans la douleur (Ps 2, 9) ; c'est ainsi que les juifs attendaient les affres de la naissance du Messie, signe de la misère de ce monde qui devient le signal de l'avènement du salut envoyé par Dieu (Mi 4,9-10). Le dragon (l'antique serpent, Satan) tente de dévorer l'enfant, qui lui échappe en étant enlevé jusqu'auprès de Dieu. Cela provoque une guerre dans les cieux ; et le dragon est précipité sur la terre[1571] où, furieux contre la femme, il guerroie contre le reste de ses enfants (12, 6.13.17). Il n'y a pas ici d'allusion à la naissance physique de Jésus ni à Jésus petit enfant (suivie d'une interruption jusqu'à son ascension auprès de Dieu), mais à la « naissance » de Jésus comme Messie par sa mort. Le symbolisme de la naissance par la mort se trouve en Jn 16, 20-22 : la nuit avant sa mort, Jésus dit que la tristesse des disciples est comme celle d'une femme sur le point d'accoucher ; mais cette tristesse sera oubliée et fera place à la joie dès que l'enfant sera né, c'est-à-dire dès que Jésus sera revenu du monde des morts[1572]. Quant à l'opposition satanique, Jn 12, 31 ; 14, 30 ; 16, 11 dépeignent la passion et la mort de Jésus comme un combat avec le Prince de ce monde, jeté bas au moment même où Jésus retourne à son Père. Le combat narré en Ap entre le dragon et la femme (désormais l'Église)[1573] et ses enfants au désert[1574] dure mille deux cent soixante jours et trois temps et demi : c'est le temps de la persécution, qui durera jusqu'à la fin des siècles ; mais la femme est protégée par Dieu (par les ailes de l'aigle ; *cf.* Ex 19, 4). S'établissant sur la grève (Ap 12, 18 [17]), le dragon emploie pour sa campagne ici-bas deux grandes bêtes, l'une de la mer, l'autre de la terre[1575].

La première bête surgit de la mer (13, 1-10), avec dix cornes et sept têtes. Dn 7 avait eu recours à quatre bêtes chimériques pour représenter les empires du

monde, les dix cornes sur la quatrième bête représentant les gouvernants. La bête de Ap combine des éléments des quatre bêtes de Dn pour symboliser le fait que l'empire romain (qui est arrivé de l'ouest par la mer jusqu'aux villes destinataires de Ap) est aussi mauvais que tous les autres ensembles. Le sens des sept têtes est expliqué en 17,9-11 : ce sont sept collines (de Rome) et aussi sept rois, dont cinq sont disparus : l'un vit encore et le septième est à venir pour peu de temps ; ce passage en ajoute ensuite un huitième qui s'en va à sa perte. Domitien est probablement ce huitième[1576], le dernier connu de l'auteur si celui-ci écrivait au temps de Domitien. L'idée que « l'une des têtes paraissait blessée à mort, mais sa plaie mortelle fut guérie » (13, 3) pourrait représenter la légende d'un *Nero redivivus* (Néron revenu à la vie)[1577]. Dans l'imaginaire de Ap, non seulement l'empire avait fait la guerre contre les saints (13, 7), mais il avait poussé les gens à se prosterner devant le démon (13, 4), et donc à s'exclure du livre de la vie (13, 8).

La deuxième bête, celle de la terre (13, 11-18), est une parodie malveillante du Christ. Elle a deux cornes comme un agneau, mais parle comme un dragon ; plus loin, elle est associée à un faux prophète (16, 13 ; 19, 20 ; 20, 10) ; elle fait des signes et des prodiges, comme ceux d'Élie ; elle fait marquer les gens sur la main droite ou sur le front, tout comme les serviteurs de Dieu sont marqués au front (7, 3 ; 14, 1). Cette bête, décrite comme surgissant de la terre, c'est-à-dire du sol d'Asie Mineure, représente le culte de l'empereur[1578] (et le sacerdoce païen à son service), qui y commença très tôt. La blessure de la bête par l'épée (13, 14) pourrait être le suicide de Néron ; mais la bête a repris vie : c'est le règne de Domitien. La description de 13, 18 s'achève sur l'image sans doute la plus fameuse du livre : le chiffre de la bête, un chiffre d'homme, qui exige du discernement : 666. Or, si l'on considère la valeur numérique des lettres (interprétation gématrique), les consonnes hébraïques transcrivant la forme grecque du nom de César Néron totalisent 666 [1579].

L'Agneau et les cent quarante-quatre mille symboliquement dénombrés (14, 1-5) sont une image consolante, propre à rassurer les chrétiens : ils survivront aux assauts du dragon et des deux bêtes. (L'image de la musique de harpe fait partie de beaucoup de tableaux populaires, voire humoristiques, des cieux.) Le langage de la chasteté signifie certainement qu'ils n'ont pas cédé à l'idolâtrie, mais c'est peut- être aussi une allusion à la continence sexuelle (1 Co 7, 7-8).

Trois anges (16, 6-13) proclament de solennelles admonitions : un Évangile éternel adressé au monde entier, soulignant la nécessité de glorifier Dieu car l'heure du jugement est venue ; une malédiction sur Babylone (Rome) ; et un

avertissement sévère à ceux qui se sont prosternés devant la bête et portent sa marque : ils subiront le feu de l'enfer. Une voix d'en haut bénit ceux qui meurent dans le Seigneur. Ensuite (14,14-20) le Fils de l'homme, une faucille à la main, et des anges, exécutent le jugement dans le sang, versant la vigne de la terre dans la cuve de la colère de Dieu.

Sept fléaux et sept coupes (15, 1-16, 21). Comparables aux sept sceaux et aux sept trompettes de la première partie, voici maintenant sept coupes contenant sept fléaux, qui annoncent le jugement dernier. Mais avant qu'elles ne soient versées, le chapitre 15 nous entraîne à la cour céleste, où l'on chante le cantique de Moïse, écho de la victoire des Hébreux traversant la mer des Roseaux *(cf.* Ex 15, 1-18). Au milieu de nuages d'encens, le temple/tabernacle de Dieu fournit aux anges le contenu des coupes. Une fois encore les plaies qui précédaient l'exode des Hébreux hors d'Égypte (Ex 7-10) servent de toile de fond, bien que cette fois-ci leur effet ne soit plus limité à un tiers du monde, comme il l'était avec les sceaux. Les grenouilles qui sortent de la bouche du faux prophète sont trois esprits démoniaques, faiseurs de prodiges comme les magiciens d'Égypte. Ap 16, 16 fait intervenir une image bien connue : Harmagedôn, lieu de la bataille finale contre les forces du mal[1580]. La septième coupe (16, 17-21) marque le sommet de l'action de Dieu ; son contenu met Rome en pièces alors qu'une voix proclame : « C'en est fait ! »

Jugement de Babylone, la Grande Prostituée (17, 1-19, 10). La chute de Rome est maintenant décrite en détails frappants, suivant les conventions de l'AT qui dépeignent les cités marquées par l'idolâtrie ou l'impiété (Tyr, Babylone, Ninive) comme des prostituées, couvertes de richesses par leur commerce, et ceux qui acceptent leur autorité comme des fomicateurs, qui se lamenteront sur la chute de la cité (Is 23 ; 47 ; Na 3 ; Jr 50-51 ; Ez 16 ; 23 ; 26-27)[1581]. En Ap 17, 7 l'ange explique la signification mystérieuse de la prostituée et de la bête de la mer qu'elle chevauche, mais il nous faut spéculer sur le symbolisme des nombres (voir ci-dessus 13, 1). La chute de Babylone/Rome, ivre du sang des martyrs (particulièrement sous Néron), est proclamée de manière dramatique au chapitre 18 par des anges, dans un grand concours de lamentations. Tout comme l'ancienne Babylone avait été jetée dans l'Euphrate (Jr 51, 63-64), de même Babylone/Rome sera jetée à la mer (Ap 18, 21)[1582]. En contrepoint de ces lamentations terrestres, on entend au ciel des chants de joie (19, 1-10). Au milieu de ces réjouissances, les noces de l'Agneau et de son épouse (19, 7-9) anticipent la vision finale du livre. Le thème des noces de Dieu et de son peuple est tiré de l'AT (Os 2, 1-25 [23] ; Is 54, 4-8 ; Ez 16 - parfois dans un contexte

d'infidélité). Ce mariage est maintenant celui du Christ et des croyants (Jn 3, 29 ; 2 Co 11, 2 ; Ep 5, 23-32).

Victoire du Christ et fin de l'Histoire (19, 11-22, 5)[1583]. En réutilisant des éléments des visions précédentes, le voyant décrit le Christ comme un grand guerrier à la tête des armées du ciel, le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs (19, 16 ; 1 Tm 6, 15). Des charognards sont convoqués pour déchirer les chairs des armées défaites [1584] que suivaient les deux bêtes, toutes deux jetées dans le lac de feu qui symbolise la damnation éternelle. Le chapitre 20 décrit le règne de mille années du Christ, qui suscitera de nombreux débats dans l'histoire du christianisme (voir sous-section ci-dessous). De la triade des bêtes, seul le dragon satanique demeure, mais il est jeté dans l'abîme, enchaîné pour mille ans, pendant que le Christ et les saints martyrs chrétiens régnent sur terre. Les saints qui sont morts jadis vivront pour toujours comme prêtres de Dieu et du Christ, car sur eux la seconde mort (la destruction finale) n'a aucun pouvoir (20, 6). Après ces mille années, Satan sera relâché pour rassembler Gog et Magog, toutes les nations de la terre[1585] ; mais le feu descendra du ciel et les consumera, et le dragon sera précipité dans le lac de feu où les bêtes avaient déjà été jetées. Quand la mort et l'enfer rendront les morts qu'ils gardaient, ceux-ci seront jugés devant le trône de Dieu selon ce qui est écrit au livre de vie ; c'est la seconde mort (20, 11-15).

Des cieux nouveaux et une nouvelle terre remplaceront le premier ciel et la première terre qui avaient été dévastés, et une Jérusalem nouvelle descendra d'en haut (21, 1-22, 5), comme une épouse parée pour son époux (voir 19, 9). La demeure de Dieu chez les hommes est décrite avec lyrisme, comme une source d'espérance pour tous ceux qui vivent aujourd'hui dans la vallée de larmes : plus de larmes, de mort, de souffrance ou de nuit ; une cité belle comme un bijou précieux, bâtie sur des murs de fondation portant les noms des douze apôtres de l'Agneau ; une cité de forme cubique parfaite, assez vaste pour accueillir tous les saints. Dans cette ville il n'y a ni temple ni soleil ni lune, car le Seigneur Dieu et l'Agneau y sont la lumière ; et dans son périmètre ne se trouve rien de souillé. Comme dans l'antique Paradis, un fleuve de vie traverse la cité, arrosant l'arbre de la vie ; les saints y vivront éternellement.

E. Épilogue avec bénédiction de conclusion (22, 6-21)

Jean le voyant et les paroles prophétiques sont mis en lumière, comme ils l'étaient dans le prologue (1, 1-3). Il est demandé au voyant de ne pas tenir secrètes ces paroles, car le Temps est proche. Comme dans la vision inaugurale,

avant les sept lettres (1, 9-20), le Seigneur Dieu, Alpha et Oméga, prête son autorité aux avertissements et aux appels entendus par le voyant. Ceux qui le lisent sont priés de ne rien retrancher ni rien ajouter aux paroles prophétiques du livre[1586]. En réponse à l'affirmation de Jésus qu'il reviendra bientôt, Jean le voyant s'écrie avec passion « Amen, viens, Seigneur Jésus ! », faisant écho à l'une des plus anciennes prières chrétiennes (1 Co 16, 22).

Ap avait commencé sous forme de lettre, elle s'achève de même (22, 21) par une bénédiction toute simple sur tous, ou sur « tous les saints », ceux qui n'ont cédé ni à Satan ni aux bêtes.

Structure du livre

Un commentateur a observé que presque tous les exégètes étudient la structure de Ap avec une série de présupposés qui trouvent leur expression dans la perspective ultime suggérée pour le livre ; et il y a presque autant de perspectives que d'exégètes[1587]. Les spécialistes discernent une structure de deux manières : sur la base soit de facteurs externes, soit de contenu. Les facteurs externes supposent un jugement sur ce qui a le plus contribué à façonner le livre, par exemple la liturgie chrétienne, le drame grec, les jeux impériaux, ou encore des schémas apocalyptiques courants, visibles dans d'autres apocalypses, juives et chrétiennes. Certes, Ap comporte des éléments de ces facteurs externes, mais aucun d'eux sans doute n'était à ce point essentiel que l'auteur ait structuré son livre en fonction de lui. Quant au schéma établi que l'on peut repérer dans d'autres apocalypses, la combinaison de la prophétie et de l'apocalyptique a, en Ap, comme je l'ai fait observer ci-dessus (p. 833, 835), quelques traits uniques. Bien qu'il semble raisonnable de laisser le contenu parler pour lui-même, dans l'apocalyptique cela n'est pas aussi simple. Les apocalypses introduisent le lecteur dans les mystérieux desseins de Dieu, révélant en partie ce qui est caché à une vision normale. Aussi y a-t-il inévitablement dans leurs méthodes une atmosphère de mystère et de secret. Les auteurs procèdent sans doute intentionnellement d'une manière qui défie la logique humaine. Par exemple, il semble illogique qu'après avoir expliqué six des sept sceaux et trompettes, le voyant de Ap se lance dans une digression avant d'expliquer le septième, et que dans le cas des sceaux, le septième ouvre une nouvelle série de sept. Il est également assez fréquent qu'une formule, après avoir été répétée plusieurs fois, soit soudain modifiée, sans aucune intention d'en changer le sens ou d'indiquer une nouvelle direction[1588]. Dans ce genre

littéraire, la structure est donc souvent extrêmement difficile à cerner à partir du contenu.

À titre d'exemple, A. Yarbro Collins *(Combat* 19) s'intéresse à un principe d'organisation fondé sur le chiffre sept ; entre le prologue et l'épilogue, il trouve six séries de sept imbriquées : messages épistolaires (1, 9-3,22), sceaux (4, 1-8,5), trompettes (8, 2-11, 19), visions sans nombre (12, 1-15,4), coupes (15, 1-16, 21), visions sans nombre (19, 11-21, 8). Comme nous l'avons mentionné, la cohérence n'est pas toujours le fait des schémas de l'apocalyptique ; mais si sept est le schéma organisateur, on est tenté de demander pourquoi il y a six, et non sept séries de sept[1589], pourquoi certaines de ces séries plutôt que d'autres portent le chiffre sept, pourquoi, parce qu'elles n'entrent pas dans le schéma de sept, A. Yarbro Collins doit compter deux passages comme des pièces rapportées (17, 1-19, 10 et 21, 9-22, 5), et pourquoi les visions sans nombre ne sont pas considérées elles aussi comme des ajouts[1590].

On trouve dans Ap, semble-t-il, une bonne dose de répétition, car à plusieurs reprises le texte donne l'impression que la fin est arrivée (11, 15-19 ; 16, 17-21), et les visions recommencent. Cela peut faire simplement partie de la forme littéraire, comme une façon d'exprimer l'inexprimable. La deuxième partie, par rapport à la première (p. 843, 847 ci-dessus), semble répétitive. Les biblistes ont donné diverses explications :

a) Certains affirment que les deux parties traitent le même matériel à partir de points de vue différents[1591], par exemple, la première partie s'intéresserait au jugement de Dieu sur le monde entier, alors que la deuxième traiterait ce matériel du point de vue de l'Église, avec une insistance sur le contrôle par Dieu de ce qui est démoniaque. À titre de variante, la première partie traiterait de l'Église et du monde juif ; la deuxième, de l'Église et des « gentils ». Mais il est difficile de séparer les thèmes de manière aussi claire.

b) D'autres songent à une séquence temporelle, la première partie se référant aux événements qui sont déjà arrivés et la deuxième aux choses à venir[1592]. Certes, il y a en Ap quelques allusions à des événements passés, par exemple en 11, 2 le parvis extérieur du sanctuaire (= le Temple terrestre de Jérusalem ?) « a été donné » aux nations pour être foulé ; mais l'auteur n'expose pas en détail l'histoire passée de manière symbolique, comme le font d'autres apocalypses.

c) Une autre approche encore décèlerait un mouvement en spirale, de la gloire céleste aux tribulations ici-bas et retour. Les chapitres célestes seraient (en tout ou partie) 4-5 ; 7, 9-17 ; 11, 15-19 ; 15 ; 19 ; 21, 1-22, 5 ; les chapitres

terrestres intermédiaires seraient 6, 1-7, 8 ; 8, 1-11, 14 ; 12-14 ; 16-18 ; 20. Cette approche, outre qu'elle met en valeur la dimension ciel et terre de Ap, évite que l'on interprète le livre de travers comme une vision ordonnée de l'histoire future.

Devant une telle diversité d'opinions, j'ai jugé sage de ne défendre aucune structure particulière. La division que j'ai donnée est simplement une façon de dérouler le contenu, et ne prétend nullement être le plan imaginé par l'auteur. Connaître le contenu est essentiel pour les lecteurs qui voudraient ensuite, par une lecture approfondie, étudier plus à fond le problème de la structure.

Rôle de la liturgie[1593]

En Ap, les visions du voyant comprennent simultanément ce qui se passe au ciel et sur la terre. La vision du ciel est située dans un contexte liturgique. Celui qui est comme un fils d'homme, qui parle à Jean et proclame un message aux anges des sept Églises, se tient au milieu de sept candélabres d'or (1, 12-13). Le culte de Dieu et de l'Agneau domine ce qui se passe dans le ciel. Au chapitre 4, Dieu, sous l'apparence de pierres précieuses, siège sur un trône, accompagné de vingt-quatre vieillards (anciens/presbytres) sur leurs trônes[1594]. Une ménorah de sept torches brûle devant le trône. Comme les séraphins en Is 6, les quatre vivants qui sont des chérubins chantent un trisagion (l'hymne avec le triple « Saint ! ») ; et toutes les voix s'unissent dans l'hymne « Tu es digne », louant le Dieu créateur[1595]. Au chapitre 5, lorsque, dans ce même cadre, l'Agneau reçoit un livre, un autre couplet « Tu es digne » loue Jésus d'avoir racheté des hommes de toute race, jusqu'à ce que toutes les créatures au ciel et sur la terre se joignent dans la félicité à Celui qui siège sur le trône et à l'Agneau. D'autres hymnes sont répartis tout au long du livre, accompagnés de la harpe (14, 2). En 11, 19 est évoqué le temple céleste de Dieu, ouvert pour laisser voir l'arche d'alliance ; de ce temple, au milieu de la fumée de la gloire de Dieu, sortent des anges porteurs de coupes (probablement pleines de charbons ardents) à déverser sur la terre (15, 5-8). Ap s'achève (22, 20) par un écho à la prière chrétienne traditionnelle : « Amen, viens, Seigneur Jésus ! »

Une bonne partie de l'imagerie liturgique est inspirée par le Temple de Jérusalem [1596], lieu de la gloire de Dieu sur la terre, avec son autel, ses hymnes, ses candélabres, son encens. Les quelques références aux chrétiens comme prêtres de Dieu, apparemment dès maintenant et dans le futur eschatologique (n. 15 ci-dessus), proviennent aussi de ce milieu. De façon générale, A. Farrer pense que Ap s'inspire d'images utilisées dans les diverses fêtes juives. Une

autre suggestion est que le voyant envisage la célébration dans la Jérusalem céleste d'une fête des tabernacles idéale, fondée sur Za 14, 1-21[1597].

La liturgie *chrétienne* a-t-elle également nourri l'imaginaire de l'auteur ? C'est une grande question. La fréquence des vêtements blancs (3, 5.18 ; 4, 4, etc.) a suggéré à certains comme toile de fond les vêtements blancs des nouveaux baptisés. Plus précisément, à cause de la forte insistance sur l'Agneau, M. H. Shepherd propose une liturgie pascale où l'on célébrait des baptêmes. Étant donné que le voyant reçoit sa vision le Jour du Seigneur (1, 10), la réunion cultuelle chrétienne hebdomadaire est une possibilité. Ce pourrait être le contexte dans lequel Ap était lue à haute voix et entendue (1, 3 ; 22, 18)[1598] Certains verraient dans le « festin de noces de l'Agneau » (19, 9) une allusion au repas eucharistique. La plupart des témoignages concernant les cultes chrétiens primitifs proviennent de documents (Ignace, Justin, Hippolyte) plus récents que Ap. On peut y trouver des parallèles, indice possible de l'atmosphère liturgique qui influença le voyant, mais il est possible également que Ap ait influencé ces témoignages postérieurs. Vers 110 Ignace *(Magnésiens* 6, 1 ; *Tralliens* 3, 1) décrit l'évêque qui préside au milieu des anciens/presbytres, comme Dieu au milieu de l'assemblée des apôtres. Cela a-t-il contribué à façonner la vision de Dieu assis sur le trône avec les vingt-quatre vieillards autour de lui ? Vers 96-120,*1 Clément* 34, 6-7 décrit le chant du trisagion par les myriades célestes (comme le font les séraphins en Ap 4, 8), puis presse les chrétiens, assemblés d'un commun accord, à chanter d'une seule voix vers Dieu. Vu la fréquence des hymnes en Ap, n'oublions pas l'opinion commune selon laquelle Ap aurait été écrite en Asie Mineure occidentale vers la fin des années 90. Dans son enquête sur les chrétiens dans une proche région d'Asie Mineure, dix ou quinze ans plus tard, Pline le Jeune *(Épîtres* 10, 96, 7) rapporte qu'ils chantent des hymnes au Christ comme à un dieu. Vers 150, s'inspirant d'une liturgie qui devait être en place depuis quelque temps, Justin *(Apologie* 1, 67) décrit une réunion hebdomadaire, le Jour du Seigneur, au cours de laquelle on lit les évangiles et les écrits des prophètes. Cette pratique influença-t-elle la vision de Jean du rouleau descellé pendant la liturgie céleste ? Selon le *Dialogue* 41 de Justin, le but du mémorial eucharistique chez les chrétiens était de rendre grâce à Dieu d'avoir créé le monde et de nous avoir délivrés du mal - thèmes des hymnes « Tu es digne » en Ap 4 et 5[1599]. A partir de ces divers éléments, on peut dire qu'au II^{e} siècle les chrétiens croyaient non seulement à une simultanéité entre la liturgie terrestre et la liturgie céleste, de sorte que l'une participe à l'autre, mais aussi qu'elles suivent le même schéma. Considérant l'énorme déformation que

l'on fait subir à Ap, en l'interprétant aujourd'hui comme une prédiction détaillée du futur, l'usage du livre dans les lectures de l'année liturgique est une heureuse manière de nous aider à retrouver au moins un aspect du milieu originel[1600].

Millénarisme (le règne de mille années : 20,4-6)[1601]

Selon Ap, ceux qui avaient été décapités pour avoir rendu témoignage à Jésus et à la Parole de Dieu, et qui ne s'étaient pas prosternés devant la bête, devaient à la fin revenir à la vie et régner avec le Christ pendant mille ans, alors que le reste des morts ne reviendrait à la vie qu'au terme de ces mille années. Les origines de cette croyance peuvent se trouver dans une certaine tension entre les attentes prophétiques et apocalyptiques. Si l'on passe en revue l'histoire du messianisme (par exemple *NJBC 11,* 152-63), on constate que l'espérance qui survécut à l'exil de Babylone était celle-ci : Dieu restaurerait un jour le royaume de David sous le sceptre d'un roi modèle, « oint » : le Messie ; c'était en fait une relecture d'une Ecriture plus ancienne (par exemple Am 9, 11). Bien qu'idéalisé et dépeint comme définitif, ce serait un royaume terrestre, historique ; mais sa relation à la fin des temps n'était habituellement pas précisée. Par ailleurs, s'inscrivant dans une conception pessimiste de l'histoire, une certaine littérature apocalyptique décrivait l'intervention directe finale de Dieu sans aucune mention de la restauration du royaume davidique (Is 24-27 ; Dn ; *l'Assomption de Moïse ; l'Apocalypse d'Abraham).*

Une façon de combiner les deux attentes était de postuler deux interventions divines : d'abord une restauration d'un royaume terrestre, période d'heureuse prospérité, qui serait suivie par la victoire et le jugement de Dieu à la fin des temps. Là où s'exerçait une forte influence de la pensée gréco-romaine, l'attente classique d'un âge d'or pourrait avoir contribué au tableau juif du royaume messianique. Divers nombres étaient utilisés pour symboliser la durée de la période attendue. Ainsi en *1 Hénoch* 91, 12-17, section décrite comme une « Apocalypse de semaines » (m^{e}-ii^{e} siècle av. J. C.), sept des dix semaines d'années étant passées, la huitième est une période de justice ; la neuvième est le temps marqué pour la destruction ; et dans la dixième les anges sont jugés, ce qui conduit à l'éternité. Dans *4 Esdras* 7, 28 (fin du I^{er} siècle), lorsque Dieu aura mis fin à une ère mauvaise, le Messie régnera avec les justes quatre cents ans sur terre. Viennent ensuite la résurrection des morts et le jugement. Une tradition proche, où les âmes des justes ressuscitent lors de l'apparition du Messie, se rencontre dans 2 *Baruch* 29-30 (début du II^{e} siècle).

Dans l'apocalyptique chrétienne, 1 Co 15, 23-28 propose cette séquence : d'abord la résurrection du Christ ; ensuite la résurrection de ceux qui appartiennent au Christ, lequel règne jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds ; puis la fm, quand le Christ remet le royaume à Dieu en détruisant toute Principauté, Domination et Puissance. Dans *l'Ascension d'Isaïe* 4, 14-17 (fin du I^er^ siècle), lorsque l'antéchrist Beliar aura régné mille trois cent trente-deux jours, le Seigneur viendra avec ses anges et ses saints et précipitera Beliar dans la Géhenne ; suivra une période de repos pour ceux qui vivent en ce monde, et ils seront enfin élevés aux cieux.

Dans ces attentes, la variation des nombres devrait être un avertissement : aucun des écrivains n'avait une connaissance exacte des périodes à venir et (pour la plupart) sans doute nulle intention de jouer l'exactitude. En fait, dans cette double attente d'une première intervention divine, qui établira ici-bas un royaume ou un temps idéal, et d'une seconde intervention divine qui remplacera le monde temporel par l'étemel, on peut simplement considérer ces deux interventions comme des manières symboliques de prédire la victoire divine sur les forces du mal qui font obstacle au royaume de Dieu ou gouvernent le monde. L'écrivain de Ap aurait alors utilisé le règne de mille ans de Jésus sur la terre, non pour décrire un royaume historique, mais comme une manière de dire que les attentes eschatologiques seront exaucées.

Néanmoins, tout au long de l'histoire chrétienne, certains ont pris à la lettre les mille ans de Ap et ont spéculé à ce sujet. (Il est bon de nous rappeler qu'un seul passage de deux versets mentionne le millenium ; on est vraiment parti de très peu pour bâtir des choses énormes, extravagantes.) Cette croyance fut très répandue aux 11^e^ et III^e^ siècles parmi les auteurs considérés comme orthodoxes (Papias, Justin, Tertullien, Hippolyte, Lactance) ou hétérodoxes (Cérinthe et Montan). Cependant, le risque que ces espoirs d'abondance et de bonheur ne deviennent trop sensuels et terre à terre conduisit progressivement à un rejet du millénarisme (chiliasme). Origène allégorisa le millenium pour en faire une représentation du royaume spirituel de Dieu sur terre ; Augustin interpréta la première résurrection comme associée à la conversion et à la mort au péché, et la seconde comme celle de la chair à la fin des temps. Les écrivains ecclésiastiques du IV^e^ siècle nous disent qu'Apollinaire de Laodicée était chiliaste (ses écrits sur le sujet ont été perdus), et le concile œcuménique d'Éphèse (431) condamna ses théories chimériques.

Plus tard, en particulier dans l'Église occidentale, les attentes millénaristes revinrent de temps à autre sous des formes diverses. Le cistercien Joachim de

Flore (1130-1202), après mille ans de christianisme, proclama qu'un nouvel âge de l'Esprit, représenté par le monachisme, allait s'établir vers 1260, prenant la suite de l'ère du Père (l'AT) et de l'ère du Fils (le NT). Bien que le millénarisme ait été rejeté par la Confession d'Augsbourg, certains groupes « de gauche » nés de la Réforme l'embrassèrent, par exemple les prophètes de Zwickau, T. Münzer et Jean de Leyde. L'arrivée en Amérique du Nord de protestants persécutés fut souvent accompagnée de l'espoir d'établir dans le Nouveau Monde un royaume religieusement parfait. Aux États-Unis durant le xix^{e} siècle, des groupes millénaristes proliférèrent, avec habituellement un pied dans Dn et l'autre dans Ap, le tout renforcé parfois par des révélations privées. On peut prendre pour exemples les disciples de William Miller et Ellen G. White (adventistes du Septième Jour), ceux de Joseph Smith (mormons) et de Charles T. Russell (témoins de Jéhovah). Dans certains groupes évangéliques, des divisions tranchées séparèrent les prémillénaristes des postmillénaristes : les premiers pensaient que l'âge d'or ne viendrait qu'après la destruction par le second avènement de notre ère vouée au mal ; les autres, faisant preuve d'un libéralisme optimiste, pensaient que notre ère serait progressivement transformée en millenium par le progrès naturel de la société et par la réforme religieuse. Les grandes Églises établies restent convaincues que, bien que l'étape finale du plan divin doive être accomplie par Jésus Christ, les mille ans sont symboliques, et que nul ne connaît le quand et le comment de la fin du monde. Ac 1, 7 donne le ton : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments que le Père a fixés de sa seule autorité. » En 1944 encore, l'Église catholique romaine dut condamner une forme mitigée de millénarisme *(DBS* 3839)[1602].

Problème de l'auteur

Le voyant de Ap s'attribue à quatre reprises le nom de Jean. Justin Martyr *(Dialogue* 81,4) l'identifie comme Jean, l'un des apôtres du Christ. Qu'il ait été un apôtre est hautement improbable, puisqu'il a une vision de la Jérusalem Nouvelle descendant des cieux avec les noms des douze apôtres de l'Agneau sur les murs de fondation (21, 14), donc implicitement un groupe distinct de lui. Dès le III^{e} siècle une étude attentive du langage, du style et de la pensée, convainquit Denys d'Alexandrie que Ap n'avait pas été rédigée par l'homme responsable de l'évangile de Jean [1603] et de 1-2-3 Jn, qu'il estimait être l'apôtre Jean. Aussi Denys attribue- t-il Ap à Jean l'Ancien/Presbytre - conformément à

la référence de Papias à deux Jean, Jean l'un des Douze et Jean le presbytre (vers 125 ; p. 443-444 ci-dessus). Toutefois, « Jean » étant un nom très courant chez les chrétiens du NT, la conclusion qui rend le mieux justice à ces indications est que le voyant de Ap était un Jean inconnu par ailleurs.

Que pouvons-nous apprendre de l'auteur à partir du texte lui-même ? Le grec de l'ouvrage, le plus pauvre du NT, au point de heurter la grammaire, est probablement le fait d'un homme dont la langue maternelle était l'araméen ou l'hébreu[1604]. L'impact de la chute de Jérusalem a contribué de manière importante à façonner sa vision ; la thèse de certains exégètes selon laquelle il serait un prophète apocalyptique judéo-chrétien qui, au moment de la révolte juive des années 60, aurait quitté la Palestine pour l'Asie Mineure (probablement Éphèse, d'où il aurait été exilé à Patmos) est donc plausible. À l'image d'un prophète de l'AT, il pouvait parler avec autorité aux chrétiens d'Asie Mineure[1605], et se considérait comme la voix de l'Esprit (voir le refrain « L'Esprit dit aux Églises » à la fin de chacune des sept lettres). Son apocalypse/prophétie n'est pas simplement une relecture de l'AT, mais un message eschatologique de Dieu concernant la situation présente [1606].

Le problème de la relation entre Ap et la tradition johannique est compliqué. Ap ne doit certainement pas être considérée comme un écrit johannique au sens où l'on applique cette désignation à Jn et à 1-2-3 Jn. D'intéressants parallèles avec des éléments de la littérature johannique, en particulier l'évangile, suggèrent pourtant une relation [1607], par exemple : le Christ Agneau (mais avec un vocabulaire différent) ; le Christ source d'eau vive (Jn 7, 37-39 ; Ap 22, 1) : le Christ lumière (Jn 8, 12 ; Ap 21, 23-24) ; le Christ transpercé (Jn 19, 37 ; Ap 1, 7) ; le Verbe (de Dieu) comme nom ou titre pour Jésus (Jn 1, 1.14 ; Ap 19, 13) ; l'importance du « commencement » (Jn 1, 1 ; 8, 25 ; Ap 3, 14 ; 21, 6) ; les « Je suis » de Jésus (Jn *passim-,* Ap 1, 8.17-18 ; 2, 23, etc.) ; l'image de l'épouse du Christ pour le peuple de Dieu (Jn 3, 29 ; Ap 21, 2.9 ; 22, 17) ; la « femme », en référence à la mère de Jésus et mère du Messie (Jn 2,4 ; 19, 26 ; Ap 12, 1.4.13, etc.) ; l'insistance sur le témoignage (Jn et Ap *passim)* ; la fin du rôle du Temple de Jérusalem (Jn 2, 19-21 ; 4, 21 ; Ap 21, 22) ; une attitude hostile à l'égard des « juifs » (Jn *passim* ; Ap 2, 9 ; 3, 9) ; un grand conflit avec le diable/Satan (Jn 6, 70 ; 8,44 ; 13, 2.27 ; Ap 2, 9.13.24, etc.) Des parallèles existent aussi avec les épîtres : le thème de Dieu lumière (1 Jn 1,5 ; Ap 21, 23 ; 22, 5) ; la venue du ou des antéchrist(s) (1 Jn 2, 18.22 ; Ap 13, 11) ; les faux prophètes (1 Jn 4,1 ; Ap 2,20 ; 16, 3 ; 19, 20 ; 20,10) ; un personnage féminin et ses enfants comme représentation de l'Église ou d'une Église (2 Jn 1,13 ; Ap

12,17) ; et figurent aussi de mauvais enfants, soit du diable soit d'une mauvaise femme (1 Jn 3, 10 ; Ap 2, 20.23).

Quoi qu'il en soit, ces ressemblances sont bien moindres que celles qui existent entre l'évangile et les épîtres de Jean. De plus, de nombreuses et importantes différences distinguent Ap des ouvrages johanniques[1608]. En conséquence, aux yeux de la majorité des spécialistes, il n'est pas justifié de parler de l'auteur de Ap comme d'un membre de l'école johannique des écrivains qui rédigèrent le corps de l'évangile, les épîtres, et qui rédigea l'évangile. Toutefois, pour rendre justice à tous les éléments, il faut probablement postuler quelque contact entre le voyant et la tradition ou les écrits johanniques. On peut défendre l'idée selon laquelle la première étape de la tradition johannique se situerait en Palestine ou dans une région voisine, une partie ou la totalité de la communauté johannique se déplaçant ensuite vers la région d'Éphèse. Une carrière semblable a été proposée pour le voyant/prophète de Ap. Des périodes plus anciennes ou plus tardives peuvent être défendues à partir d'observations théologiques. Par exemple, une eschatologie future (dominante en Ap) existait déjà dans une phase initiale de la tradition évangélique (même si on l'entend peu dans l'évangile rédigé) et dans les épîtres qui, bien qu'écrites plus tard que l'évangile, en appellent aux origines de la tradition. Ainsi les années 50 ou 60 en Palestine et/ou les années 80 ou 90 à Éphèse sont des dates et des lieux de contact plausibles.

Date et situation : persécution sous Domitien ?

Il y a dans le texte certaines indications qui peuvent nous aider à dater le livre. Dans les lettres aux Églises rien n'indique de la présence d'un évêque exerçant l'autorité suprême, comme on le voit dans certaines des mêmes Églises auxquelles s'adresse Ignace vers 110. Si, en Ap 4, 4, l'organisation cultuelle des vingt-quatre vieillards autour de Celui qui siège sur le trône suggère la présence de presbytres (anciens), le voyant est peut-être plus proche de la période de Tt et 1 Tm (les années 90) et *Didaché* 15, 1 (un peu plus tard?), période où presbytres/évêques et diacres sont ou ont été installés, mais ne remplacent pas encore les apôtres et les prophètes. Certains destinataires mettent à l'épreuve les faux prophètes, d'autres les tolèrent (Ap 2, 2.20) : ces derniers pourraient refléter une perspective proche de celle de *Didaché* 11, 7 où il est demandé de ne pas éprouver les prophètes[1609].

Des éléments symboliques de Ap ont été souvent considérés comme la clef de sa datation[1610] [1611]. Par exemple, en 17, 9-10, la référence à cinq rois décédés

(de César à Claude, prédécesseur de Néron) a conduit beaucoup d'exégètes à situer la composition, en tout ou partie, au temps de Néron (54-68)[13]. Mais il est plus conforme à l'histoire de donner Auguste comme premier empereur, et 17, 11 semble impliquer qu'un huitième roi pourrait gouverner. Néron est évoqué (le chiffre 666 en 13, 18), mais peut-être déjà comme disparu (la tête mortellement blessée). En outre, trop d'éléments de Ap semblent inconciliables avec l'époque de Néron. Beaucoup pensent que Ap implique la destruction du Temple terrestre par les païens (le symbolisme du parvis extérieur en 11, 2 ; et l'emploi du symbolisme de Babylone pour Rome), le culte impérial, la persécution en Asie Mineure ; or Néron gouverna avant la destruction du Temple de Jérusalem, refusa d'avoir un temple honorant sa divinité, et ne dirigea aucune persécution connue hors de Rome.

Aussi, pendant longtemps, la majorité a-t-elle estimé que Ap avait été rédigée durant le règne de Domitien (81-96)[1612], qui gouverna après la destruction du Temple de Jérusalem, qui se considérait comme Seigneur et Dieu, et était regardé comme un second Néron. À la n. 38 ci-dessus nous avons vu que le calcul des rois pouvait s'appliquer à Domitien. Selon cette thèse, on considérait presque comme un fait acquis qu'une persécution des chrétiens dans tout l'empire avait été dirigée par Domitien dans ses dernières années. Aujourd'hui, toutefois, on rencontre fréquemment, et toujours comme un fait acquis, l'opinion contraire, selon laquelle il n'y eut pas de persécution sous Domitien (81-96)[1613]. Entre ces deux positions, y a- t-il une possibilité intermédiaire ? Voyons à nouveau les indices[1614], car la position adoptée au sujet de Domitien peut affecter la datation d'autres ouvrages du NT, par exemple 1 P et peut-être Jude.

Le père de Domitien, Vespasien (69-79), et son frère Titus (79-81) avaient été empereurs avant lui, et il avait été frustré dans ses ambitions durant leur règne car il exerçait très peu de pouvoir réel. Durant son propre règne, Domitien fut un assez bon administrateur, mais moins avisé et moins populaire que ses prédécesseurs. Autocrate au plus haut point, Domitien faisait parade de son autorité, portant les marques de ses triomphes jusqu'au Sénat, et il contrôlait tout de manière si absolue que sa consultation du Sénat était de pure forme. Il se disait lui-même « Seigneur et Dieu[1615] ». L'effet durable de son règne fut de rapprocher le gouvernement romain de la monarchie absolue. Bien qu'il n'ait jamais révoqué les antiques privilèges des juifs, il fut plus rigoureux que ses prédécesseurs pour obtenir le paiement de la capitation sur les juifs *(fiscus judaicus)*. En 89, la sédition de Saturnin, gouverneur de Germanie, exacerba la

tendance vengeresse de Domitien ; il se mit à traquer la trahison. L'historien Suétone *(Domitien* 8, 10) décrit ses dernières années comme un règne de terreur ; c'est peut-être exagéré, mais les noms d'au moins vingt opposants exécutés par Domitien nous sont conservés. Il avait pour cible non seulement ses ennemis politiques, mais, dans le cadre de sa campagne pour la pureté de la religion officielle, les partisans d'une autre philosophie. En 95 il fit exécuter son cousin, le consul Flavius Clemens, et bannit la femme de celui-ci, Flavia Domitilla (nièce de Domitien) pour trahison et athéisme[1616]. Les complots pour renverser Domitien se multiplièrent ; en septembre 96, avant son quarante-cinquième anniversaire, il fut assassiné dans une conspiration où trempèrent sa propre femme, Domitia, et au moins l'un de ses deux préfets du prétoire.

Comment les soupçons et la sévérité de Domitien affectèrent-ils les chrétiens ? Au début des années 300, Eusèbe *(HE* 3, 18, 4) rapporte une persécution et des martyres dans la quinzième année de Domitien (96). Quelle preuve en a-t-on ?

(1) Cassius Dio (vers 225) dit que l'athéisme, pour lequel Clemens et Domitilla furent respectivement exécuté et bannie, était « une accusation au nom de laquelle beaucoup d'autres qui suivaient les coutumes juives étaient condamnés ». En d'autres occasions, des accusations d'athéisme avaient été portées contre les chrétiens, que certains considéraient comme membres d'une secte juive. Le passage d'Eusèbe se réfère au bannissement de Flavia Domitilla, nièce de Flavius Clemens, à cause de son témoignage rendu au Christ. Qu'il y ait eu une femme chrétienne nommée Domitilla, cela est suggéré par la catacombe portant son nom ; mais on peut l'avoir confondue avec la Flavia Domitilla, épouse de Clemens (mentionnée plus haut), qui avait été attirée vers le judaïsme - attirance attestée chez des femmes de la noblesse. On trouve la même confusion à propos de l'identification de Clément, le prêtre influent de l'Église de Rome qui rédigea *1 Clément,* avec le consul Flavius Clemens, victime de Domitien[1617]. La similitude des noms (Domitille, Clément) rend tout à fait possible que des membres de la maison de Flavius Clemens - des serviteurs qui avaient pris le nom de leurs maîtres, incités par l'intérêt de leurs patrons pour le judaïsme, aient pu être attirés par le christianisme.

(2) Méliton de Sardes (170-180) adressa une pétition à l'empereur de son temps, affirmant que, des empereurs précédents, seuls Néron et Domitien, « persuadés par certaines personnes malveillantes, voulurent faire à notre doctrine une mauvaise réputation ». Comme Néron persécuta certainement les chrétiens, ce pourrait être une manière délicate de rapporter une

persécution sous Domitien. Vers 197, Tertullien *(Apologétique* 5, 4) affirme que Domitien, semblable à Néron en cruauté, tenta de pratiquer ce que Néron avait fait (attaquer la secte chrétienne par le glaive impérial), mais que, pour des raisons humaines, il arrêta bientôt ce qu'il avait commencé et rétablit même ceux qu'il avait bannis. Cette conclusion du récit de Tertullien serait étrange s'il avait inventé toute l'histoire.

(3) *1 Clément 1,1* (96-120) dit aux chrétiens de Corinthe : « Ce sont les *malheurs* et les *épreuves* dont nous avons été frappés soudainement et coup sur coup qui nous ont retenus trop longtemps, à notre gré, de nous tourner vers vous... » Beaucoup de spécialistes, qui ont traduit par ces deux mots l'original *événements* et *expériences,* les interprètent en référence à une persécution sous Domitien, ce qui permettrait de dater *1 Clément* vers 96, Domitien étant mort cette année-là. C'est une interprétation excessive de 1, 1. Au chapitre 5, cependant, l'appel de l'écrivain aux « généreux exemples que nous ont donnés des hommes de notre génération » ramène à la persécution qui causa la mort des « plus justes d'entre eux, les colonnes », Pierre et Paul. Ce passage suggère une date qui ne soit pas trop éloignée des années 60 où moururent les deux apôtres. Quand en 7, 1 l'auteur déclare qu'il écrit tout cela « car nous sommes dans la même arène et le même combat nous attend », il suggère qu'une chose comparable à la persécution néronienne est en cours, ou attendue.

(4) Un lien entre Néron et Domitien, comme personnages hostiles aux chrétiens, est suggéré par l'interprétation la plus probable de Ap 13, 3, où l'une des têtes semble avoir été mortellement blessée (Néron fut poignardé), mais ensuite guérie de sorte que les blasphèmes reprirent (n. 39 ci-dessus), et que la guerre s'engagea contre les saints. Ap ayant été rédigée en Asie Mineure, ce tableau hostile pourrait indiquer une persécution dans cette région.

(5) Écrivant en Asie Mineure (Pont-Bithynie) en 110, Pline le Jeune *(Épîtres* 10, 96, 6) parle de ceux qui, accusés de professer le Christ, déclarent avoir cessé d'être chrétiens depuis vingt ans, donc vers 90. Cette date fait allusion à une persécution dans cette région durant les dernières années de Domitien.

(6) Hégésippe (vers 160-180) fait partie des autorités citées en *HE* 3, 19-20 suivant lesquelles, par suite des ordres de Domitien de mettre à mort les descendants de David, les petits-fils de Jude, frère de Jésus selon la chair (p. 804-805 ci-dessus), furent interrogés puis relâchés comme inoffensifs. Finalement, par une ordonnance, Domitien mit fin à la persécution contre l'Église.

Ces indices ne nous permettent donc pas d'attribuer à Domitien une persécution à Rome d'une férocité proche de celle de Néron. Il semblerait plutôt que, dans sa méfiance vis-à-vis de déviations potentiellement dangereuses, Domitien ait manifesté son hostilité envers les païens qui abandonnaient la religion d'État pour des cultes orientaux favorisant le culte exclusif d'un Dieu aniconique (le judaïsme et probablement le christianisme). Durant son règne, certains membres de ces cultes furent exécutés, notamment quand leur position religieuse s'alliait à une opposition politique. Sous Néron, les activités antichrétiennes ne semblent pas avoir dépassé les limites de Rome ; mais sous Domitien les enquêtes s'étendirent au loin, par exemple en Asie Mineure et en Palestine. Que ce soit ou non sur l'ordre personnel
de Domitien, les autorités locales peuvent avoir entrepris leurs propres investigations, en particulier dans des zones où les chrétiens avaient agacé leurs voisins païens, qui les jugeaient antisociaux et irreligieux. Le refus des chrétiens de s'associer au culte public, et peut-être d'honorer Domitien divinisé, rapporté par ceux qui leur étaient hostiles, peut s'être conclu par le tribunal, le jugement et le martyre[1618]. Les cas ont pu être très limités, mais le souvenir de ce que Néron avait fait à Rome trente ans plus tôt a sans doute coloré l'appréhension chrétienne de ce qui pouvait arriver. (Noter qu'en Ap 2, 10 ; 3, 10 la persécution est à venir.) L'exil du prophète Jean à Patmos, la mise à mort d'Antipas à Pergame (2, 13), l'ostracisme local, les disparités de richesse et la discrimination sociale cause de rejet[1619] auraient été rassemblés de manière à donner en Ap un tableau d'ensemble du pouvoir romain oppresseur. Enfin, la tradition chrétienne postérieure, influencée par une persécution à grande échelle, aurait simplifié et rendu les deux empereurs également coupables de persécution. Cette analyse du règne de Domitien, qui combine des données factuelles de harcèlement ou de persécution ponctuelle des chrétiens avec une réaction chrétienne excessive, semble plus conforme aux indices que la négation de tout harcèlement ou l'hypothèse d'une grande persécution sous Domitien.

Questions ouvertes

(1) Dans l'Antiquité, la canonicité de Ap fit difficulté, car on se demanda notamment si Jean (l'apôtre) en était ou non l'auteur. Le livre fut largement accepté dans les Églises occidentales. (Le rejet par Gaius, qui refusa aussi l'évangile de Jean, n'est pas significatif.) En Asie Mineure vers la fin du II^{e} siècle, l'opposition aux thèses montanistes d'une nouvelle effusion de l'Esprit poussa les *alogoi* à rejeter Ap (ainsi que Jn). Ailleurs en Orient,

quand Denys d'Alexandrie (vers 250) eut démontré que Ap n'avait pas été écrite par Jean l'apôtre, l'ouvrage fut souvent rejeté, en réaction notamment à son utilisation comme soutien d'un chiliasme permissif. Néanmoins, Ap fut acceptée au IV^{e} siècle par Athanase, et finalement les Églises hellénophones l'intégrèrent. Elle continua cependant à être rejetée en Syrie et dans l'Église de langue syriaque. Au temps de la Réforme, Luther lui accorda un statut secondaire ; Zwingli nia qu'elle fît partie de l'Écriture ; et c'est le seul livre du NT sur lequel Calvin n'écrivit pas de commentaire. Aujourd'hui le statut canonique n'est pas gravement contesté. Cependant, Ap est sollicitée de manière erronée (comme un livre de prédictions exactes sur l'avenir) ; et la réaction à cette déviation empêche parfois d'en discerner la valeur authentique. Il semble donc important de proposer une clarification vigoureuse - qui pourra en scandaliser quelques-uns, mais qui est acceptable pour la majorité des chrétiens (et n'implique nul rejet de l'inspiration ou de la révélation). Dieu n'a révélé aux humains aucun détail sur la manière dont le monde a commencé et dont il finira ; si on oublie cela, on fera sans doute une lecture erronée aussi bien du premier que du dernier livre de la Bible. *L'auteur de Ap ne savait ni comment ni quand le monde finirait, et personne d'autre ne le sait.*

(2) Comment peut-on présenter Ap d'une façon à la fois factuelle et signifiante ? Le premier pas peut être d'insister sur la nécessité de lire le livre en entier. On évitera ainsi la tendance à picorer quelques allusions symboliques et à spéculer à leur propos. La seconde étape est de souligner que le livre était adressé aux sept Églises et que ses détails et son contexte appartiennent au I^{er} siècle, non au XX^{e} ou au xxi^{e}. Cela nous épargnera le décodage farfelu de Ap (et de Dn) à la lumière des titres à sensation d'aujourd'hui. Mais, en soi, cette connaissance des données pourrait tourner en leçon d'histoire sur l'administration romaine à la fm du I^{er} siècle, et guère en écoute d'un message salvifique. Demeure donc une étape, et d'autres aspects de Ap et de l'apocalyptique en général méritent attention.

Dans une culture contemporaine qui idolâtre la science et la connaissance chiffrable, l'apocalyptique est le témoin pérenne d'une réalité défiant toutes nos mesures ; elle témoigne d'un autre monde qui échappe à toute évaluation scientifique et trouve son expression dans des symboles et des visions. Ce monde-là n'est pas né de l'imagination, mais les images lui servent d'entrée. Des artistes, de Pie- ter Brueghel à Salvador Dali en passant par William Blake, l'ont compris. Dans l'ordre de la psychologie, Jung a cherché à pénétrer dans ce

monde par les symboles. Dans le domaine religieux, les mystiques ont apporté leurs intuitions. La liturgie bien comprise met tout croyant en contact avec cette réalité céleste. Dans un monde qui n'accepte que ce qu'il voit, entend et touche, Ap est l'ultime porche scripturaire vers ce que l'œil n'a pas vu, ni l'oreille entendu. Parce que ses visions sont pleines de symboles théologiques, et non de reproductions photographiques, Ap ne donne pas une connaissance exacte de cet autre monde, un monde qui ne peut être traduit en concepts humains. Mais elle atteste vigoureusement qu'à tout moment de l'histoire humaine, même le plus désespéré, qui pousse les hommes à perdre cœur, Dieu est présent. L'Agneau debout bien qu'égorgé est l'ultime garantie, en particulier pour les opprimés et les exclus, de la tendresse et de la libération victorieuse de Dieu[1620].

(3) La question de l'attitude du NT envers ce que nous appelons le pouvoir séculier a souvent été un problème pour ceux qui cherchaient quelle attitude attendre des chrétiens d'aujourd'hui. (Dans cette recherche il est important de se rendre compte qu'une séparation entre le séculier et le religieux est anachronique pour le NT à une époque où, par exemple, le culte de l'empereur était une façon d'inculquer le pieux respect de l'autorité.) Il n'y a en fait aucune instruction ferme du NT à propos du pouvoir « séculier » ; est approuvé tout ce qui promeut la cause de Dieu. Parce que la plupart des écrits chrétiens furent rédigés en une époque où il n'y avait pas encore de persécution, on y inculqua le respect et les prières pour les autorités (Rm 13, 1-7 ; 1 P 2, 13-17 ; 1 Tm 2, 1-4), en partie pour manifester que les particularités propres aux chrétiens ne constituaient pas une menace pour l'ordre civil. Selon Le 20, 20-26 et Mt 22, 15-22 *(cf.* 17, 24-27), Jésus ne releva pas le défi de refuser l'impôt à César ; et Ac 22, 25-29 ne fait preuve d'aucune gêne à montrer Paul invoquant sa citoyenneté romaine pour obtenir un traitement juste de la part des autorités. Dans le livre de l'Apocalypse, pourtant, Rome est une prostituée ivre du sang des martyrs et un instrument de Satan. En examinant le règne de Domitien, nous avons vu qu'il n'y eut probablement pas de persécution massive des chrétiens dans les années 90, aussi certains estiment-ils que la réaction du voyant est excessive. Mais on pourrait rétorquer qu'en discernant ce qui, étant donné les prétentions de l'empire, devait inéluctablement arriver aux chrétiens, il était plus perspicace que d'autres. Notons qu'en dépit de l'horrible tableau de Rome dans ce livre, Ap ne pousse pas les lecteurs à prendre les armes, et qu'aucun rôle ne leur est assigné dans la bataille eschatologique. Ils doivent endurer la persécution et demeurer fidèles[1621].

Bibliographie

COMMENTAIRES

L. CERFAUX, J. CAMBIER, *L'Apocalypse de saint Jean lue aux chrétiens,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 17, 1955.

E. CHARPENTIER *et al.,* « Une lecture de l'Apocalypse », *CEv* 11, 1975.

E. CUVILLIER, *L'Apocalypse, c'était demain,* Aubonne, Éditions du Moulin, 1987.

E. DELEBECQUE, *L'Apocalypse de Jean. Introduction, traduction, annotations,* Marne, Paris, 1992.

J. GIBLET, *L'Apocalypse. Une lecture commentée, Culture et Vérité,* Bruxelles, Brépols, 1997.

A. LAEPPLE, *L'Apocalypse de Jean,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 24,1970.

D. MOLLAT, *Une lecture pour aujourd'hui : l'Apocalypse,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 58, 1982.

J.-P. PRÉVOST, *Pour lire l'Apocalypse,* Ottawa-Paris, Novalis-Éd. du Cerf, 1991.

P. PRIGENT, *Et le ciel s'ouvrit, Apocalypse de saint Jean,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 51, 1980.

P. PRIGENT, *L'Apocalypse de saint Jean,* Commentaire du Nouveau Testament XIV, Genève, Labor et Fides, 1988^2.

P. PRIGENT, « L'Apocalypse », dans *Les écrits de saint Jean et l'épître aux Hébreux,* Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament 5, Paris, Desclée, 1984, 213-282.

ÉTUDES

F. BOVON, « Le Christ de l'Apocalypse », *Revue de théologie et de philosophie* 104, 1972, 65-80.

Ch. BRUTSCH, *La clarté de l'Apocalypse,* Genève, Labor et Fides, 1966 (5^e édition).

Coll. « Études sur l'Apocalypse de Jean », *Cahier Biblique* n° 15, *Foi et Vie,* 1976.

Coll. *« Apocalypse et théologie de l'espérance »,* Congrès ACFEB 1975, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 95, 1977.

Coll. « L'apocalyptique, littérature du passé ? », *Cahier Biblique* n° 16, *Foi et Vie,* 1977.

Coll. « La fin du monde. Relire l'Apocalypse », *Lumen Vitae,* t. 39, 1984, 346-452.

Coll. « L'Apocalypse : le livre du désir », *Lumière et Vie* n° 160, avril 1996.

J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse,* Paris, Desclée, 1965.

E. Corsini, *L'Apocalypse maintenant,* Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1980.

E. Cothenet, « La liturgie dans l'Apocalypse », dans *Exégèse et liturgie,* t. I, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 133, 1988, 235-323.

E. Cothenet, *Le message de l'Apocalypse,* Paris, Mame/Plon, 1995.

E. Cothenet, « La venue ou les venues du Christ dans l'Apocalypse », dans *Exégèse et liturgie,* t. II, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 175, 1999, 205-220.

A. Feuillet, *L'Apocalypse. État de la question,* Studia Neotestamentica, Subsidia III, 1963.

A. Feuillet, « La moisson et la vendange de l'Apocalypse 14,14-20 », *NRTh* 94, 1972, 113-132 ; 225-250.

J.-C. Giroud, « L'agneau égorgé et debout », *Lumière et Vie* 227, 35-42.

D.-E. Guery, « Les signes de la Femme et du Dragon », *Lumière et Vie* 227, 23-33.

J. Lambrecht (éd.), *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament,* BEThL 53, 1980.

F. Martin « L'auteur identifié, l'auteur autorisé », *Lumière et Vie* 227, 7-21.

J.-P. Prévost, *L'Apocalypse* (1980-1992), dans M. Gourgues et L. Laberge (éds), *« De bien des manières » : la recherche biblique aux abords du XXI^e^ siècle : actes du Cinquantenaire de l'ACEBAC (1943-1993),* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 163, 1995, 433-457.

J. Vermeylen, « L'émergence et les racines de l'Apocalyptique », *Revue de théologie et de philosophie* 129, 1997, 321-340.

Commentaires et études dans des collections

Bauckham, R. J. (NTT, 1993) ; Beasley-Murray, G. R. (NCBC, 1974) ; Boring, M. E. (IBC, 1989) ; Caird, G. B. (HNTC, 1966) ; Charles, R. H. (2 vols. ; ICC, 1920) ; Corsini, E. (GNS, 1983) ; Court, J. (NTG, 1994) ; Ford, J. M. (AB, 1975) ; Giblin, C. H. (GNS, 1991) ; Harrington, W. J. (SP, 1993) ; Krodel, G. A. (AugC, 1989) ; Laws, S. (GNS, 1988) ; Michaels, J. R. (GNTE, 1992) ; Morris, L. (2d ed. ; TNTC, 1987) ; Mounce, R. H. (NICNT, 1977) ; Rowland, C. (EC, 1993) ; Schussler Fiorenza, E. (ProcC, 1991) ; Sweet, J.P.M. (PC, 1979) ; Wall, R. W. (NIBC, 1991) ; Yarbro Collins, A. (NTM, 1979).

Aune, D. E., « The Social Matrix of the Apocalypse of John », BR 26 (1981), 16-32.

Bauckham, R. J., *The Climax of Prophecy : Studies in the Book of Revelation* (Edinburgh : Clark, 1992).

Blevins, J. L., *Revelation* (Atlanta : Knox, 1984).

Bruce, E F., « The Spirit in the Apocalypse », in *Christ and Spirit in the New Testament,* eds. B. Lindars and S. S. Smalley (Cambridge Univ., 1973), 333-44.
Buchanan, G. W., *The Book of Revelation* (Lewiston : Mellen, 1993).
Court, J., *Myth and History in the Book of Revelation* (Atlanta : Knox, 1979).
Ellul, J., *Apocalypse : The Book of Revelation* (New York : Seabury, 1977).
Farrer, A., *The Revelation ofSt. John the Divine* (Oxford : Clarendon, 1964).
Fuller, R. C., *Naming the Antichrist* (New York : Oxford, 1995).
Guthrie, D., *The Relevance of John's Apocalypse* (Grand Rapids : Eerdmans, 1987).
Hanson, A. T., *The Wrath ofthe Lamb* (London : SPCK, 1957).
Hughes, P. E., *The Book of Revelation : A Commentary* (Grand Rapids :
Eerdmans, 1990). *Interpretation* 40 (#3 ; 1986). Numéro entièrement consacré à Ap.
Kealy, S. P, *The Apocalypse ofJohn* (Wilmington : Glazier, 1987).
Kiddle, M., *The Revelation ofSt John* (London : Hodder & Stoughton, 1940).
Koester, C. R., « On the Verge of the Millennium : A History of the Interpretation of Revelation », *Word & World* 15 (1995), 128-36. Numéro consacré à Ap.
Ladd, G. E., *A Commentary on the Revelation ofJohn* (Grand Rapids :
Eerdmans, 1972).
Laws, S., *In the Light offiie Lamb : Imagery, Parody, and Theology in the Apocalypse ofJohn* (Wilmington : Glazier, 1988).
Malina, B. J., *On the Genre and Message of Revelation* (Peabody, MA :
Hendrickson, 1995). Metzger, B. M., *Breaking the Code* (Nashville : Abingdon, 1993).
Minear, PS., / *Saw a New Earth* (Washington : Corpus, 1968).
Morris, L., *The Revelation of St John* (London : Tyndale, 1969).
Murphy, F. J., « The Book of Revelation », CRBS 2 (1994), 181-225. Excellente bibliographie.
O'Leary, S. D., *Arguing the Apocalypse : A Theory of Millennial Rhetoric* (New York : Oxford, 1994).
Perkins, P., *The Book of Revelation* (Collegeville, MN : Liturgical, 1983).
Pippin, T., *Death and Desire : The Rhetoric of Gender in the Apocalypse* (Louisville : W/K, 1992).
Roloff, J., *The Revelation ofJohn* (Minneapolis : A/F, 1993).
Schüssler Fiorenza, E., *Invitation to the Book of Revelation* (Garden City, NY : Doubleday, 1981).

-, *The Book of Revelation : Justice and Judgment* (Philadelphia : Fortress, 1985). Recueil de ses articles. Je m'y réfère sous l'abréviation *Book.*

Smalley, S. S., *Thunder and Love : John's Revelation and John's Community* (Milton Keynes : Word, 1994).

Swete, H. B., *The Apocalypse ofSt. John* (3d ed. ; London, Macmillan, 1909).

Talbert, C. H., *The Apocalypse* (Louisville : W/K, 1994).

Thompson, L. L., *The Book of Revelation : Apocalypse andEmpire* (New York : Oxford, 1990).

(Vawter, B.), *Revelation : A Divine Message of Hope* (Pamphlet 51 ; New Haven : Knights of Columbus, 1956). Cette brochure, qui ne porte pas le nom de son auteur, est une très bonne et simple introduction pour ceux que ce livre intrigue.

Vorster, W. S., « "Genre" and the Revelation of John », *Neotestamentica* 22 (1988), 103-23.

Wainwright, A. W., *Mysterious Apocalypse* (Nashville : Abingdon, 1993).

Yarbro Collins, A., *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Missoula : Scholars, 1976).

-, *Crisis and Catharsis : The Power of the Apocalypse* (Philadelphia : Westminster, 1984).

-, « Reading the Book of Revelation in the Twentieth Century », *Interpretation* 40 (1986), 229-42.

APPENDICES

I. Le Jésus de l’histoire

II. Écrits juifs et chrétiens en relation avec le Nouveau Testament.

Appendice I : LE JÉSUS DE L'HISTOIRE

Un bref tour d'horizon de la recherche sur le Jésus de l'histoire convient à un tel ouvrage. Le NT est une petite bibliothèque d'ouvrages écrits durant une centaine d'années après la mort de Jésus, par ceux qui croyaient qu'il était le Messie. Sans lui il n'y aurait évidemment pas de NT. Et comme l'évolution des études sur le Jésus historique a contribué à modifier considérablement l'orientation des recherches néo-testamentaires, cette enquête familiarisera le lecteur avec ce qui s'est passé du côté des chercheurs. Enfin, depuis quelques années, ces études sont très « médiatisées » ; faute d'explication, les débutants pourraient acquérir une vision déformée des diverses orientations et de leur importance.

Deux cents ans de recherche moderne (1780-1980)

Pendant environ mille huit cents ans, le christianisme a tenu largement pour acquis que la représentation de Jésus dans l'Évangile, avec toutes ses évaluations christologiques, était un récit de la vie de Jésus à prendre à la lettre. [1622] Au xviii[e] siècle, le mouvement des « Lumières », qui exaltait la raison humaine et la recherche scientifique empirique conduisit inévitablement à une nouvelle approche de la Bible. Les mêmes principes historiques utilisés pour étudier d'autres textes anciens furent appliqués au NT d'abord par Richard Simon, prêtre catholique (1690), puis par le bibliste protestant J. D. Michaelis (1750)[1623]. H. S. Reimarus, dont l'œuvre posthume fut publiée en 1778, fut le premier à proposer une image de Jésus distincte de celle du Christ décrit dans les évangiles. Jésus était un juif révolutionnaire qui avait tenté sans succès d'établir un royaume messianique, alors que le Christ était la projection imaginaire de ceux qui avaient volé son corps et prétendaient qu'il était ressuscité des morts. Dès le début, l'application à Jésus de la recherche historique systématique fut donc malheureusement teintée d'un rationalisme (prétendu scientifique mais manquant en fait beaucoup d'objectivité)[1624] qui niait *a priori* la possibilité du surnaturel. La recherche sur le Jésus de l'histoire fut ainsi souvent menée avec l'idée de libérer Jésus des carcans théologiques imposés par l'Église ; mais en fait nombre de chercheurs imposèrent leur propre scepticisme et leurs préjugés antithéologiques à l'image qu'ils prétendaient avoir «

trouvée. » En 1835 D. F. Strauss, étudiant de F. C. Baur (p. 67 ci-dessus), publia une *Vie de Jésus* fondée sur le principe selon lequel les évangiles avaient transformé et embelli l'image de Jésus par la foi, si bien que le résultat était de l'ordre du mythe. Le changement était si profond qu'il jugeait presque impossible d'écrire un récit historique de la vie de Jésus. A partir de cette position, mais en allant dans diverses directions, B. Bauer (1877) soutint que Jésus et Paul n'avaient jamais existé, et E. Renan (1863) peignit un Jésus purement humain. Dans cette recherche, le quatrième évangile fut rapidement disqualifié comme une création théologique, donc une source historique absolument pas fiable, alors que Marc (ainsi que Q) était étudié attentivement comme une clef de l'homme Jésus. Cependant, en 1901, W. Wrede (p. 195 ci-dessus) affirma que Marc aussi était le produit d'une théologie dans laquelle Jésus était présenté comme divin, donc non fiable comme source historique. Derrière ces divers exemples de ce que l'on a appelé la « première quête » du Jésus de l'histoire, on sous-entendait que les découvertes des spécialistes à propos de Jésus devraient modifier la théologie moderne.

Dans *De Reimarus à Wrede : une histoire de la recherche sur la vie de Jésus* (1906), A. Schweitzer portait un jugement sur plus d'un siècle de recherche du « Jésus historique ». Il affirmait qu'une grande partie du travail évoqué ci-dessus en disait plus long sur les chercheurs que sur Jésus, car ils s'y reflétaient comme dans un miroir. Dans la ligne de J. Weiss, Schweitzer estimait que la recherche antérieure avait omis la perspective apocalyptique de Jésus, dans laquelle il se percevait comme le Messie qui, par sa mort, devait amener la fin du monde. Pour Schweitzer, donc, Jésus représentait un noble échec. Dans *Le soi-disant Jésus de T histoire et le Christ historique de la Bible* (1892), M. Kähler réagit de manière sceptique à cette « recherche sur Jésus » en soutenant qu'il était impossible de séparer le Jésus de l'histoire du Christ de la foi, car les écrits du NT se concentrent tous sur ce dernier. Le Christ de la foi est celui qui a été proclamé par les chrétiens et le seul dont il faille se soucier. R. Bultmann alla dans la même direction. Dans *L'Histoire de la tradition synoptique* (1921), il utilisa la critique des formes non seulement pour répertorier ce qu'on disait de Jésus dans les évangiles synoptiques, mais pour juger de son historicité ; et il

attribua la plus large part de la tradition sur Jésus à l'inventivité des premiers chrétiens. La quête du Jésus historique était donc pratiquement impossible. Le pessimisme de Bultmann sur ce que l'on pouvait savoir historiquement de Jésus correspondait à son principe théologique (influencé par un arrière-plan luthérien) selon lequel il n'y a pas lieu de chercher de fondement historique à la foi. Aussi, pour simplifier, à l'opposé de la « recherche », Bultmann n'entendait pas changer la théologie en fonction des « découvertes » sur le Jésus de l'histoire, qui n'avaient pas de pertinence pour la foi. Paradoxalement, Bultmann ne souhaitait pas se passer de l'image évangélique magnifiée de Jésus, car la proclamation de cette image évangélique offre aux hommes d'aujourd'hui une invitation à croire qui est semblable d'un point de vue existentiel à l'invitation que Jésus proposait de son vivant. Mais, ceux qui répondent par la foi, Dieu les délivre de l'irrémédiable impuissance de leurs capacités humaines.

La réaction à Bultmann, conduite surtout par ses propres étudiants, constitua la « nouvelle recherche » du Jésus historique. En 1953 E. Kàsemann donna une conférence publiée sous le titre « Le problème du Jésus historique » où il soulignait le danger du fossé que Bultmann avait creusé : s'il n'y a pas de lien repérable entre le Seigneur glorifié des évangiles et le Jésus historique, le christianisme devient un mythe. Pour Kàsemann la foi, loin d'être indifférente, exige une identité entre le Jésus terrestre et le Seigneur glorifié. Reconnaissant que les sources évangéliques ne sont pas une biographie froidement factuelle, il chercha à développer des critères pour déterminer ce qui est historique dans la tradition évangélique. D'autres « post- bultmanniens » tentèrent de déterminer des traits historiques sous-jacents à la rédaction évangélique[1625] ; le résultat comportait diverses représentations de Jésus importantes d'un point de vue religieux, par exemple celle d'un homme qui se considérait comme le représentant eschatologique de Dieu, manifestait l'amour et les valeurs de Dieu par ses actes, son enseignement, son autorité, et offrait la possibilité d'une rencontre avec Dieu. L'influence de Bultmann demeure, en ce sens qu'une dimension existentielle domine toutes ces représentations : c'est un Jésus avec lequel on peut établir des rapports, mais qui n'offre pas de formulation christologique explicite, car ce sera le produit de la réflexion chrétienne postérieure.

Après 1980 : le « Jésus Seminar » et les exégètes qui lui sont liés

Le reste de cet appendice traitera du dernier quart du xx^e siècle, car la date de 1980 est une approximation[1626]. On peut parler de deux tendances, bien que la plus conservatrice soit généralement considérée comme l'étude de la christologie plutôt qu'une recherche sur le Jésus historique. (Ce sujet appartient davantage à un ouvrage sur la théologie du NT qu'à une *Introduction* au NT ; aussi cet appendice ne lui consacrera-t-il qu'un seul paragraphe.)

Si la disposition à reconnaître l'existence d'une christologie explicite du vivant de Jésus connut un regain de faveur dans la recherche de ces vingt dernières années, c'est qu'il redevenait acceptable de dire que Jésus pensait réellement avoir une relation unique avec Dieu et que cette perspective se reflétait dans son enseignement et ses attitudes. « Fils de l'homme » est un titre dont beaucoup d'exégètes pensent qu'il l'utilisait pour parler de lui-même. En revanche, « Messie » demeure un titre que d'autres peuvent avoir utilisé à son propos de son vivant, qu'il ait ou non accepté cette désignation [1627]. Les découvertes de Qumrân montrent que des titres comme Fils de Dieu et Seigneur étaient connus dans les cercles de langue sémitique en Palestine au temps de Jésus. En outre, l'habitude d'assigner l'introduction de certains titres christologiques à des étapes spécifiques de l'expansion géographique et temporelle du christianisme après Jésus est aujourd'hui considérée comme simpliste. Plus qu'on ne le pensait jusqu'alors, il y a donc une continuité globale entre la vie de Jésus et les représentations qu'en donnent les évangiles. Les lecteurs devraient étudier de plus près la tendance à souligner cette continuité, car elle est désormais celle d'un bon nombre d'exégètes réputés[1628].

Le « Jésus Seminar »

Une tendance plus radicale des études sur Jésus a beaucoup attiré l'attention, notamment parce que ses partisans ont fait connaître leurs conclusions dans les médias. Ce « Seminar », fondé en 1985 par R. Funk et J. D. Crossan, réunit de cinquante à soixante-quinze universitaires qui se rencontrent régulièrement, rédigent des articles, et votent des résolutions sur

ce que le Jésus historique a dit et a fait[1629]. Le vote par bulletins en couleurs est destiné à retenir l'attention : rouge = Jésus a incontestablement dit cela ou quelque chose de très proche ; rose = il a probablement dit quelque chose de ce genre ; gris = les idées sont les siennes même s'il ne l'a pas dit ; noir = il n'a pas dit cela.

Bien que s'inspirant en partie de critères développés par les post-bultmanniens, le Seminar est autonome à bien des égards. *Premièrement,* il a très largement travaillé sur la base de principes *a priori,* dont certains reflètent un préjugé antisurnaturel. Par exemple, la résurrection corporelle n'a aucune chance d'être acceptée comme ayant réellement eu lieu. Quant à l'authenticité des annonces par Jésus de sa passion et de sa mort, la plupart des participants refusent qu'il ait pu parler de sa mort prochaine en vertu de pouvoirs « supra-ordinaires » ; aussi ont-ils voté noir sur les onze annonces synoptiques de la passion. De même, le caractère eschatologique du ministère de Jésus est refusé presque par principe, avec ce résultat évident que l'authenticité des textes des évangiles qui font écho à cette perspective est jugée négative.

Deuxièmement, les résultats reflètent un scepticisme exceptionnel. Des paroles attribuées à Jésus dans les quatre évangiles, environ 50 % ont été sanctionnées par un bulletin noir et 30 % par un bulletin gris, ne laissant guère que 20 % ayant une chance d'être authentiques (rouge ou rose). Il n'y eut de bulletin rouge pour aucune parole de Jésus dans l'évangile de Jean, et il n'y en eut un que pour une seule parole propre à Marc !

Troisièmement, dès le début le Seminar rechercha sans retenue une couverture médiatique aussi large que possible - un critique a évoqué à ce sujet le style Bamum. Objectant que les opinions savantes publiées dans les livres et les revues scientifiques n'atteignent pas le grand public, les principaux animateurs du Jésus Seminar se sont tournés vers les interviews de presse et les débats télévisés. Leur intention affirmée était de libérer Jésus de la tyrannie de « l'*establishment* religieux ». Ainsi, après chaque session du Seminar, des informations qui se voulaient spectaculaires ont-elles été livrées au public, par exemple Jésus n'a jamais prié le Notre Père, ni prononcé aucune des paroles de l'évangile de Jean qui nous sont si chères. On eut l'impression que ces « petites phrases » choquantes représentaient l'état actuel de la recherche.

En fait, bien que les porte-parole du Jésus Seminar laissent volontiers entendre que l'opposition à leurs opinions provient des « fondamentalistes », des appréciations universitaires et savantes de leurs productions [1630] ont souvent été vigoureusement critiques. On y trouve des jugements extrêmement sévères sur cette « vaguelette dans la recherche néo-testamentaire ». Nous ne pouvons ici entrer dans le détail des débats[1631], mais je ferai quelques observations en conclusion de cet appendice.

Plusieurs participants au Jésus Seminar ont écrit leurs propres livres[1632], mais je n'évoquerai ici que J. D. Crossan et M. J. Borg.

J. D. Crossan[1633] fonde sa présentation de Jésus sur des sources qu'il date d'avant 60 : par exemple la source Q reconstituée et des évangiles apocryphes *(Evangile de Thomas, Évangile secret de Marc,* une forme primitive de l'*Évangile de Pierre).* Il recourt à des analyses sociales de la Palestine sous l'administration romaine au temps de Jésus qui supposent une grande agitation politique, et il juge que l'on peut appliquer à Nazareth un modèle de pouvoir attesté dans les grandes villes. Jésus est considéré comme un mélange de prédicateur cynique itinérant et de paysan galiléen illettré, vigoureusement égalitariste[1634]. Il n'y a pas de démons, donc Jésus n'a pas fait d'exorcismes au sens strict, même s'il a délivré des individus de pulsions qu'ils prenaient pour une possession. Des éléments de magie existaient bien[1635], puisque Jésus agissait hors des voies religieuses normales, mais pas de miracles surnaturels. Le récit de la passion est en grande partie le fruit d'une réflexion sur l'AT ; il n'y eut pas de procès juif de Jésus ; son corps fut probablement mangé par les chiens ; il n'y eut pas de résurrection corporelle. Crossan a été inévitablement accusé de faire preuve d'une imagination débordante qui compromet ses prétentions à une approche historique [1636].

M. J. Borg est à bien des égards en harmonie avec le Jésus Seminar, par exemple le Jésus « prépascal » n'était pas un Messie ou un sauveur divin, et ne se souciait pas, d'un point de vue eschatologique, de la fin du monde - de telles opinions le rendraient sans signification pour notre temps [1637]. Réfléchissant sur son propre cheminement de foi, Borg cherche à trouver un sens à Jésus ; et son éloquence sur la spiritualité de Jésus en a attiré quelques-uns qui trouvaient par ailleurs choquantes les positions du Seminar. Borg propose un sage plein de compassion[1638] qui enseigna une

sagesse subversive (un homme qui se considérait comme porte-parole de la sagesse divine), et un critique social prophétique qui, par F universalité de son appel, rejetait une politique de sainteté imposant la séparation. Pour lui, Jésus était essentiellement un saint homme charismatique, un spirituel - qui avait de fréquentes expériences mystiques de Dieu ou de l'Esprit et devint pour d'autres médiateur de cet Esprit. Il était donc semblable à Honi le faiseur de pluie du I^er^ siècle av. J. C. et au Galiléen Hanina du I^er^ siècle de notre ère[1639]. Des aspects de la présentation de Borg sont largement acceptables, mais beaucoup estiment que son portrait d'un Jésus sans révélation définitive, et qui ne se présente pas comme ayant un rôle particulier dans Faction finale (c'est-à-dire eschatologique) de Dieu, déjà commencée, ne rend pas assez justice à l'essentiel de l'Évangile. Une nouvelle fois, comme au siècle dernier lors de la découverte du Jésus libéral, la question a été posée de savoir si la recherche ne produisait pas le Jésus que le chercheur voulait trouver.

Après 1980 : opinions diverses

Nous aborderons maintenant brièvement des auteurs dont les approches sont peu ou prou différentes de celles du Jésus Seminar (que certains d'entre eux critiquent vertement).

E. P. Sanders[1640], plutôt que d'en appeler à un modèle gréco-romain comme le prédicateur cynique, souligne la judéité de Jésus, prophète eschatologique (et non réformateur social) annonçant un nouvel âge pour lequel Israël devra être restauré. Dans une certaine mesure il ne construit pas son image de Jésus sur une collection de dits, mais fait preuve de davantage de confiance dans le schéma évangélique fondamental des faits et gestes de la vie de Jésus[1641]. Il admet la tradition selon laquelle Jésus a accompli des miracles (à ne pas confondre avec la magie), mais Sanders les attribue à des causes naturelles plutôt que surnaturelles. Il doute de l'historicité des polémiques entre Jésus et les pharisiens, parce que les positions de Jésus sur la Loi restent dans des limites tolérables. Ce qui choque d'un point de vue historique, c'est que Jésus offre aux pécheurs une place dans le royaume sans exiger de repentance. La critique de Sanders par d'autres auteurs, outre qu'elle conteste cette attitude exempte de repentance, porte sur le fait que le conflit entre Jésus et ses contemporains juifs a été

plus important que Sanders ne l'admet[1642]. On a regretté aussi que Sanders ne prête pas une attention suffisante aux « dits » de Jésus dans les paraboles et dans le Sermon sur la Montagne.

Auteurs qui présentent Jésus comme un activiste socio-politique : bien que sa description des aspects sociaux de la Palestine ait plu à certains des participants du Jésus Seminar, *G. Theissen*[1643] se distingue nettement de ceux-ci en soulignant l'ancienneté du matériel des évangiles canoniques. Il décrit la Galilée et la Judée comme mûres pour la révolte *durant le ministère public de Jésus* et, dans ce contexte, fait de Jésus et de ses disciples des charismatiques itinérants radicaux (pacifistes) qui ont abandonné ou renoncé à leur famille et à leur foyer[1644]. Plus radicalement, *R. A. Horsley* (rejetant à la fois l'image du prédicateur cynique et du charismatique itinérant) imagine Jésus comme un révolutionnaire social opposé à l'élite violente et avide. Historiquement, Jésus n'était pas du genre messianique ; ses contemporains virent plutôt en lui une ressemblance avec les prophètes réformateurs socio-politiques de jadis, par exemple Jérémie[1645]. Selon Horsley, les partis religieux ou « sectes » mentionnés par Josèphe (sadducéens, pharisiens, esséniens) avaient peu d'influence sur la population de Galilée, largement rurale. Jésus tenta de réorganiser la vie villageoise en Palestine en un royaume de ce monde, espérant que Dieu vaincrait les divers gouvernants romains ou juifs de Palestine [1646]. Il renvoya dans leurs villages ceux qu'il « guérissait », pour qu'ils se joignent à la cause. Il n'y a évidemment qu'un lien assez ténu entre un tel Jésus (et ses disciples historiques) et les groupes chrétiens du NT qui possédaient une christologie haute et dont la préoccupation était essentiellement religieuse.

Auteurs interprétant Jésus en termes de sagesse divine (sophia). Ils sont difficiles à classer. Les livres de sagesse de l'AT (Proverbes, Siracide, Sagesse) dessinent une ligne féminine de sagesse, soit première créature de Dieu (Pr 8, 22), soit issue de la bouche de Dieu (Si 24, 3), soit émanation de la gloire de Dieu (Sg 7, 25), qui prit part à la création. Des auteurs de diverses écoles admettent qu'une adaptation de ce personnage joua un rôle important dans l'interprétation des origines divines de Jésus dans le NT [1647] [1648]. Mais quelle part de cette adaptation remonte à Jésus lui-même ? (Il importe de reconnaître qu'il ne s'agit pas simplement de savoir si Jésus était un sage ou quelqu'un qui parlait comme un homme sage.) Cela a été

associé dans une certaine mesure aux approches féministes du NT. *E. Schüssler-Fiorenza*[21], qui, comme certains membres du Jésus Seminar, considère l'*Évangile de Thomas* comme une source primitive importante et spécule sur la communauté de Q, soutient que Jésus considérait Dieu comme *Sophia* et se considérait lui-même comme enfant de Sophia et prophète. Preuve en est la version en Le 7, 35 du « dit » de Q : « La Sagesse [comprise en tant que Dieu] a été justifiée par tous ses enfants [par Jésus][1649]. » Figurent aussi des passages où Jésus emploie des images féminines à son propre sujet, par exemple Le 13, 34, mais on ne voit guère qu'ils aient établi Dieu comme Sophia. En dépit de l'affirmation de Schüssler-Fiorenza, il est difficile de savoir si Jésus, qui utilisait consciemment un langage de sagesse (par exemple en paraboles), a traduit sa relation à Dieu dans ce modèle de la Sophia. Schüssler- Fiorenza tient que ce premier niveau fut suivi d'un autre, plus tardif, où Jésus lui- même fut identifié en tant que Sophia, même si la terminologie a glissé vers des titres masculins comme « Seigneur ». Or, c'est ce niveau-là que d'autres exégètes considèrent comme le plus ancien [1650], car beaucoup estiment que Jésus se considérait lui-même comme lié d'une manière unique avec Dieu dans une relation remontant à ses origines. Certains des hymnes prépauliniens, tel Ph 2, 6-11, qui peut être très ancien, et certains passages de Jn, reflètent l'influence des images de sagesse sur cette relation.

J. P. Meier a tenté la reconstruction moderne la plus ambitieuse du Jésus historique [1651]. Désireux de considérer toutes les sources, il examine et rejette les évangiles apocryphes comme n'apportant rien d'utile ; et s'il postule Q, il ne reconstitue pas une communauté Q, ni des groupes primitifs gnostiques ou féministes plus authentiques que les chrétiens qui ont produit le NT. Méticuleux en matière de méthodologie, il applique certains des mêmes critères que le Jésus Seminar, tout en étant pleinement lucide sur leurs limites ; et il évite les exclusions *a priori* de l'eschatologique, du surnaturel et du miraculeux[1652]. Il traite à la fois les paroles et les actes de Jésus. Contre la tendance à caractériser Jésus comme un cynique, un charismatique itinérant, etc., Meier souligne la difficulté de toute classification de Jésus, qui était un « juif marginal », différent des autres en beaucoup d'aspects de sa vie et de son enseignement. Meier voit un Jésus fortement influencé par Jean Baptiste, dont il acceptait le message

eschatologique de la nécessaire conversion. « Prophète eschatologique thaumaturge portant le manteau d'Élie », Jésus ne proclama pas un programme social mais le royaume de Dieu, au sens de Dieu venant transformer son peuple et régner dans les derniers temps. Ce règne était déjà présent dans le ministère de guérison et d'exorcisme de Jésus ; en fait Meier considère comme une création de l'Église primitive les paroles qui situent l'avènement futur du royaume dans une courte période après la mort de Jésus. De l'ouvrage massif de Meier émerge un Jésus plus traditionnel, qui a beaucoup de points communs avec le Jésus Christ décrit par Paul et les évangiles. *NJBC* 78, 22 annonce le troisième volume de Meier qui traite de l'enseignement de Jésus et attribue son autorité à sa prétention de connaître directement et intuitivement la volonté de Dieu en toute situation. Cela a bien évidemment de fortes implications christologiques.

Observations en manière d'évaluation[1653]

(1) Certains s'expriment comme si les méthodes modernes donnaient des quasi- certitudes sur le « Jésus historique », quelles que soient les limites de ce portrait. C'est tout bonnement faux, et cela pour au moins deux raisons. *Premièrement,* les représentations du Jésus historique sont dessinées par des auteurs très divisés dans leurs appréciations sur les évangiles[1654]. Même si, comme le pensent la plupart, Mt et Lc dépendent de Mc, Jn était-il indépendant de Mc, en sorte que nous aurions deux témoignages distincts ? Y a-t-il quelque chose d'historique dans le portrait de Jésus par Jn ? Si, comme le pensent la plupart, Mt et Le dépendent d'une collection Q de dits de Jésus, cette source était-elle plus ancienne que Mc ? La source Q présumée reflète-t-elle une communauté qui ne connaissait ou ne croyait rien de Jésus au-delà de ce qu'elle trouvait en Q[1655] ? Pouvons-nous reconstituer une source prémarcienne ? Les matériaux non canoniques (dont aucun sous sa forme actuelle ne remonte au-delà du II^{e} siècle) nous disent-ils quelque chose d'historique sur Jésus ? *Deuxièmement,* les savants sont aussi divisés sur la valeur réelle des critères de discernement du Jésus historique. Ces critères sont destinés à éliminer tout ce qui pourrait provenir d'autres sources, par exemple du judaïsme contemporain ou de la prédication chrétienne. Mais une application rigoureuse de tels critères aboutirait à une monstruosité :

un Jésus qui n'a rien dit, rien pensé ou rien fait de ce que les autres juifs disaient, pensaient ou faisaient ; un Jésus sans aucun lien avec ce que ses disciples ont dit, pensé ou fait en référence à lui après sa mort.

(2) Qu'entend-on par le « Jésus historique » ? Cette désignation s'applique à ce qu'après deux mille ans nous pouvons retrouver de Jésus de Nazareth en appliquant des critères modernes à des souvenirs rédigés par ceux qui croyaient qu'il était le médiateur unique de Dieu pour le salut de tous (Messie, Seigneur, Fils de l'homme, Fils de Dieu, Dieu). Les résultats sont nécessairement très limités ; et c'est une grande erreur de penser que le « Jésus historique (ou reconstruit) », représentation totalement moderne, est le même que le Jésus total, c'est-à-dire Jésus tel qu'il fut de son vivant. En fait, selon une estimation généreuse, si les exégètes s'entendaient sur un portrait du « Jésus historique », il ne couvrirait pas un centième du Jésus réel. C'est aussi une erreur de mettre sur le même plan le « Jésus historique (reconstruit) » et le Jésus réel - un Jésus qui signifie réellement quelque chose pour les gens, sur lequel ils peuvent fonder leur vie. Voir p. 147-149 ci-dessus.

(3) L'observation précédente nous met en garde contre la folie de faire du « Jésus historique » dessiné par un spécialiste ou un séminaire de spécialistes la norme du christianisme, de sorte que la tradition des Églises chrétiennes serait sans cesse modifiée par le portrait le plus récent. En outre, la réaction bultmannienne à la recherche, qui rend la foi quasi indépendante de la recherche historique (inévitablement incertaine), n'est pas forcément la seule solution. En effet, on peut affirmer que les Églises et les croyants ne doivent pas rester indifférents à une étude historique attentive de la Bible. Au contraire, relever et reformuler les idées traditionnelles sous l'impact d'un travail scientifique sérieux vaut mieux que bousculer les idées ou ignorer la science. Suivant le principe *fides quaerens intellectum* (la foi cherchant une expression intellectuellement respectable), la foi chrétienne n'a rien à craindre d'une recherche savante solide et rigoureuse. Une telle position exige l'ouverture des deux côtés. De la part des autorités ecclésiales, il faut reconnaître que les formulations passées de la foi ont été conditionnées par leur époque et sont susceptibles d'être reformulées[1656]. Par l'étude biblique critique, ce qui fut jadis considéré comme un aspect nécessaire

de la foi (par exemple la création en six jours avec repos le septième) peut apparaître pour ce que c'est, une façon spectaculaire de formuler ce qui demeure essentiel (à savoir que, quelle que soit la manière dont les choses ont vu le jour, c'est par le dessein et la puissance de Dieu). De leur côté, les exégètes seraient bien avisés d'éviter une rhétorique par laquelle leurs trouvailles sont présentées comme certaines, faisant des découvreurs les arbitres infaillibles de la foi chrétienne. Les livres bibliques sont des documents écrits par ceux qui croyaient au Dieu d'Abraham et Père de Jésus Christ ; le bon sens suggère que les communautés partageant cette foi aient quelque autorité pour traiter de ces ouvrages.

(4) Le Jésus historique « découvert » (mais en fait reconstruit) dans le Jésus Seminar et par certains des auteurs discutés ci-dessus ne peut guère faire l'objet d'une proclamation chrétienne ecclésiale. Si Jésus était un sage prédicateur cynique et rien de plus, pourquoi, étant donné la prééminence d'autres maîtres antiques (Aristote, Platon, Sénèque, etc.), une religion aurait-elle été fondée sur lui ? Si Jésus était essentiellement un prédicateur apocalyptique victime d'illusions, qui pensait à tort que la fin du monde était proche, pourquoi continuer à le proclamer sauveur du monde ? Si la résurrection de Jésus est simplement une façon d'exprimer la conviction qu'il est avec Dieu, pourquoi l'adorer, étant donné le nombre d'autres saints, hommes et femmes, qui sont certainement auprès de Dieu ? Ceux qui avancent de telles idées sur Jésus affirment souvent qu'ils tentent de refaçonner la foi et la proclamation chrétiennes. Disons-le carrément : leurs conceptions de Jésus rendent la foi chrétienne traditionnelle illusoire et la proclamation traditionnelle irresponsable.

(5) Les évangiles apocryphes sont un outil majeur de la recherche radicale du « Jésus historique », laquelle suppose qu'ils sont en tout ou partie antérieurs aux évangiles canoniques et un guide plus fiable pour nous dire qui était Jésus. Par exemple, la collection de dits de Jésus trouvés dans l'*Évangile de Thomas* est censée représenter une collection existant dès les années 50 ou 60 et (avec Q) constituer la preuve que Jésus était bien un prédicateur cynique. Si de bons auteurs soutiennent qu'une partie du matériel de l'*Évangile de Thomas* peut représenter une tradition primitive, beaucoup d'autres soutiennent qu'il est en tout ou partie dépendant des évangiles canoniques et ne donne donc aucune lumière

nouvelle sur le Jésus historique [1657]. En dépit de fréquentes nouvelles à sensation dans les médias, il est loin d'être établi que nous disposions de sources importantes de connaissance historique sur Jésus en dehors du NT.

Bibliographie

J.-F. Baudoz et M. Fedou (dir.), *20 ans de publications françaises sur Jésus,* Paris, Desclée, Jésus et Jésus-Christ 75, 1997.

R.-E. Brown, *Jésus dans les quatre évangiles,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 111, 1996.

C. Focant *et al., Le Jésus de Vhistoire,* Connaître la Bible 4/5, Bruxelles, Lumen Vitae, 1997.

Coll., « Les vies de Jésus », *Graphé* n° 7, 1998.

Coll., « Que sait-on de Jésus ? Nouvelles recherches et nouvelles hypothèses », *MdB* n° 109, mars-avril 1998.

Coll., « L'exégèse et la théologie devant Jésus le Christ », *Recherches de science religieuse* 87, juillet-septembre 1999.

A. Houziaux (dir.), *Jésus. De Qumrân à 1'Évangile de Thomas. Les judaïsmes et la genèse du christianisme,* Bayard Éditions-Centurion, Paris, 1999.

R. Latourelle, *L'accès à Jésus par les évangiles. Histoire et herméneutique,* Desclée- Bellarmin, Toumai-Paris, Recherches 20, 1978.

D. Marguerat, E. Norelli et J.-M. Poffet (dir.), *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d'une énigme,* Genève, Labor et Fides, MdB 38, 1998.

Ch. Perrot, *Jésus, Christ et Seigneur des premiers chrétiens,* Paris, Desclée, coll. « Jésus et Jésus Christ » 70, 1997.

Ch. Perrot, *Jésus,* Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », n° 3300, 1998.

J. Schlosser, *Jésus de Nazareth,* Paris, Noésis, 1999.

F. Vouga, *Les premiers pas du christianisme. Les écrits, les acteurs, les débats,* Genève, Labor et Fides, MdB 35, 1997.

Le sujet n'est pas directement celui de notre ouvrage, consacré aux *Livres* du NT, nous ne proposons donc ici qu'une liste de titres très limitée, ouvrant des pistes d'études ultérieure. Quelques-uns des ouvrages sur la

théologie du NT et la recherche néo-testamentaire mentionnés dans la *Bibliographie* du chapitre 1 ont des sections sur le Jésus de l'histoire.

Bockmuehl, M., *This Jesus : Martyr, Lord, Messiah* (Edinburgh : Clark, 1994).
Chilton, B. D., and C. A. Evans, eds., *Studying the Historical Jesus* (Leiden : Brill, 1994). Cowdell, S., *1s Jesus Unique ? A Study of Recent Christology* (New York : Paulist, 1996). Davies, S. L., *Jesus the Healer* (New York : Continuum, 1995).
Evans, C. A., *Life of Jesus Research : An AnnotatedBibliography* (Leiden : Brill, 1996).
-*, Jesus and His Contemporaines* (Leiden : Brill, 1995).
-, and S. E. Porter, eds., *The Historical Jesus* (Sheffield : Academie, 1995).
Gnilka, J., *Jesus of Nazareth* (Peabody, MA : Hendrickson, 1997).
Hengel, M., *Studies in Early Christology* (Edinburgh : Clark, 1995).
Hultgren, A. J., *The Rise of Normative Christianity* (Minneapolis : A/F, 1994).
Johnson, L. T., *The Real Jesus* (San Francisco : Harper, 1995).
Meier, J. P., *A Marginal Jew* (3 vols. ; New York : Doubleday, 1991-).
-, « Why Search for the Historical Jesus ? » BRev 9 (#3 ; 1993), 30-32, 57.
-, « Dividing Lines in Jesus Research Today », *Interpretation* 50 (1996), 355-72. Plusieurs articles de ce numéro concernent cet appendice.

Neill, S., and N. T. Wright, *The Interpretation ofthe New Testament : 1861-1986* (2d ed. ; New York : Oxford, 1988).
Scott, B. B., « From Reimarus to Crossan : Stages in a Quest », CRBS 2 (1994), 253-80.
Senior, D. R, « The Never Ending Quest for Jesus », TBT 34 (1996), 141-47.
Strimple, R. B., *The Modem Search for the Real Jesus* (Philippsburg, NJ : P & R, 1995).
Wilkins, M. J., and J. R Moreland, eds., *Jesus under Fire : Modem Scholarship Reinvents the Historical Jesus* (Grand Rapids : Zondervan, 1995).
Witherington, B., III, *The Jesus Quest : The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove, IL : InterVarsity, 1995).

Wright, N. T., *Jesus and the Victory ofGod* (Minneapolis : A/F, 1996).
-*, The Original Jesus* (Grand Rapids : Eerdmans, 1996).

Appendice 2 : ÉCRITS JUIFS ET CHRÉTIENS EN RELATION AVEC LE NOUVEAU TESTAMENT

La toile de fond juive du NT comprend, outre l'AT (y compris les livres deutérocanoniques), une série d'écrits extra-canoniques allant du III^e^ siècle av. J. C. au II^e^ siècle de notre ère, et inclut les manuscrits de la mer Morte, les apocryphes et les œuvres de Josèphe.[1658] Figurent également des écrits chrétiens de la période 90-200, dont certains considérés comme apocryphes, d'autres réunis sous l'appellation de « Pères apostoliques », et enfin, dans deux camps opposés, les écrits gnostiques [1659] et les premiers écrits patristiques. Nous y avons déjà fait référence dans cet ouvrage, et l'objet est ici de fournir le plus brièvement possible une information utile sur les plus importants d'entre eux. On pourra trouver plus de détails dans *NJBC* 67 et 80, 34-82.

Écrits juifs[1660]

Les manuscrits de la mer Morte [1661]

Le titre « littérature de Qumrân » recouvre quelque dix rouleaux et des milliers de fragments découverts, à partir de 1947, dans des grottes près de Qumrân, sur la rive nord-ouest de la mer Morte. Écrits ou copiés entre la fin du III^e^ siècle av. J. C. et le début du I^er^ siècle de notre ère, les quelque huit cents manuscrits représentés consistent en livres de l'AT, y compris nombre de livres deutérocanoniques (souvent dans des traditions textuelles diverses) ; en apocryphes (souvent dans les langages originaux perdus depuis longtemps) ; et en compositions de la communauté particulière des juifs vivant à Qumrân. Pour la plupart des spécialistes, ceux-ci étaient des esséniens (première sous-section du chapitre 5 ci-dessus), qui s'étaient établis à Qumrân durant l'époque maccabéenne (vers 150 av. J. C.), pour être finalement détruits par les Romains vers 68. Un personnage appelé « le Maître de Justice », appartenant probablement à une famille sacerdotale de pure lignée sado- cite, serait soit le fondateur de la communauté, soit sa figure la plus importante. Les principales compositions de la communauté sont *1QS*[1662], la règle de la communauté (150-125 av. J. C.) ; *lQS*^*a*^, bref ajout concernant l'assemblée qui se tiendra aux derniers jours ; *lQS*^*b*^, recueil

de bénédictions ; *1QH,* collection d'hymnes ou de psaumes, dont beaucoup peut-être composés par le Maître de Justice ; *1QM* (Ier siècle de notre ère), description symbolique de la guerre de la fin des temps entre les forces du bien et du mal ; *IQpHab,* le « p » indiquant un *pesher* ou commentaire ligne par ligne d'un livre de l'AT (par exemple ici Habaquq), appliqué aux circonstances propres à la vie de Qumrân ; *IQapGen* (25 av. J. C.-25 de notre ère), élaboration de Gn en araméen ; *3Q15* (fin du Ier siècle, et peut-être d'auteurs non qumrâniens), rouleau ou plaque de cuivre en hébreu proche de celui de la Mishna, qui décrit le lieu où les trésors du Temple ont été enterrés ; *HQMelch* (50-25 av. J. C.), fragments d'un *midrash* eschatologique trouvés dans la grotte 11 et traitant de Melchisédech en tant que figure céleste ; *HQTemple* (Ier siècle), un très long rouleau consacré à des révélations de Dieu à Moïse sur la façon dont le Temple doit être bâti. En dépit des prétentions contraires, il n'y a pas de preuve évidente d'une influence ou d'une composante chrétienne dans les manuscrits de Qumrân.

Livre d'Hénoch (éthiopien)[1663]

Un écrit apocalyptique sur ce que Hénoch (enlevé par Dieu en Gn 5, 24) a vu dans les cieux circula en araméen dès 300 av. J. C. Des fragments d'une douzaine de manuscrits du *Livre d'Hénoch* se trouvent parmi ceux de Qumrân ; en outre la collection disparate que nous connaissons sous le nom de *Livre d'Hénoch* est partiellement conservée (33 %) en grec et totalement en éthiopien. Divisé en cinq sections, le livre contient des prolongements, pleins d'imagination, de la chute des anges en Gn 6, 1-4 ; des descriptions apocalyptiques et des visions en songe (comparables à celles de Dn) ; des spéculations astronomiques ; des divisions apocalyptiques des ères successives du monde ; et aux chapitres 37 à 71 des discours visionnaires élaborés ou paraboles qui décrivent un Fils de l'homme préexistant. Cette section des paraboles n'a pas été retrouvée dans les manuscrits de la mer Morte, aussi certains prétendent-ils qu'il s'agirait d'une composition chrétienne. Plus tardifs sont *II Hénoch (slavon)* et *III Hénoch (hébreu)*

Livre des Jubilés

Cette réécriture de Gn 1 - Ex 14 (IIe siècle av. J. C.) est liée à d'autres écrits mosaïques apocryphes. Des fragments de plus d'une douzaine de

manuscrits hébraïques du *Livre des Jubilés* ont été trouvés dans la région de la mer Morte ; environ un quart de l'ouvrage est conservé en latin ; mais le livre n'a été conservé dans sa totalité qu'en éthiopien. Il attribue le mal aux anges déchus. Sa caractéristique la plus notable est son intérêt pour le calendrier : il divise l'histoire du monde en 49 périodes (jubilés) de 49 ans chacune. Le calcul de l'année correspond à un calendrier solaire de 364 jours (12 mois de 30 jours avec 4 jours intercalés), dans lequel les mêmes dates tombent tous les ans le même jour de la semaine - calendrier adopté aussi par la communauté de Qumrân, qui protestait contre l'usage maccabéen d'un calendrier lunaire pour l'observance du Temple.

Lettre d'Aristée à Philocrate

Issu de la grande communauté juive d'Alexandrie, ce petit livre du II^e^ siècle av. J. C. (qui n'est pas une lettre) rapporte l'origine (légendaire) de la traduction du Pentateuque de l'hébreu en grec. Sous le roi Ptolémée II Philadelphe (285-246 av. J. C.) le bibliothécaire royal, qui désirait une copie de la Loi juive pour la célèbre bibliothèque d'Alexandrie, s'arrangea pour que soixante-douze anciens (six de chaque tribu) soient envoyés par le grand prêtre de Jérusalem. Ils rédigèrent alors la LXX (Septante, d'après le nombre latin arrondi, *septuaginta* = soixante-dix). En fait, ce nom s'applique aux traductions et compositions grecques de *tout* l'AT réalisées au cours de quatre siècles, à partir d'une date probablement antérieure à 300 av. J. C.

Vies des prophètes

Ouvrage conservé en de nombreux manuscrits grecs, dont beaucoup avec des ajouts chrétiens. Le meilleur témoin grec, un codex du VI^e^ siècle (bibliothèque Vaticane) traite de vingt-trois prophètes juifs, sans interpolations chrétiennes *évidentes.* L'ouvrage fut probablement rédigé en Palestine avant l'an 70. On ne sait si l'original était grec avec des sources sémitiques, ou sémitique (hébreu ou araméen) et ensuite traduit en grec. L'objectif affiché est de fournir le nom du prophète, l'endroit d'où il vient, où et comment il est mort et où il a été enterré ; mais la quantité d'information varie beaucoup, la vie de Joël étant la plus courte, et celle de Daniel relativement longue. En tant qu'arrière-plan des évangiles, les *Vies*

des prophètes attestent un intérêt biographique pour les personnages prophétiques, concentré de manière disproportionnée sur leur mort (rapportant ici ou là la mort d'un martyr non attestée dans l'AT), ainsi que la tentative de fournir un lieu de sépulture connu.

Testament (ou assomption) de Moïse

L'Antiquité connaissait un *Testament de Moïse* et une *Assomption de Moïse.* Un ouvrage latin sans titre qui a survécu, bien qu'intitulé *Assomption* par son premier éditeur, se présente comme le dernier discours, ou testament, de Moïse *(cf.* Dt 31-34) à Josué sur l'histoire future d'Israël ; il se conclut par l'intervention romaine après la mort d'Hérode le Grand. Cette œuvre fut probablement composée en araméen ou en hébreu et révisée avant l'an 30. Jude semble se référer à l'*Assomption* perdue.

4 Maccabées

Ce discours philosophique ou « diatribe » sur la suprématie de la religion juive par rapport aux passions et aux souffrances humaines, est illustré par des exemples de l'AT, en particulier les martyrs de 2 M 6-7. Composé en grec dans la diaspora (Antioche ? Alexandrie ?) probablement vers 40, il incarne une théologie de la souffrance vicaire par le martyre qui inspirera la commémoration chrétienne des martyrs.

4 Esdras ou apocalypse d'Esdras[1664]

Un ouvrage connu sous le nom de 2 Esdras (ou 4 Esdras dans la Vulgate) contient seize chapitres, dont les chapitres 1 à 2 et 15 à 16 sont des compositions chrétiennes. Les chapitres 3 à 14 constituent *4 Esdras,* ouvrage juif rédigé entre 90 et 120, originellement écrit en hébreu ou en araméen, mais presque complètement conservé en latin. Il consiste en sept dialogues/visions concernant Shéaltiel (identifié à tort avec Esdras qui vécut un siècle plus tard), qui fut emmené en captivité au temps de la destruction de Jérusalem par Babylone (1 Ch 3, 17 ; Esd 3, 2), Le parallèle entre cette période et les lendemains de la destruction de Jérusalem par les Romains en 70, vit fleurir une littérature apocalyptique juive, contemporaine des derniers écrits du NT, tournant autour des noms d'Esdras et Baruch.

2 Baruch, ou Apocalypse syriaque de Baruch

Conservée dans une tradition syriaque à partir du grec (originel ?), ce livre juif des années 95-120 dépend de *4 Esdras* ou d'une source commune aux deux ouvrages. Baruch, secrétaire de Jérémie, qui vécut au temps de la destruction de Jérusalem par Babylone, fut utilisé de manière appropriée comme l'auteur fictif d'avertissements et d'encouragements prophétiques/apocalyptiques. Il y a aussi un

3 Baruch ou Apocalypse grecque de Baruch, probablement composé en Egypte vers 70-159 ; il sonde les mystères du royaume céleste.

Psaumes de Salomon

Conservés dans des manuscrits médiévaux grecs et syriaques, ces dix-huit psaumes furent originellement composés en hébreu en Palestine (Jérusalem) vers 65-40 av. J. C. Parce qu'ils interprètent l'invasion romaine de Pompée comme un châtiment dû à la corruption des grands prêtres sadducéens, on les a attribués aux pharisiens (bien que d'autres groupes anti-sadducéens, tels les esséniens de Qumrân, soient également possibles). Dans les Ps 17-18, des descriptions du Messie davidique attendu, qui vaincra les païens et établira un royaume pour les tribus d'Israël, tissent une importante toile de fond pour le NT.

Flavius Josèphe

Né en 37 en Palestine dans une famille sacerdotale, Josèphe ben Matthias mourut après 94, probablement à Rome. Bien qu'il ait été à la tête des forces juives en Galilée durant la révolte contre Rome (66-70), il se rendit à Vespasien, qui le libéra lorsqu'il prédit que le général romain deviendrait empereur. À partir de 69 il fut le client de la famille impériale de Vespasien, les « Flaviens » (d'où « Flavius »), et Titus le fit venir à Rome où il l'installa dans le palais impérial. Il y écrivit dans les années 70 *La guerre juive* (originellement en araméen, mais traduite en grec), œuvre de propagande pour démontrer la vanité de toute révolte contre les Romains. Vers 94 il acheva les *Antiquités juives (Ant.)* en vingt volumes, colossale histoire des juifs, du temps des patriarches à l'époque romaine. (Ses œuvres mineures furent son autobiographie et *Contre Apion,* une défense contre les calomnies des païens.) Josèphe offre une information inappréciable, mais partiale, sur la période postbiblique ; une comparaison de la *Guerre* et de *Ant.* révèle parfois ses préjugés. Le célèbre *Testimonium Flavianum (Ant.* 18, 3, 3 ; § 63-64) est le témoignage de Josèphe sur Jésus ; débarrassé de

ses additions chrétiennes postérieures, il nous informe sur les actes et les enseignements étonnants de Jésus, que Pilate condamna à mort « sur l'accusation de nos chefs[1665] ».

Testament des douze Patriarches (Pour ce genre littéraire, voir p. 395 ci-dessus)

Si Jacob bénit ses douze fils en Gn 49, cet ouvrage (conservé en un manuscrit grec tardif, mais composé avant 200) contient le testament de ces douze fils à leurs propres enfants. Il est important pour ce qui concerne les attentes messianiques. Certains passages sont chrétiens, aussi les spécialistes sont-ils divisés : s'agit-il d'ajouts à un original juif rédigé juste avant 100 av. J. C., ou l'ouvrage de base était-il une composition judéo-chrétienne s'inspirant de sources antérieures ? L'important commentaire de H. W. Hollander et M. de Jonge (Leyde, Brill, 1985) défend cette position.

Oracles sibyllins

À partir de 500 av. J. C., on conserva des oracles ou prophéties de sibylles (Cumes, Delphes, etc.), mais finalement ces recueils disparurent. Juifs et chrétiens imitèrent ces oracles païens. Cet ouvrage grec en quatorze livres représente un mélange de deux collections, allant de 150 av. J. C. à 650 de notre ère. Il n'est pas toujours possible de distinguer les oracles juifs des oracles chrétiens.

Écrits chrétiens (et gnostiques)

Evangile des Hébreux

Cet évangile judéo-chrétien, indépendant de Mt et apparemment connu de Papias (vers 125), n'a survécu que dans quelques citations patristiques. Elles traitent de la descente du Christ préexistant en Marie, de la venue de l'Esprit saint sur Jésus au baptême, et de l'apparition de Jésus ressuscité à Jacques (son frère) au cours d'un repas eucharistique. Il ne faut pas le confondre avec l'*Évangile des Nazaréens* qui comprend des variantes de Mt, ou *VÉvangile des Ébionites* qui comprend des variantes fondées sur Mt et Le.

Évangile secret de Marc

Des passages de ce livre apparaissent dans une copie du xviii[e] siècle d'une lettre par ailleurs inconnue de Clément d'Alexandrie (vers 175-200) que Morton Smith déclara avoir trouvée dans le monastère palestinien de Mar Saba. Selon Clément, Marc écrivit à Rome un récit des « Actes du Seigneur » (Mc canonique) ; puis, après le martyre de Pierre, il apporta ses notes à Alexandrie et développa l'ouvrage antérieur en un « évangile plus spirituel » à l'usage des croyants portés à la perfection - un guide des mystères qui devait conduire dans le sanctuaire intérieur de la vérité cachée par les sept voiles. Marc laissa cette deuxième édition à l'Église d'Alexandrie, dans les archives de laquelle on la conserva, ne la lisant qu'aux initiés aux grands mystères. Malheureusement Carpocrate (un hérétique du II[e] siècle) prit une copie que, selon Clément, il interpréta de façon erronée pour en faire sa « doctrine blasphématoire et chamelle ». Le plus important passage de l'ouvrage concerne Jésus ressuscitant un jeune homme, qui « levant les yeux vers lui, l'aima » ; six jours plus tard, « le soir venu, le jeune homme vint à lui portant une étoffe de lin sur son corps nu ». Certains exégètes (H. Koester, Crossan) pensent que c'est probablement là le texte complet de Marc, censuré ensuite pour donner le Mc canonique, parce que des passages auraient été jugés scandaleux. Mais la plupart y voient un pastiche réunissant des éléments des évangiles canoniques pour appuyer des initiations ésotériques (comme le suggère Clément). Voir chapitre 6 ci-dessus, n. 20.

Évangile de Pierre

Cet ouvrage grec était connu au II[e] siècle ; il fut rejeté après hésitation comme douteux par Sérapion, évêque d'Antioche. La seule partie accessible, conservée dans un codex d'environ 800, concerne une partie de la passion, depuis le dernier procès jusqu'à la résurrection. On y trouve des éléments manifestement non historiques : Hérode et les juifs mettent Jésus à mort ; Pilate doit demander à Hérode le corps de Jésus ; la croix qui fut mise dans le tombeau de Jésus sort et parle. Crossan, pourtant, soutient que de larges parties du livre sont plus anciennes que les récits canoniques de la passion, qui s'en inspirent. La plupart considèrent cet ouvrage comme une broderie pleine d'imagination sur les évangiles canoniques, connus soit par la lecture soit par la tradition orale. Voir chapitre 6 ci-dessus, n. 4 et n. 21.

Protévangile de Jacques

Cet ouvrage, conservé en beaucoup de manuscrits grecs remontant jusqu'au III^e^ siècle, circula depuis le milieu du II^e^ siècle. Traitant de la famille de Marie, de son éducation et de son mariage avec Joseph, aussi bien que de la naissance de Jésus, il prétend avoir été écrit par Jacques (probablement parce que, comme « frère du Seigneur », il devait connaître l'histoire de la famille). Sa connaissance incorrecte du judaïsme montre que ce n'est pas un récit historique, même s'il comporte quelques données fiables de la tradition primitive. Le *Protevangelium* nomme les parents de Marie, Joachim et Anne, il raconte comment Marie, dans sa tout petite enfance, fut présentée au Temple, décrit les « frères » de Jésus comme des enfants d'un premier mariage de Joseph, et suggère que Marie a donné naissance à Jésus sans douleur et sans rupture de l'hymen. Il a exercé une très grande influence sur l'art religieux et sur le développement de la mariologie[1666].

Évangile de l'enfance de Thomas

L'original grec n'est conservé que dans quelques manuscrits très tardifs, bien qu'il y ait des textes latins et syriaques du V^e^ siècle. Il consiste en un certain nombre d'épisodes légendaires manifestant les pouvoirs miraculeux de l'enfant Jésus, de cinq à douze ans. (Le plus connu est celui des oiseaux en terre glaise qu'il fait voler.) D'un point de vue christologique, il entend montrer que l'enfant Jésus avait les mêmes pouvoirs (et rencontrait la même opposition) que Jésus adulte.

Odes de Salomon

On ne sait si la composition originale (par un judéo-chrétien au début du II^e^ siècle, probablement en Syrie) était en araméen, en hébreu ou en grec ; mais la présentation la plus complète des quarante-deux *Odes* est syriaque. Bien que certains les considèrent comme gnostiques, elles contiennent des parallèles avec l'apocalyptique juive et les manuscrits de la mer Morte, ainsi que certains aspects du quatrième évangile. Les *Odes,* qui expriment la joie de l'apparition du Messie, peuvent avoir eu une fonction baptismale.

1 Clément[1667]

C'est une lettre-traité de l'Église de Rome à l'Église de Corinthe pour soutenir certains presbytres corinthiens qui avaient été déposés. Denys de Corinthe (vers 170) l'attribuait à Clément, importante figure de l'Église romaine[1668]. La plupart datent l'ouvrage d'environ 96 (en partie à cause de la thèse d'une persécution sous l'empereur Domitien : p. 861 ss ci-dessus), bien que 96-120 soit une fourchette plus probable. La lettre souligne l'autorité et connaît la (double) structure ecclésiale d'évêques et de diacres issue des apôtres (p. 696 ss ci-dessus). Une homélie sur la repentance et la sainteté de vie connue sous le titre de 2 Clément[1669] (milieu du II^e^ siècle ?), non rédigée par le même auteur, pourrait être née des suites de l'échange entre Rome et Corinthe en *1 Clément.*

Didaché[1670]

Connu aussi sous son titre complet de *Doctrine du Seigneur transmise aux nations par les douze apôtres,* il s'agit d'un manuel d'éthique et de pratique liturgique (baptême, eucharistie). On n'est pas sûr que ce soit une composition unifiée. La proximité avec Mt évoque la Syrie au début du II^e^ siècle comme le lieu le plus plausible pour ses sections les plus anciennes. Son enseignement eucharistique a des parallèles avec le langage johannique ; la présentation de l'organisation ecclésiale (évêques et diacres remplaçant les prophètes et les docteurs : p. 696 ss ci-dessus) semble suggérer une situation antérieure à Ignace.

Lettres d'Ignace d'Antioche[1671]

L'évêque d'Antioche fut arrêté, condamné, emmené à Rome comme un criminel et exécuté vers 110. Durant son voyage des représentants des chrétiens lui rendirent visite et il écrivit sept lettres, six aux *Éphésiens, Magnésiens, Tralliens, Romains, Philadelphiens, Smymiotes* et une à *Polycarpe,* évêque de Smyme. Sauf *Romains,* les lettres attestent et soutiennent la structure tripartite d'un évêque, de presbytres et de diacres, parce que l'autorité de l'évêque peut être un rempart contre la division et l'hérésie. Dans *Smymiotes* 8, 2, Ignace emploie l'expression « l'Église catholique » *(hè katholikè ekklèsia).*

Lettre de Polycarpe (aux Philippiens)[1672]

Cette lettre, à laquelle était joint un recueil de lettres d'Ignace, est probablement composite, les chapitres 13 et 14 ayant été écrits peu après la

visite d'Ignace, alors qu'il était encore en vie (13,1-2), mais les chapitres 1 à 12 après son martyre (9, 1). En tout cas, une date entre 110 et 135 est probable. Polycarpe donne des conseils à l'Église de Philippes à propos d'un presbytre qui aurait détourné de l'argent. Il semble connaître les écrits de Paul et il est très proche des Pastorales. Dans la série des écrivains ecclésiastiques du II^e^ siècle, Polycarpe (qui fut lui-même martyrisé à Smyme en 155-160 - voir la *Lettre de l'Église de Smyrne sur le martyre de Polycarpe)* fait le lien entre Ignace, le plus ancien, et Irénée (évêque de Lyon, qui rédigea en 180-190 *VAdversus Haereses* en cinq volumes contre les gnostiques, et qui a pu être martyrisé vers 202).

Pasteur d'Hermas[1673]

Dans l'Église primitive, certains élevèrent ce vibrant appel à la conversion du cœur, composé à Rome avant 150, au rang des Écritures canoniques ; il fit, par exemple, partie du Codex Sinaïticus du NT, du IV^e^ siècle. Passant d'abord d'un maître à un autre, Hermas semble avoir été un esclave ensuite affranchi, et un prophète (sans doute pas un presbytre). Il reçut des révélations d'un ange pasteur, mises par écrit dans les trois sections du document : cinq Visions ; douze Mandats ; dix Similitudes (ou paraboles). Les visions apocalyptiques sont difficiles à apprécier. Dans les Mandats, les instructions sur la vertu supposent une anthropologie spirituelle où esprits du bien et esprits du mal sont à l'œuvre *(cf* les manuscrits de la mer Morte et la *Didachè)* et doivent être éprouvés. Les Similitudes (la plus longue section du livre) soulignent fortement le souci des pauvres. *Hermas* témoigne de la survie d'une forte tendance juive dans le christianisme romain.

Épître de Bamabé[1674]

Ce traité fut rédigé en grec par un auteur inconnu (probablement un « gentil »), employant le style allégorique de l'interprétation de l'AT en vogue à Alexandrie.Lui aussi se retrouve dans le Codex Sinaïticus. L'enseignement éthique de *Barnabé* comprend les « deux voies », c'est-à-dire la voie de la lumière et la voie des ténèbres (thème fortement souligné dans le dualisme des manuscrits de la mer Morte). Bien que l'auteur ait été fortement influencé par la pensée juive, il critique le rituel juif. Beaucoup voient en 16, 3-4 une allusion au projet d'Hadrien de bâtir un temple de

Zeus sur le site du Temple de Jérusalem détruit, ce qui suggère une date antérieure à 135.

Écrits de Justin martyr

« Gentil » de Palestine (la Naplouse moderne), il séjourna à Éphèse, et fut martyrisé à Rome vers 165. Il avait tâté des philosophies grecques avant de se faire chrétien. En 156 il adressa une *Apologie* à l'empereur Antonin le Pieux, défendant le christianisme contre les calomnies, et il écrivit plus tard le *Dialogue avec le juif Tryphon.* « Tryphon » peut être un personnage construit à partir des porte- parole ou des attitudes juifs de l'époque, mais l'ouvrage nous donne une idée (fût- elle tendancieuse) des objections juives au christianisme et de leur réfutation[1675].

Diatessaron de Tatien

Né en Orient, dans la région de l'Euphrate, Tatien vint à Rome, se convertit au christianisme, et devint l'élève de Justin. Il se prononça dans ses écrits contre la culture grecque, puis retourna en Mésopotamie en 172. La tradition veut qu'il ait été hérétique (défendant l'hyper-ascétisme, illustré par une opposition aux relations conjugales associée à l'encratisme). Il est connu pour avoir écrit le *Diatessaron* (un essai d'harmonisation des quatre évangiles et des éléments non canoniques) ; mais nous ne savons pas s'il le rédigea à Rome ou de retour en Orient, en grec ou (plus probablement) en syriaque. L'ouvrage eut une énorme influence et fut utilisé pendant des siècles dans l'Église syriaque à la place des évangiles canoniques. L'original est perdu ; il a donc fallu reconstruire le *Diatessaron* à partir d'harmonisations plus tardives et en particulier du commentaire de saint Éphrem[1676].

Évangile de Thomas [1677]

À Nag Hammadi, en Égypte, à quelque 500 kilomètres au sud du Caire, près du site d'un monastère du IV^{e} siècle, on découvrit en 1945 treize codex coptes contenant quarante-six traités différents, dont quarante inconnus jusque-là. Ce sont des traductions d'anciens documents grecs ; beaucoup sont gnostiques (de divers types), mais la frontière entre l'ascétisme chrétien et gnostique n'est pas toujours aisée à définir. *L'Évangile de Thomas,* recueil de cent quatorze paroles de Jésus vivant (ressuscité), est le

traité le plus important en ce qui concerne le NT. (Bien qu'appelé évangile, un tel recueil de paroles sans cadre biographique offre un parallèle à l'hypothétique source Q de Mt et Le.) Soixante-dix-neuf de ces paroles ont leur parallèle dans la tradition synoptique, d'où un vaste débat sur le point de savoir si leur forme dans l'*Évangile de Thomas* n'était pas la version originale. Pour le Jésus Seminar, tout ce livre ou presque est considéré comme une composition des années 50, plus ancienne que les évangiles canoniques. Mais la majorité des spécialistes pense que, si l'ouvrage a conservé quelques paroles originales de Jésus, dans l'ensemble c'est une composition du II^e^ siècle, qui reflète par moments un gnosticisme naissant. Les paroles rapportées sont souvent obscures sans la clef d'interprétation, fournie par le mythe gnostique de la chute, de l'origine divine de ce monde d'ignorance, et de la possibilité d'un retour par la connaissance. Voir le chapitre 8 ci-dessus, *Question* 6 ; et le chapitre 9, n. 48.

Évangile de vérité

L'original de cette éloquente réflexion homilétique sur Jésus, trouvée à Nag Hammadi, fut composé en grec au II^e^ siècle et peut-être rédigé par le célèbre maître gnostique Valentin. Le mythe gnostique de la chute de Sophia, du royaume divin en ce monde, semble sous-jacent à sa présentation de Jésus comme manifestation du Dieu Père inconnaissable. Il reflète des paraphrases des évangiles canoniques.

Bibliographie

Les écrits des pères apostoliques, introduction de Dominique Bertrand, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Foi Vivante », n° 244, 1991.

Les Pères apostoliques : écrits de la primitive Église, trad. et introduction de France Quéré, Paris, Seuil, coll. « Points Sagesse », 22, 1985.

F. Bovon et P. Geoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens,* Paris, NRF-Gallimard, 1997.

A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires,* Paris, NRF-Gallimard, 1987.

J.-D. Kaestli et D. Marguerat, *Le mystère apocryphe,* Genève, Labor et Fides, 1995.

B. Gillieron, *De Qumrân à l'Évangile. Les manuscrits de la mer Morte et les origines chrétiennes,* Aubonne, Les Éditions du Moulin, 1997.

R. Kuntzmann et J.-D. Dubois, « Nag Hammadi. Évangile selon Thomas. Textes gnostiques aux origines du christianisme », *Supplément aux CEv* 58, 1987.

E. M. Laperrousaz, *Les esséniens,* Paris, Desclée, 1982.

E.-M. Laperrousaz *et al., Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte. Un cinquantenaire,* Paris, Éd. du Cerf, 1997.

Coll., « Cinquante ans après Qumrân, quelles réponses ? », *MdB* 107, novembre- décembre 1997.

A. Paul, *Les manuscrits de la mer Morte. La voix des esséniens retrouvés,* Paris, Bayard Éditions/Centurion, 1997.

J.-M. Prieur, *Apocryphes chrétiens. Un regard inattendu sur le christianisme ancien, Aubonne,* Editions du Moulin, 1995.

E. Puech, La *croyance des esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ?,* Paris, Gabalda, EtB, 1993.

H. Shanks (dir.), *L'aventure des manuscrits de la mer Morte,* Paris, Le Seuil, 1996.

Écrits juifs

Evans, C. A., *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation* (Peabody, MA : Hendrickson, 1992). Brève information sur tous les écrits non canoniques, juifs et chrétiens.

Manuscrits de la mer Morte

Bibliographie à la fin du chapitre 5 ci-dessus, également.

Apocryphe (AT)

La collection la plus complète est OTP.

The Apocryphal Old Testament, ed. H.F.D. Sparks (Oxford : Clarendon, 1994).

Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament, ed. R. H. Charles (2 vols. ; Oxford : Clarendon, 1913).

Josèphe

Bibliographie à la fm du chapitre 4 ci-dessus.

Écrits chrétiens (et gnostiques)

Apocryphes (NT) : La collection la plus complète est HSNTA.

The Apocryphal New Testament, ed. J. K. Elliott (Oxford : Clarendon, 1993).

The Apocryphal Jesus, ed. J. K. Elliott (New York : Oxford, 1996). Textes choisis des évangiles apocryphes.

Premiers Pères de l'Église

Pour plus de détails et bibliographie, voir NJBC 80.34-82.

Wagner, W. H., *After the Apostles. Christianity in the Second Century* (Minneapolis : A/F, 1994).

Gnostiques

Bibliographie sur le gnosticisme à la fin du chapitre 5 ci-dessus.

INDEX DES SUJETS

Quelques auteurs sont notés ici, non pour un motif bibliographique, mais parce que leurs opinions sont discutées.

Abraham et sa descendance : 217, 514, 516- 517, 523,614,617, 788.
Actes des Apôtres : 44, 50, 80, 321-375 ; différences par rapport à la théologie de Paul : 314-315, 365-367;
historicité (exactitude) : 326, 334, 339, 340, 342, 347, 350, 357, 359, 361-368,465-467, 469, 473, 474, 478-479, 495, 501, 507, 603-604;
le titre « Actes » : 321 ;
les Actes et les épîtres pastorales : 336, 346, 354,718;
« Nous » (le compagnon de Paul) : 268, 309-310, 351,354, 356, 362, 363-368,475, 499, 533 ;
organisation, plan : 322, 323, 338, 344-345, 350;
problème de l'auteur : 363-368 ;
sermons (discours) : 326-328, 332, 337, 341, 345, 352, 354, 355, 359-360;
sources : 357-361 ;
texte long : 87, 322, 368-369 ;
(Voir aussi Luc, évangile : problème de l'auteur, résumés ; Paul.)
Actes, apocryphes : 713, 715, 716-717, 719, 729-730.
Action de grâces d'une Lettre *(voir* Lettres). Adam : 278, 538-539, 571, 615, 628-629, 713. Aelia Capitolina : 102.
Agapè (voir amour).
Agneau (de Dieu) : 379, 382, 754, 763, 835, 843-844, 849-852, 854-855, 859-860, 866.
Akiba (Aqiba) Rabbi : 31,102-120.
Alexandrie : 18, 24, 29, 47, 87-89, 103, 130, 143, 352,476, 574, 746-748, 889-890, 892. Alliance (renouvellement, nouvelle) : 30-40, 116, 326, 381, 682, 740-741, 745, 749, 755-756.
(Voir aussi Testament.)
Amour : 287,394,397,417,419,429-431,437, 440,442,492, 570, 578,580,614,619,625.
« Ancien » Testament (emploi du terme) : 23- 24, 46, 80.

Anges (esprits) : 189, 244, 271, 299, 323-324, 343, 382, 386, 686, 694, 769-770, 806, 832,
833, 837, 844, 847, 850, 888-889, 895 ; et le Christ : 242, 299, 654, 656, 667, 737, 768.
(Voir aussi Démon ; Puissances.)
Antichrist (anti-Dieu ; faux Christs) : 430-431, 440,442,448,640, 645,647, 835, 844, 860 ; l'homme sans loi : 640-641, 643, 644-647.
Antijudaïsme : 77, 207-209, 238, 243-244, 247, 263-264,470, 506, 517, 778, 844, 860.
les « Juifs » chez Jean : 382, 384, 399-400, 413, 417, 434, 860.
(Voir aussi Pharisiens, critique du NT.)
Antioche (Syrie), Église d' : 47, 74, 101, 203, 237, 254-257, 310-311, 326, 328, 343-346, 349-350, 365, 472, 473,499, 782, 894.
Antiochus IV Épiphane : 55, 96, 344, 647,
834, 846.
Apocalypse, Livre de Γ : 44-45, 496, 536, 637, 645, 777, 799, 830-870;
relation avec l'évangile de Jean : 859-861 ; titre : 830.
(Voir aussi Apocalyptique : Jean le Prophète, ou le Voyant.)
Apocalyptique : 163, 241, 369, 552, 637, 644, 676, 827, 866, 874, 884, 888, 890, 895 ;
chez Paul : 366, 482, 496, 505-507, 525, 552, 555, 561, 566, 571-572, 619, 645-646, 657, 686, 731,834-835;
genre, développement : 44, 831-836 ; signes : 186, 640-641, 644, 645-646.
(Voir aussi Eschatologie ; Marc, apocalypse.) Apocryphes : 637, 650, 656, 809, 884, 887.
(Voir Livres deutérocanoniques.)
Apollos : 109, 352, 476, 562-564, 572, 574, 582, 583, 692, 748, 749.
Apôtres : 172, 269, 321, 358, 570, 578, 622, 804, 805, 813, 861 ;
en tant qu'auteurs du NT : 46, 151, 250- 253, 258, 309-310;
en tant que prédicateurs : 150-151, 326- 327, 331-332;
enseignement des : 331, 821-822, 825-826 ; faux : 588, 592, 594, 596, 601-603 ; femmes apôtres : 401, 622, 623.
(Voir aussi Douze.)
Aqiba *(Voir* Akiba).

Aquilas et/ou Priscille (Prisque) : 352-353,475, 495, 560-561, 609, 623, 712, 729, 748, 749.
Arétalogie : 145.
(Voir aussi Theios aner.)
Aristée, lettre de : 95, 576, 889.
Armaggedon : 850.
Ascension, exaltation (de Jésus) : 303, 323, 539, 673.
Ascension d'Isaïe : 768, 854, 857.
Assomption de Moïse (voir Moïse, Assomption). Auguste, empereur : 28, 98-99, 106, 108, 124, 125, 275, 294, 467, 529, 560, 566, 847, 862.
Augustin (saint) : 156, 481, 606, 628, 769, 799, 858.
Babylone, nom donné à Rome : 766, 773, 776, 850.
Baptême (chrétien) : 83, 132, 151, 183, 244- 245, 323, 327-328, 341-342, 370, 384-385, 391, 394, 409, 419, 432, 536, 568, 571, 578, 583, 584, 615,662, 672-673, 681-682, 702, 741, 763, 765, 768, 784, 819, 837, 855, 894.
Bar Kokhba *(voir* Simon Bar Kokhba).
Bamabé : 124, 321, 333, 340, 343, 347, 349- 350, 358, 472, 473-474, 520, 567, 667, 747, 761.
Bamabé, épître de : 89, 637, 744, 747, 895- 896.
Baruch, II : 31, 44, 458, 628, 833, 834, 837, 890.
Baur, F. C. : 67, 72, 361, 483, 511, 602, 636, 663, 694, 782, 874.
Béatitudes : 206, 213, 220, 246, 275, 281, 288, 784.
Beatty, C. *(voir* Papyrus).
Birkat ha-minim : 120, 255, 417.
Bultmann. R. : 59,128,482,615, 874-875, 883 ; théorie sur Jean : 376, 385, 405, 408, 412, 414,419, 436.
(Voir aussi Post-Bultmanniens.)
Cabirus, Cabiri : 126, 501, 503.
Caligula, empereur : 29, 99, 125, 186, 471, 647.
Canon, canonicité : 10, 40, 45-51, 90-91, 746, 776-777,798-800, 809, 814, 820, 823, 825- 826, 852, 865, 895 ;
canon de l'AT : 23-25;
centre du canon (canon dans le canon) : 80- 81,675.
Catholicisme primitif : 81, 675-676, 722, 812, 820, 825-826.

Célibat *(Voir* Mariage).
Céphas *(Voir* Pierre).
Charisme : 563, 570, 578-579, 618, 698-699, 722-723, 765, 771, 792.
Chiliasme *(Voir* Millénarisme).
Chrétien (le nom) : 328, 343.
Christologie (titres christologiques) : 145, 150, 163, 170, 182, 195, 198-199, 217, 224, 226, 259-260,271,276-277, 304, 306, 326- 327, 336, 382, 390, 392-393,402-403,432, 442, 446, 450, 536, 538, 737-738, 743, 809, 837, 843, 855, 875, 876, 878, 881- 882,893;
paulinienne : 482, 537-539, 545, 612, 646, 652-654, 661-662, 667, 701, 715 ;
de la préexistence (de l'incarnation) : 381, 390, 407, 413, 416, 435, 538-539, 735, 738, 771,881,891.
(Voir aussi Fils de Dieu ; Fils de l'homme.) Chronologies : 28-31.
Circoncision : 341-342, 347-351, 372, 480, 513-514,613, 705.
Claude, empereur : 31, 100, 473, 560, 609, 619, 623, 752, 767, 861.
Clément, Première lettre : 10, 31, 48, 89, 263, 443, 462, 478, 481, 541, 563, 590, 638, 658, 699, 718, 722, 749, 753-755, 766, 774, 775-776, 782, 797, 798, 817, 824, 856, 863-864, 894.
Deuxième lettre : 89, 142, 637, 894.
(Voir aussi Littérature pseudo-clémentine.) Codes domestiques (comportement) : 469,
496, 652, 658-659,667, 673-674,695, 701, 712-713, 764; applicabilité aujourd'hui : 659.
Codex (grecs) du NT : 88-89.
Co-expéditeurs *(Voir* Lettres/épîtres, coauteur).
Collecte de Paul pour Jérusalem : 329, 355, 477, 521, 542, 572, 590, 593, 595-596, 599-601,610, 621,706.
Colosses : 550, 649-651, 655, 666, 842.
Colossiens, lettres aux : 42, 484, 496, 503, 548, 553-554, 637, 649-669;
de Paul : 200,496, 635, 649, 650, 660-665 ; d'où : 553, 665-666;
relation avec Phm : 651, 652, 658, 664-666.
Communauté johannique : 132, 416-418, 427, 434-437, 448-450.
Corinthe : 105, 558-562, 894. adversaires de Paul à : 573-575, 600-603 ;
rapports de Paul avec : 352-353, 475-476, 560-562, 588-590, 606-607;
Corinthiens :

première lettre aux : 472, 476, 558-589 ; unité : 559, 562, 564, 582;
deuxième lettre : 354, 472, 476-477, 588- 605;
unité : 589, 595-598 ;
lettres perdues aux : 46,476, 562,565,588, 589-590, 591,595;
Corps du Christ : 151, 396, 484, 497, 565, 568, 573, 662, 667, 672, 673, 740, 769 ; corps d'une lettre *(voir* Lettres).
Craignant-Dieu : 311, 340-341, 561.
Credo (des Apôtres, de Nicée) : 507, 667, 769, 827.
Critique canonique : 60-61, 79-82.
Critique de la rédaction : 60, 158, 194, 213. Critique des sources : 58, 72, 78.
(Voir aussi Sources sous chaque évangile particulier.)
Critique historique : 57, 72-78.
Critique narrative : 62-63, 82, 280.
Critique sociale : 64, 67, 75-76, 280, 329, 469, 525, 531, 546, 549, 561, 569, 799-800, 810, 824.
Critique textuelle : 57, 86, 92-93, 803.
Culte *(Voir* Liturgie).
Culte de l'empereur : 86, 501, 538, 560, 647, 842, 849, 862.
Cyniques : 123, 128, 162, 469, 504, 534, 566, 655,712, 878, 879, 884.

Déconstruction : 62.
Deissmann, A. : 454.
(Voir aussi Lettres, NT.)
Délibératif ou démonstratif *(voir* Rhétorique).
Démon (mauvais anges, Beelzéboul, Bélial, diable, Satan) : 171, 173, 181-182, 199, 219, 227, 278-279, 284, 287, 297, 298, 334, 349, 394, 407, 417, 429-430, 433, 598, 640-641, 645, 678, 686, 711, 766, 801, 833-834, 842, 845, 848, 851, 877, 878.
Dernier Testament *(voir* Testament). Deutérocanoniques (Livres) : 25, 103, 887. Deutéropauliniens (Écrits) : 11, 42, 463, 479, 484, 496-498, 635-638, 682-683, 714-720, 726-727.
Diacre(s) : 336, 545, 621, 694, 709-710, 723, 894; femmes : 495, 606, 621,709.
Diatessaron de Tatien : 49, 130, 566, 896.
Diatribe : 45, 128, 611, 613, 703, 781, 784, 785, 795, 890.

Didaché 30, 142, 258, 259, 345, 637, 658, 690, 699, 718, 755, 767, 793, 861, 894, 895.
« Dieu » appliqué à Jésus *(voir* Jésus en tant que Dieu).
Dikaiosyné (voir Justification).
Disciple bien-aimé : 382, 394, 399-401, 403- 404, 410-413, 415-417, 428, 443-444.
Distinction auteur/rédacteur ou écrivain : 78, 455, 457, 635-636, 660.
Divorce *(voir* Mariage).
Domitien, empereur : 31, 101, 102, 125, 645, 647, 752, 767, 776, 835, 849, 854 ; persécution sous son règne : 861-865, 867, 894.
Douze, les : 40, 50, 60, 176, 223, 237, 270, 281, 286, 321, 324-325, 334, 336, 339, 343-344, 362, 365, 389, 443, 622, 760, 780, 792, 852, 859, 879;
apparitions de Jésus ressuscité aux (Onze) : 190, 244, 302-303, 323, 401-404, 571, 581;
liste des : 172,223,250,281, 324-325, 803. *(Voir aussi* Apôtres.)

Ébionites *(Évangile des)* : 256, 892.
École johannique (témoins, écrivains) : 412, 428,434,436,443-444, 447, 448-449, 666, 860-861.
Écoles d'écrivains du NT *(voir* École johannique ; écriture épistolaire paulinienne ; Pierre, Lettres de, École).
Écriture épistolaire paulinienne : 41-42, 48, 635-636;
école de Paul : 635, 650, 666, 671, 680, 683, 860.
(Voir aussi Lettres/épîtres.)
Éducation au temps du NT : 107-109.
Egerton *(voir* Papyrus).
Église : 42, 231, 233-235, 257, 260, 371, 614, 662, 667, 672, 675-676, 685, 844, 848, 860, 861 ;
gouvernement, structure : 42, 336-337, 344, 346, 354, 371-372,404, 410-411, 418, 443, 449, 479, 484, 507, 545, 570-571, 618, 673,674,676,685,689-690,693-694, 696- 700, 709-711, 717-718, 722-723, 766, 773, 786 *(voir aussi* Presbytres) ;
unité : 391, 398, 670, 672, 682-683, 684- 685;
usage du nom : 231, 234, 329, 447.
(Voir Koinonia.)

Église catholique (conciles, documents, liturgie, enseignement) : 13, 25, 68-69, 81, 91, 149, 153, 173, 183, 190, 231, 239, 259, 261, 262, 315, 370, 419, 429, 434, 483, 576, 625, 650, 675, 731, 756, 777, 780, 791,793,815, 826, 859, 884.
Église domestique : 107, 198, 312, 442, 444, 448, 550, 551, 554, 563, 573, 610, 611, 621,655, 666, 697, 708;
cadre physique : 569.
Enoch : 637, 807, 833, 847, 888.
1 Enoch : 81, 770, 806, 808, 809, 814, 833, 834, 836, 837, 848, 857, 888.
Éphèse : 47, 101, 353-354, 476, 491, 708-709, 839, 842, 859.
Jean et : 377, 411, 434, 436, 666, 680, 709, 861.
Paul et : 353, 476-477, 521, 531, 535, 541- 542,562,588-590,651, 665, 666, 679-680, 692, 706-709.
Éphésiens, Épître aux : 42,484,497, 637, 670- 688;
auteur : 670-671, 677-680;
comparée à Col : 664, 665-666, 673-675, 677-679, 683;
destination de : 671, 676-677.
Épicurien(s) : 122, 128-129, 352, 469, 504, 611,821.
Épidéictique *(voir* Rhétorique).
Épîtres *(voir* Lettres).
Épîtres catholiques (en général) : 43,427,454- 455, 456,463, 759, 776, 798, 799, 818.
Eschatologie : 162, 170, 234, 236, 259-260, 281, 287, 288,290, 292, 296-298, 316-317, 323, 325-326, 305,409,429-430,433,461, 482, 561, 598, 612, 619, 628, 662-663, 673, 674, 682, 686, 735, 743, 764, 787, 844-846, 860, 877, 882.
(Voir aussi Apocalyptique.)
Esclave(s), esclavage : 106-107, 469, 522, 549-553, 556, 600, 658-659, 764.
Esdras IV : 30, 44, 618, 834, 848, 852, 857, 890.
Esprit saint : 68, 153, 171, 173, 206, 217, 226, 232, 260, 271, 278, 287-288, 303, 313, 322, 325, 328, 333, 336, 339, 341-342, 353, 371-372, 390,401,402,418,430-435, 449, 579, 592, 601, 612, 616, 630, 698, 739, 750, 808, 820, 837, 853, 860, 879, 892.

Paraclet : 395, 398, 420, 429, 433,435 ; péché contre Γ : 173, 227, 288, 432, 741.
Esséniens (« secte » juive) : 115-116, 131,655, 887, 891.
(Voir aussi Manuscrits de la mer Morte.)
Éthique : 113, 220-221, 233, 261, 331, 419, 435, 442, 446, 469, 513, 525, 564, 626, 795-796, 800 ; provisoire : 555-556, 566-567, 577.
(Voir aussi Codes domestiques.)
Étienne : 28, 47, 321, 335-338, 360, 361, 469, 710, 745, 748.
(Voir aussi Hellénistes.)
Euaggelion (« évangile »), terminologie : 141- 143, 146.
Eucharistie : 42, 79, 83, 107, 150-151, 178- 179, 297, 302-303, 310, 330, 345, 354, 365, 371, 388-389, 394, 403, 410, 419, 420,432, 561,568-569, 584-585, 682, 685, 755, 777, 894.
signification de : 330-331.
Europe, évangélisation de 1' : 351, 475, 499, 530, 546.
(Voir aussi Rome, Église de.)
Évangile(s) :
formation (trois étapes) : 10, 149-153 ; harmonisation : 86,153,157, 237,278,402 ; quatre : 48-49 ;
récits de témoins oculaires (littéraux) : 58, 151-153, 252, 873;
rédaction de : 43, 48-50, 151-152 ; sens et genre : 43, 58-59, 141-149.
(Voir aussi Titres d'évangiles préfacés ; Évangiles synoptiques ; et chaque évangile particulier.)
Évangiles synoptiques : relations entre eux : 153-159.
Évêques *(voir* Presbytres).
Extase : 507.

Faux maîtres, faux enseignement : 345, 429, 430, 440, 442, 444, 449, 644, 646, 651- 657, 661, 663, 666, 667, 694-695, 711-712, 713, 718-719, 729, 806-807, 820-821. *(Voir aussi* Apôtres, faux.)
Femmes, rôle des : 132, 696, 832 ;
chez Paul : 351, 495, 497, 525, 531, 546, 570-571, 696, 709-713, 719, 723 ;
comme apôtres : 401, 622, 727 ;
dans les évangiles : 189, 196-197, 216-217, 282-283, 301-302.
Fêtes *(Voir* Liturgie).

Fils de Dieu : 45, 74, 123, 142, 150, 170, 171, 188, 198-199, 226, 229, 230, 232, 241, 259, 260, 263, 271, 277, 340, 382, 385, 392, 403, 434, 481-482, 491, 536, 612, 701, 738, 761, 800, 841, 876, 883.
Fils de l'homme : 168, 170, 198, 226, 140, 244, 260, 285, 328, 337, 382, 391, 413, 838, 846, 850, 854, 876, 888.
Foi : 383-387,389-392,401-403,434-435,580, 741, 785-786, 799, 803, 808 *(et passim).* contenu de (corps de croyances) : 431-432, 701,805,818, 827; du Christ : 513, 521-522;
seule *(sola fides)* : 80, 614, 788-789.
(Voir aussi Justification.)
Formule d'ouverture *(voir* Lettres).
Fragment de Muratori : 40, 309,478,623,650, 691,693,717, 753, 777,814.

Galates, lettre aux : 104, 472, 476, 511-528 ; datation : 512, 521 ; rapports entre Ga et Rm : 609-610 ; région visée : 476, 512, 515, 519-520.
Gamaliel 1 : 275, 334, 362, 469.
Gloria in excelsis *(voir* Hymnes lucaniens).
Gnose, gnosticisme, gnostiques : 49, 124, 131- 132, 257, 258, 338, 414, 418, 435, 534, 538,573-574,603, 620,645, 654, 656-657, 683-685, 694-695, 711, 713, 717, 737,744- 745, 806, 812, 813-814, 820, 821, 825, 835, 842, 882, 887, 894, 897.
Goodspeed, E. J. (théorie paulinienne) : 554- 555, 679.
Gréco-romains ou païens : monde religieux : 103, 122-132, 144, 146, 194, 346, 352, 469, 491, 501, 503, 531, 537, 560, 613, 655-656, 806, 836, 842, 847, 857 ;
monde social : 102-109, 490-491.
(Voir aussi Pauvres ; Esclaves.)
Griesbach, hypothèse : 156-158, 164, 206, 316.
Habaquq (passage de la foi) : 523-524, 613. Hadrien, empereur : 31, 102-103, 805, 896. Hanukkah (Dédicace) : 96, 114.
Hébreux, Évangile des : 251, 781, 892.
Hébreux, lettre aux : 45, 131, 735-758, 771, 800, 855 ; auteur : 463, 496, 736, 742, 746, 748 ; datation : 736, 749-750 ; destinataires : 46-47, 736, 748, 750-754 ; titre : 45, 746, 750.
Hellénistes : 255, 335-338, 341-343, 358, 362, 710, 745-746, 748, 751,753.
Hermas, Pasteur d' : 30, 89, 419, 753, 797, 798, 835, 895.

Herméneutique (en général) : 40, 56-85.
Hermétique, littérature, pensée : 124,414, 538, 654.
Hérode le Grand : 29, 97-100, 217, 294, 623. Homme sans loi *(voir* Antichrist). Homosexualité : 575-577, 613.
Hymnes (dans le NT) : 535-539, 736, 738, 763, 768, 843, 847, 855-856;
cantiques lucaniens (Gloria, Magnificat) : 106, 274-276,281,308, 315-316, 330,536 ; pauliniens : 279, 482, 537-539, 570, 580, 618, 620, 650-654, 667, 672-674, 678, 695, 701,714;
Prologue de Jean : 274, 381, 403, 428, 433, 437, 536, 539, 653.

Ignace d'Antioche : 10, 31, 51, 101, 151, 257, 258, 315, 435, 444, 448, 457, 462, 541, 555, 665, 680, 718, 786, 842, 855, 861, 894-895.
Inclusion : 380, 392, 394, 403.
Inspiration de l'Écriture : 66-69, 78-79, 278, 577,719-720,722,730-731, 809, 820, 827 ; position catholique : 68-69.
Interprétation de l'auditoire (des lecteurs) : 56- 57, 73-75, 123-124, 145, 280-281.

Jacques, épître de : 45, 256,759,775,780-802, 810;
et Mt:783, 787, 790-791.
Jacques de Jérusalem, frère de Jésus : 42, 100, 119, 208, 335, 336, 339, 344, 571, 581, 752, 775, 780, 782, 796, 805, 847, 892 ;
et Paul : 80, 255, 346, 348-350, 355, 472, 474, 477, 481, 496, 513, 516, 518, 603, 782, 785-789, 794, 799,817.
Jacques, Protévangile de : 10, 31, 142, 780, 782, 893.
Jacques, fils de Zébédée, frère de Jean : 24, 100, 343, 361,411,780, 846.
Jamnia (Yavneh) : 30, 120, 233, 253, 256-257.
Jean, épîtres de : 45, 416, 427-450, 458-459, 759-859;
auteur : 427-428, 433-434, 440, 441, 457, 859,860;
dates : 434, 441, 447.
Jean, évangile de : 43, 49, 120, 127, 132, 376-426, 685, 746, 753, 754, 874, 877, 894. auteur : 377,412, 860-861;
datation : 377 ;
lieu : 377, 380,415-417, 861;
rédacteur : 379, 385, 396, 403, 408-410, 419;
relation aux Synoptiques : 147, 192, 219, 387, 388, 393, 399-403,404-408, 411, 419. sources : 377, 405-408 ;

traits stylistiques : 376-380.
(Voir aussi Disciple bien-aimé ; Hymnes, Prologue ; Agneau de Dieu ; Luc, relation à Jean ; Esprit, Paraclet.)
Jean, apôtre, fils de Zébédée : 404, 411-412,
427, 443, 481, 859-860.
Jean Baptiste : 119, 147, 170, 177, 181, 185, 218-219, 225, 262, 271-275, 277-278, 2820, 291, 307-308, 327, 381, 385, 415, 843, 882.
Jean l'Ancien : 411, 443.
Jean le Prophète, le Voyant (auteur de Ap) : 46, 831,833, 837, 852, 859, 865.
Jérusalem, Église de :
mission d'évangélisation : 326, 338-339, 342-343, 499, 609, 763, 775, 794 ;
réunion à (au sujet des Gentils, vers 49) : 329, 337, 347-350,472, 474, 519-521, 600, 761, 782, 804.
vie communautaire : 328-331, 335-337, 343- 344, 361,775.
(Voir Collecte de Paul ; Pauvres.)
Jésus (de Nazareth) :
attente de la fin : 223-225, 232, 240-241, 296, 323, 404, 738;
conception virginale : 76, 217, 259, 260- 261,271;
éducation, métier : 106-108, 150, 176, 229, 878, 880;
enfance (récits) : 82-83, 98, 142, 153, 156, 206, 213, 215-218, 247, 260, 269, 270-277, 312;
en tant que Dieu : 183, 380, 402, 432-433, 538-539,629,646-647,695, 737,749, 818. frères (famille de) : 172, 176, 253, 283, 344, 780-781, 797, 804-805, 893 *(voir aussi* Jacques, Jude, Marie) ;
langue parlée par : 108, 150.
libre du péché : 603 ;
limites de la recherche : 148-149, 882-884 *(voir aussi* Schweitzer, A.) ;
recherche sur le Jésus historique : 10, 146- 149, 163-165, 873-886;
« Jésus Seminar » : 148, 875-879, 882, 884, 897;
tentation/épreuve : 170, 219, 278-279, 297 ; vie, contexte politique : 98-99,123,149-150, 880-881.
(Voir aussi Christologie ; Loi ; Messie ; Miracles ; Nom de ; Paraboles ; Passion ; Prêtre ; Résurrection, Transfiguration.)
Josèphe, écrits de : 31, 101, 117-118,608, 731, 807, 887, 891.

Jubilés Livre des : 770, 889.
Judas Iscariote : 187, 241, 297-298, 334, 389,
394, 399,462, 803 ;
mort de : 156,243, 324-325.
Jude (Judas), frère de Jésus : 457, 636, 797, 803-805,811,864.
Jude, lettre de : 759, 798, 799, 803-816, 820- 821, 835.
Juif, Juifs :
monde religieux au temps du NT : 104, 114, 122;
relation avec les chrétiens : 90, 101, 105,
502 *(voir aussi* Antijudaïsme ; Pharisiens ; Critique du NT) ;
révolte contre Rome : 100, 186, 255, 313, 682, 786, 848, 859, 891 ;
sectes : 114-121, 880, 891 *(voiraussi* Esséniens ; Pharisiens ; Sadducéens) ; terminologie « Juifs » : 23, 114, 506.
Justification : 183, 213, 366, 483, 499, 583,
606, 612-614, 617, 623-625, 626-627, 628, 676, 747, 771,788-789,818.
Justin (martyr) : 200, 313, 739, 769, 856, 858, 859, 896.

Kérygme : 150.
Knox, J. (théories pauliniennes) : 554-555, 598, 650, 679.
Koiné grecque : 109, 329.
Koinonia (communion) : 120, 256, 329-330,
333, 335, 336, 337, 343, 348, 349, 371-
372,428, 442, 568-570, 600, 610, 819.
Langues, parler en : 561, 578-579, 592.
Laodicée : 649-651, 666, 842.
Lettre à : 46, 554, 650, 676, 677, 718.
Lettres/Épîtres (NT) : 41-43, 45, 48, 440, 446, 453,465, 759;
action de grâces : 459, 493, 506, 515 ; coauteur (co-expéditeur, scribe, secrétaire) : 455, 457, 515, 517-518, 553, 612, 623, 635, 644-645, 651, 660-661, 664-665, 680, 700, 715-716, 762, 766, 812, 823 ; composition : 455,463 ;
corps : 442, 446-447, 459-461 ;
de recommandation : 448, 592, 602, 611, 622-623;
« épître » contre « lettre » (Deissmann) : 436, 454-455, 681, 689, 794, 810, 825 ; forme, genre : 41-43, 453-462, 502, 505, 548, 680-682, 742-743, 754, 794-796, 810- 811,818, 825, 837, 839;

formule d'ouverture : 441, 446, 457-459 ; formule de conclusion : 442,448, 461-463 ; structure, aménagement : 11-12, 427, 453- 454, 463, 691, 759.
(Voir aussi Rhétorique, types de.)
Lettres pastorales de Paul : 454, 477-478, 484, 497-498, 590, 637, 644, 689-732 ;
auteur : 700, 714-720, 724-727 ;
(et) Luc : 309, 715, 718 ; ordre des : 689-690, 691, 705, 720-721, 724-727.
(Voir aussi Timothée ; Tite.)
Littérature de sagesse (AT) : 537, 658, 783, 785, 795, 835-836, 881.
Liturgie (culte, fêtes, rituel, prière) : 114, 150- 151, 194, 302, 345, 370, 371, 387, 389, 390, 391-392,420,459,568-569,584, 610, 614, 620-621, 661, 672, 681, 697, 712, 714, 728, 740-741, 744, 748, 750, 753, 754-755, 763, 764, 771, 784, 808, 837-838, 854-856.
Loi (mosaïque ou juive) :
Jésus et la : 80, 178, 220-221, 230, 256- 257,276,305,313,331, 349,513, 879-880 ; Paul et la : 80,220,253-255, 355,470,474, 492, 513-514, 516-517, 524-525, 565, 568, 613, 617,620-621, 625-627, 661, 682, 694, 788, 813.
Luc, disciple de Paul : 43, 309-310, 358, 368, 637, 667, 680, 747 ;
Luc, évangile de : 43, 207-320 ; auteur : 268, 309-310, 363-368 ;
communauté (lieu) : 46-47, 268, 311-312. datation : 314-315;
géographie : 268, 270, 279-280, 284, 286, 292, 305,310;
objet : 312-314;
ordre, historicité : 77, 269-270, 275, 278, 281, 297, 298-299, 305-306, 308, 361-362 ; plan : 268, 270, 300-301;
relation avec Jean : 267, 280, 286-287, 292, 299, 303,316, 399,402,404,407-408,420 ; relation avec Marc : 155-158, 232, 267, 284-286, 293, 296-297, 298-299, 301, 304- 307, 407-408 ;
relation avec les Actes : 304,311-315, 358 ; résumés dans Luc-Actes : 279, 328, 333, 337, 360, 361 ;
sources : 154-165, 297, 304-309, 357-361. *(Voir aussi* Hymnes.)
Luther, M. : 50, 81, 316, 481, 511, 606, 611, 614, 615, 624, 658, 670, 747, 780, 788, 799, 814, 825, 865.
LXX *(voir* Septante).

Maccabées IV : 890.
Magie, magicien, mage : 83,124,146,171, 176, 179, 217, 247, 276, 345, 878, 879.
(Voir aussi Simon le Magicien.)
Magnificat *(Voir* Hymnes).
Maîtres *(Voir* Faux maîtres) : 345, 429-430, 440, 442, 444, 449, 644, 646, 651-657, 661, 663, 666, 667, 694-695, 711-713, 718, 729, 806-807, 820-822.
Mandéens : 132, 405, 414.
Manuscrits de la mer Morte (DSS, Qumrân) : 114-116, 119, 120, 182, 205, 274, 290, 330, 362, 415, 429, 431, 433, 523-524, 598, 616, 630, 656, 661, 684, 697, 730, 737, 739, 745, 755, 756, 784, 793, 808, 812, 834, 876, 887-889, 894, 895, 896 ; liste des : 888.
Marana tha : 41, 222, 330, 573, 852, 855.
Marc (Jean Marc) : 43, 169, 200-202, 344, 345, 350, 358,411,473, 554, 667,761,762, 892.
Marc, évangile de : 43, 48-49, 168-212, 874, 877, 892;
apocalypse (chap. 13) : 186, 204, 215, 640, 808, 834, 844;
auteur : 200-202 ;
conclusion (appendice) : 82, 169, 190-191, 286, 303 ;
datation : 204-205.
Galilée contre Jérusalem : 203-204 ; image des disciples : 197, 198, 207, 229 ; intercalation (sandwich) : 172-173, 176, 177, 184, 187, 222, 237;
lieu (de, à) : 169, 202-204 ; message fondamental : 199 ; sources : 153-154, 191-194, 196-198.
(Voir aussi Secret messianique.)
Marc, Évangile secret de : 31, 143, 155, 191, 196, 203, 205, 878, 892.
Marcion (ites) : 40, 48, 49-50, 142, 444, 481, 511, 518, 525, 617, 645, 650, 665, 676,
677,715,817.
Mariage : 293, 556, 565-566, 577, 583-584, 658-659, 674, 686, 698, 764;
divorce : 182-183, 221, 235-236, 291, 331, 566, 577;
Marie-Madeleine : 189, 283, 393, 400-401.
Marie, mère de Jésus : 70, 71, 157, 158, 172- 173, 176, 206, 217, 227, 260-261, 271-275, 276, 283,307-308, 324-325, 383,400,411, 443, 747, 780-787, 847, 892.

(Voir aussi Jésus, frères de.)
Matthieu, l'apôtre : 250-251.
Matthieu, évangile de : 43, 213-266, 785, 787, 789-791,894;
auteur (juif ou gentil ?) : 214, 238, 252-253 ; communauté (lieu) : 47, 217, 220, 224, 254-257;
datation : 258-259 ;
discours (sermons) : 152, 159, 215, 220- 222, 223-225, 233-235, 240-241 ;
langue originale de : 155, 162, 251-252 ; sources : 154-165, 245-250;
structure : 214-215, 244.
(Voir aussi Béatitudes ; Notre Père ; Sermon sur la Montagne.)
Messie (davidique), Messianisme : 142, 146, 150, 330,386, 390, 848, 857, 876, 891, 894.
Jésus en tant que : 216, 271, 316, 328, 371, 382, 386, 392, 403, 416, 470, 739, 848, 874, 876, 878, 880.
Midrash : 121,750, 800.
Millénarisme (règne de mille ans, chiliasme) : 47,81,851,856-859, 865
Miracles de Jésus : 175-176, 177-178, 197, 213, 222-223, 230, 246, 279, 282, 284, 289, 308,604, 878, 882;
signes/œuvres : 383, 403, 405.
Mishna : 63, 107, 118, 120-121, 188, 388, 888.
Moïse, Assomption (Testament) de : 807, 808, 809, 810, 857, 890.
Moïse et le Christ : 45, 218, 220, 221, 226, 239, 332, 381, 388, 413, 416, 592, 738, 745,751.
(Voir aussi Loi, Jésus et la.)
Mort, attitudes du NT envers la : 392, 504-505, 533, 545, 546, 599.
Mystère *(mysterion)* : 125, 175, 496, 564, 630, 651, 652, 657, 672, 679, 682, 684.

Nag Hammadi : 131, 142-143, 405, 414, 896, 897.
Nazaréens, Évangile des : 240, 251, 254, 892.
Néron, empereur : 30, 100, 125, 203, 204, 311, 344, 478, 608, 619, 647, 726, 752, 753, 761, 768, 776, 835, 844, 847, 849-850, 854, 862-865 ;
redivivus (= Domitien) : 643, 849, 864-865. « Nom » de Jésus : 328, 331-332, 370, 398, 447, 536, 792.
Non-interpolation occidentale (Luc-Actes) : 87, 268, 297, 303, 315.

Notre Père : 90, 152, 206, 221-222, 246, 257, 259, 287, 330, 877.
« Nous » (compagnon de Paul) *(Voir* Actes).
Nouveau Testament, composition du : 39-55 ; ordre du : 11,463, 759.

Odes de Salomon : 405,535,637,768,893-894.
Onction des malades : 787, 791-794, 801. Onésime : 495, 550-555, 664 ;
rassembleur des lettres de Paul (?) : 555,680. *Oracles sibyllins :* 576, 892.
Oralité (enseignement oral) : 65-66, 154-155, 158, 248.

Païen (emploi du terme) : 104, 113.
Papauté : 262-263.
Papias : 42, 49, 151, 152, 155, 200-202, 250- 252, 258, 419, 444, 776, 858, 859, 892.
Papyrus, papyri : 88, 456, 458, 777, 814 ; Beatty : 48, 88, 454, 622, 676, 716, 746 ;
Bodmer : 88, 814, 823, 825;
Egerton : 185;
Magdalen : 258 ;
Oxyrhynchus : 461, 535 ; Rylands : 88, 716.
Paraboles de Jésus : 153, 162, 173-175, 185, 198, 227-228,238, 240-241, 262, 283, 287- 291, 308, 378, 391, 396, 407, 880, 882.
Paraclet *(Voir* Esprit).
Parénétique *(Voir* Rhétorique.)
Parousie (second avènement, jugement) : 42, 180, 189, 244, 382, 413, 430, 433, 440, 505, 507, 640, 642, 644-647, 663, 673, 683, 716, 740, 808, 813, 819-822, 827-828, 838, 848, 884.
Passion de Jésus : 187-190, 207-209, 241-244, 299-301, 399-401, 506, 581, 878, 893 ; prédictions de la : 180-184, 230, 232-233, 237, 241, 284, 293, 877.
Pasteur d'Hermas (voir Hermas) : 31, 89, 419, 753, 797, 798, 835, 895.
Patmos : 837, 838, 845, 847, 859.
Paul (Saul) :
apôtre : 340, 345, 364-366, 457, 470-471, 493, 505, 514, 516-517, 551, 564, 567, 582-583, 594, 602-603, 612, 618, 663-664, 674, 693, 699, 720, 727.
conversion de : 338, 339-340, 354-356, 466, 491-493,515,711;

dates : 353-357, 469, 472-473, 475-476 ; « deuxième carrière » : 692, 696, 707, 715- 717,719, 721,724-727, 729;
disciples de : 457, 495-496, 525, 664, 666, 679-680, 683, 729;
éducation : 122-123, 468-469, 491, 613 ; éloquence/rhétorique : 455-456, 468, 494- 495, 497, 561, 563-564, 568, 592, 612, 615-616, 678, 681;
Église (et I') : 496, 508,545, 662, 667,672, 675-676, 685,689,694, 708-711 ;
emprisonnements : 314, 355-356,472,476- 479, 498, 532-533, 539-542, 548, 553-554, 651, 664, 665, 680, 691, 692, 707, 716, 724-727, 752;
« épine dans la chair » (son mal) : 512, 519, 520, 594;
fonctionnaires romains (et les) : 351, 353, 355-356, 502,513, 531,533;
Juifs et les synagogues (les) : 315, 346-347, 367,468-469,474,480-481,491,496, 501, 506;
mort/demières années de : 42, 70, 344,479, 541, 545, 682-683, 689, 691-692, 717-718, 724-727, 742,752;
opposants judaïsants : 513-518, 534-535, 600-601,711;
Pierre (et) : 80, 255, 280, 345-350, 471, 474, 481, 496, 511, 513, 573, 584, 602, 761, 771, 772, 773, 775, 817, 819, 822, 823, 828;
premières années, origines : 364, 467-469, 618;
problèmes sociaux (et les) : 525, 546, 551- 553, 555 ;
questions sexuelles (et les) : 503, 564-566, 575-577, 583-584;
travail (métier) : 453, 468, 490, 501, 532, 560-561,642;
vie (portraits) : 122-123,465-479,489-491, 592-593 ;
(Voir aussi Apocalyptique ; Écrits deutéro- pauliniens ; les Femmes chez Paul ; Écriture épistolaire paulinienne ; Voyages de Paul.)
Pauvres (et riches) : 106, 255, 275, 281, 288, 291-292, 293-294,296, 306, 312, 329,431, 569, 600, 784, 797, 801.
(Voir aussi Collecte de Paul.)
Péché *(voir* Péché originel ; Esprit, Péché contre P).
Péché originel : 627-628.
Pierre (Céphas, Simon) : 158, 201-202, 206, 228-231, 233,234-235, 246, 256, 260, 285, 299, 302, 305, 331-334, 341-344, 358, 362, 382, 395, 399, 401,403-404,410-411, 418, 443, 449, 472, 562, 568, 571, 574, 581- 582, 584, 602-603, 729, 760-762, 817-818 ; confession de Jésus : 180, 230-232, 262- 263,316, 389, 392;
mort de : 30, 42, 344, 478, 541, 742, 761, 773-774.

Pierre à Rome : 201, 203, 263, 344, 722, 729, 752, 761, 817, 892.
Pierre et Jacques : 343-344, 348, 516, 584. *(Voir aussi* Paul et Pierre.)
Pierre, Évangile de : 10, 31, 46, 47, 142, 155, 191, 196, 248, 258, 769, 878, 884, 893.
Pierre, lettres de :
première : 105, 354, 496, 759-779, 800, 823-824;
deuxième : 496, 638, 646, 759, 772, 817- 829;
école d'écrivains : 772, 773, 812, 823-824;
Pharisiens (« secte » juive) : 116-119, 204, 239, 891;
Critique du NT : 117-118, 120, 164, 226- 227, 229-231, 238-239, 244, 257, 263-264, 280, 288, 289-290, 291, 332, 334, 391, 515, 655, 880;
usage impropre du terme pour hypocrite : 118, 256, 288, 293.
Philémon, lettre à : 107, 472, 476, 539, 541, 548-557, 658, 664-666.
Philippes : 105, 351, 366-367, 501, 529-531, 590, 895.
Philippiens, lettre aux : 366, 472, 476, 529- 547, 590, 660-661 ;
d'où : 530, 539-542, 553 ; hymne : 537-539, 545;
unité : 530, 544-546.
Philon : 99, 104, 116, 119, 130-131, 261, 326, 414, 574, 576, 598, 654, 684, 695, 731, 744, 748, 807, 887.
Phébée : 606, 611, 621, 623, 709, 712.
Platonisme : 127, 580, 654, 655, 740, 744-745, 884.
Pléroma (« plénitude ») : 132, 654, 657, 673.
Pline (le Jeune) : 101,125,535, 548, 767, 849, 865.
Polycarpe : 31,48, 142,434,444,457,460,462, 530,543,645,658, 680,717,776, 839, 895.
Post-bultmanniens : 875-877.
Prédestination : 630, 800-801.
Préexistence *(voir* Christologie).
Presbytre(s) (presbytres/évêques) : 42, 102, 120, 346, 354, 417, 440, 444, 457, 507, 545, 571, 693-700, 708-710, 712, 717-718, 723, 765-766, 773, 791-794, 797, 843, 847, 855, 861,894, 895;
choix : 699 ;
termes « presbytre », « évêque » : 696-700 ; types de : 443-444 ;
un seul évêque (monoépiscopat) : 102, 315, 441, 448, 693, 697, 709, 723, 729, 856, 861,894, 895;
Prêtre(s) :

chrétiens : 621-622, 698, 754-755, 777, 792, 837, 855 ;
Jésus en tant que : 621, 738-741, 745, 747, 754, 777.
Principautés *(voir* Puissances).
Prisca/Priscille *(voir* Aquila).
Prologues *(voir* Titres d'évangiles du NT préfacés).
Protevangelium (voir Jacques).
Psaumes, numérotation et versification : 21.
Psaumes de Salomon : 89, 535, 637, 891.
Pseudo-clémentine littérature : 256, 782, 797,
798,817, 863.
Pseudonymie : 548, 635-638, 642-646, 660- 664, 677-680, 682, 691, 700, 714-723,726- 727, 729, 759, 772-773, 776, 823, 833.
Puissances (Principautés) : 652, 654, 656, 672, 674, 675, 683, 686.

Q (source des évangiles) : 43, 49, 77, 128, 159-165, 191, 221, 226, 245-247, 256, 277, 278, 281, 306-307, 357, 783, 791, 795, 797, 874, 877, 878, 881-882, 883, 884, 897;
communauté : 77, 163, 882 ; table du matériel : 160-161.
Qumrân *(voir* Manuscrits de la mer Morte).

Recensement (de Quirinus) : 28, 99, 275, 362. Récits de l'enfance *(voir* Jésus, enfance).
Recommandation (Lettre de).
Religions à mystères : 124-126, 414, 469, 615, 620, 655, 657, 685, 686, 702, 774, 821.
Résurrection (et apparitions) :
de Jésus : 153, 189-191, 244-245, 302-303, 323, 339, 340,409, 571-572, 581-582, 740, 747, 820, 848, 877, 878, 884, 892;
des morts : 571-572, 581, 599, 673, 765, 835, 851-852;
résurrections par Jésus, Pierre : 176, 282, 340, 354, 392;
Révélation :
clôture de la : 582-583 ;
divine : 69-72, 78-79, 491-492, 515, 582- 583;
naturelle : 613.
Repas *à'Agapè* : 569, 807-808.
Révolte juive contre Rome : 100, 186, 255, 313, 682, 786, 848, 859, 891.

Rhétorique, types de : 64-66, 82, 130, 455- 456, 515-516, 551, 563, 564, 594, 611, 629, 654,681, 728, 742-743, 751, 794-796, 800, 810.
Romains :
histoire politique : 28-31, 96-102 ;
routes : 103,490, 501,529, 530.
(Voir aussi Gréco-romains.)
Romains, Lettre aux : 354, 472,477, 479, 606- 634, 665, 753.
objet de : 609-611.
(Voir aussi Justification ; Paul et la Loi;
Péché originel.)
Rome:
écrits de/à : 311, 752-753, 766, 771, 894, 895;
Église à : 47, 101, 203, 263, 344, 352, 353, 356-357,499,554,608-610,620,746,752- 754, 771,798, 895;
emprisonnement de Paul : 314, 344, 479, 541,554,665,707,716,722,726,729,752 ; juifs à (expulsion de) : 475, 608-609, 619, 623, 752;
Pierre à : 201,203,263, 344,722,729,752,
761,817, 892.
Royaume et royauté : 170, 172-174, 182, 199, 219, 228, 233-234, 260, 289-290, 293, 316- 317, 323,327, 369,504,572,652,662, 882 Rylands *(voir* Papyrus).

Sacrements : 79, 81, 83, 149, 409, 419-420, 568, 676, 686, 791-794.
(Voir aussi Baptême ; Eucharistie.) Sadducéens (« secte » juive) : 115-116, 253,
2295, 332, 355,478, 655, 891.
Sagesse : 131, 225, 260, 288, 376, 381, 389, 416, 537, 538, 653-654, 736, 795, 881.
(Voir aussi Littérature de Sagesse.) Salomon *(voir Odes de ;*
Psaumes de). Samaritains : 28, 95, 96, 117, 286, 287, 292,
338-339, 362, 385-387, 413, 416. Sanhédrin, constitution du : 188.
Satan *(voir* Démon). Schweitzer, A. : 224, 874.
Scribe(s) *(voir* Lettres/Épîtres, coauteur). Secret messianique : 171, 195, 198.
Sénèque : 129, 454, 560, 795, 884.

Sens littéral de l'Écriture : 57, 72-78.
Sens spirituel de l'Écriture : 78-79.
Sens typique de l'Écriture : 78-79.
Sensus plenior de l'Écriture : 79.
Septante (LXX, Écritures grecques) : 18, 25, 73, 95, 130, 141, 249-250, 260-261, 276, 309, 468, 524, 576, 744, 748, 751, 764, 772, 796, 798, 804,812, 889.
Sermon sur la Montagne : 419, 783, 787, 789- 791,797, 880.
Simon bar Kochba : 31, 100, 102, 120.
Simon le Magicien : 123, 124, 247, 284, 338, 345;
664 (nombre symbolique) : 830, 849, 862. Socrate, socratique : 127, 145, 194, 691. *Sophia (voir* Sagesse).
Sophistes : 130, 162, 198.
Stoïque(s), stoïcisme : 123, 124, 129-130, 352, 469, 567, 578, 599, 613, 655, 701, 827. *(Voir aussi* Diatribe.)
Structuralisme (Sémiotique) : 61-62, 194.
Synagogue :
départ des chrétiens de la : 105, 120, 151, 238, 256-257, 311, 397,416, 449 ; origine/existence : 103, 114.
Synoptiques *(voir* Évangiles synoptiques).

Tabernacle : 181, 740-741, 748, 754, 756. Talmud : 121-122, 649,793. *(Voir aussi* Mishna.)
Tanak : 24.
Targum(s) : 73, 121, 249.
Temple de Jérusalem : 114, 295-296, 308, 335, 337-338, 340, 390, 412, 477, 593, 610, 684, 745, 751, 756, 838, 844, 846, 855, 888;
destruction du : 30, 100, 224, 295-296, 314, 392, 470, 749, 775, 776, 834, 835, 846, 849, 890;
Jésus et le : 152, 184, 186, 205, 237, 239, 242, 243, 258, 276-277,295-296, 379, 384, 386, 392, 449.
Testament :
dernier (discours d'adieu) : 354, 395-398, 496,610, 691,728, 825, 828;
terme pour l'Écriture : 23-24, 39-40.
(Voir aussi Alliance.)

Testament de Moïse (voir Moïse, Assomption). *Testaments des Douze Patriarches :* 395, 809, 844, 891.
Testimonia : 613, 617, 621.
Testimonium Flavianum . 891.
Texte du NT grec : 86-93 ;
éditions critiques : 92-93 ; familles de ms. : 87, 90.
Textus receptus : 88, 90.
Theios aner (« homme divin ») : 123, 145, 197, 601.
Thessalonique : 352, 499, 502, 644. Thessaloniciens :
première lettre aux : 352, 365, 475, 483, 499, 510, 642-643, 761 ;
deuxième lettre aux : 484, 496, 638, 640- 648;
problème de l'auteur : 637, 641, 642-646.
Thomas, Évangile de : 143, 154, 162-163,185, 262, 290, 402, 414, 781, 877, 878, 881, 896-897.
Thomas, Évangile de l'enfance de : 276-277, 893.
Tibère, empereur : 99, 849.
Timothée (disciple de Paul) : 368, 457, 499, 502, 503, 505, 540-542, 564, 588, 637, 651, 664, 680, 705-707, 725-728,746, 749, 752;
circoncision de : 351, 705 ;
première lettre à : 689-691, 696-700, 705- 723;
deuxième lettre à : 689-691, 724-732.
Tite : 348, 368, 457, 590, 593, 637, 691-692, 705;
lettre à : 689-704 ; problème de l'auteur : 714-720.
Titres d'évangiles préfacés (prologues) : 40, 142,'151, 200, 250, 541, 553, 635, 665.
Titus, empereur : 31, 100-101, 608, 849, 891. Tosefta : 121.
Traductions du NT : 25-27.
Trajan, empereur : 31, 101-102, 767, 805.
Transfiguration de Jésus : 181, 232, 285, 581, 766,817,819.

Verbe *(logos* de Dieu) : 131, 381, 396, 414, 427-428,433, 536, 538, 738, 851, 860.
Vérité, Évangile de : 290, 897.
Vespasien, empereur : 30, 100, 849, 891.
Veuve(s) : 710-711.
Vie des Prophètes : 144, 889.

« Voie », la : 120, 329, 355.
Voyages de Paul : 304, 345-346, 350-355, 362, 366-367, 473-477, 519-521, 572, 621-622, 645, 651, 691, 705-706, 718, 725-726, 761-762;
en Espagne : 477, 478, 540, 621, 726.
Vulgate (traduction latine) : 90.

A été achevé d'imprimer
par Normandie Roto Impression s.a.s.
61250 Lonrai
en mars 2011
pour le compte de Bayard Éditions

Dépôt légal : avril 2011
N° d'imprimeur : 11-0971

Imprimé en France

Notes

[←1] Signalons aussi son remarquable ouvrage, *Death of the Messiah,* sur la mort du Christ.

[←2]

La communauté du Disciple bien-aimé, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 115, 1983.

[←3]

Saint Pierre dans le Nouveau Testament, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 79, 1974 ; *L'Église héritée des apôtres,* Paris, Éd. du Cerf, L1B 76, 1987.

[←4]

Deux autres livres ont été traduits en français, tous deux aux Éditions du Cerf dans la collection Lire la Bible : *101 questions sur la Bible* n° 98 et *Jésus dans les quatre évangiles* n° 111.

[←5]

Cela est vrai, bien entendu, des bibliographies en français qui comporteront des livres et des articles, des revues et des collections. Pour ceux qui découvriraient le NT pour la première fois, il est bon qu'ils sachent que les *Cahiers Évangile* et leurs *Suppléments,* les collections *Lire la Bible* et *Le Monde de la Bible* sont très abordables et de très grande qualité. Les collections *Lectio Divina* aux Éd. du Cerf, *Le Monde de la Bible* chez Labor et Fides et les *Études Bibliques* chez Gabalda sont plus techniques. (Ndt.)

[←6]

Certains spécialistes, qui contestent le statut dominant attribué aux livres canoniques, leur substitueraient des reconstructions savantes du christianisme primitif comme normatives pour la vie chrétienne, arguant que le contexte ecclésial du canon constitue un contrôle de la pensée. Il n'y a cependant pas de conflit entre la science et l'Église, car cette dernière autorise une liberté d'interprétation considérable ; des deux, il se pourrait que la science soit, en fait, le censeur le plus autoritaire.

[←7]

Pour ceux qui croient à la providence, ce témoignage indirect et pas totalement logique sur Jésus pourrait avoir été un moyen de transmission choisi par Dieu - ce qu'oublient ceux qui s'efforcent de 1' » améliorer » en harmonisant les évangiles.

[←8]

Comme certains lecteurs peuvent s'intéresser à de tels problèmes, parce qu'ils ont entendu parler des débats en cours, une information de base sera donnée dans un bref résumé en deuxième page de chaque chapitre, en vue, notamment, d'éviter une plus longue discussion au départ.

[←9]

Mon livre a reçu un *imprimatur* déclarant que, du point de vue catholique romain, il est exempt d'erreurs doctrinales et morales. Cette déclaration frappe parfois les non-catholiques comme une menace ; mais je pense que si cet usage était universel, les autorités orthodoxes, anglicanes et protestantes des principaux courants, à condition qu'elles n'aient pas une lecture fondamentaliste du NT, pourraient dire la même chose. Après tout, les diverses Églises se disent elles-mêmes fidèles au NT, et ne devraient pas faire d'objections doctrinales à un ouvrage décrivant sans prosélytisme ce qu'est le NT. Les différences qui existent aujourd'hui entre chrétiens sont nées après le NT et sont dues la plupart du temps à la façon dont ces Églises estiment normatifs ou non les développements postérieurs au NT.

[←10]

Ceux qui s’en font les défenseurs, récusant la majorité des chercheurs comme bornés et peu disposés à changer, peuvent s’autoproclamer « fer de lance » de la science contemporaine.

[←11]

Lorsque le nom d'un bibliste célèbre est particulièrement associé aux thèses de la majorité, dont il a peut-être été le pionnier, je le dirai à titre d'information utile. Cependant, je me référerai plus souvent à « la plupart des spécialistes », plutôt que d'énumérer les cinq ou dix noms qui n'auraient que peu ou pas de signification pour les lecteurs auxquels je m'adresse.

[←12]

La période qui précède l'an 1000 av. J. C. est extrêmement compliquée ; pour un bref survol, voir *NJBC* 75, p. 26-63.

[←13]

Certains réagissent devant l'usage de nos formules « av. J. C. » ou « de notre ère » (ou encore *Anno Domini)* comme reflétant un préjugé chrétien, particulièrement inapproprié pour désigner des événements qui concernent Israël ou le judaïsme. Dans le monde anglo-saxon on a imaginé la formule « BCE » (avant l'ère commune) et « CE » (de l'ère commune), jugée confessionnellement plus neutre, même si, bien sûr, cette datation repose toujours sur la date supposée de la naissance du Christ. Nous nous en tiendrons ici à l'usage courant.

[←14]

Ce n'est pas une désignation juive classique ou traditionnelle pour les Saintes Écritures. On use parfois de l'acronyme « TANAK », formé des initiales des noms hébreux des trois grandes divisions : *Torah* (« Loi »), *Nebi'im* (« Prophètes ») et *Ketubim* (« Écrits »). Voir n. 5 ci-dessous. C. R. Seitz, « Old Testament or Hebrew Bible ? », *Pro Ecclesia* 5 (1996), 292-303 propose un débat stimulant. Voir aussi R. Rendtorf, *Introduction à 1'Ancien Testament,* Paris, Éd. du Cerf, 1989.

[←15]

Pour éviter les difficultés des deux formules « Ancien Testament » et « Écritures hébraïques » certains proposent « Premier Testament » et « Deuxième Testament ». Mais ces désignations alternatives ne seraient guère comprises du grand public, celui qui lit les journaux.

[←16]

Ce que les juifs appellent « La Loi » comprend les cinq premiers livres de l'AT (Pentateuque) ; « Les Prophètes », les livres de Josué, Juges, 1-2 Samuel, 1-2 Rois, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et les Douze (petits) Prophètes. Enfin, « les Écrits » comprennent les *Psaumes,* les *Proverbes, Job,* le *Cantique des cantiques, Ruth,* les *Lamentations, l'Ecclésiaste* (ou Qohélet), *Esther, Daniel, Esdras, Néhémie* et *1-2 Chroniques.*

[←17]

Par exemple l'Église copte en Égypte et l'Église éthiopienne. Sur le canon de l'AT de ces Églises, voir *NJBC* 66,47. On trouvera une très bonne présentation de la formation du Canon de l'Ancien Testament dans J. D. KAESTLI et O. WERMELINGER éd., *Le canon de l'Ancien Testament,* Genève, Labor et Fides, MdB 1984.

[←18]

Ces livres sont considérés comme canoniques par certains anglicans et (avec d'autres) par nombre d'orthodoxes et de chrétiens orientaux. Voir S. MEURER, éd., *The Apocrypha in Ecumenical Perspective,* New York, United Bible Societies, Monograph 6, 1992. Pour être précis, la liste protestante des apocryphes contient parfois certains livres *(Premier et Second Esdras, Prière de Manassé, Troisième et Quatrième Maccabées, P s 151)* que les catholiques ne considèrent pas comme deutérocanoniques.

[←19]

Par exemple, Jn 6, 35 semble faire écho à Si 24, 21. Les citer ne signifie pas que ces livres étaient placés au même niveau que la Loi et les Prophètes. Sont également cités dans le NT des livres qui ne sont considérés comme canoniques ni par les juifs, ni par les protestants ou les catholiques : voir au chapitre 35 sur Jude.

[←20]

Le texte qui suit est adapté par le traducteur pour l’édition française.

[←21]

Dans une « Bible de travail » la traduction littérale est accompagnée de notes ou de commentaires qui proposent des solutions possibles là ou la traduction n’est pas évidente.

[←22]

J.-M. AUWERS *et al., La Bible en français. Guide des traductions courantes,* Bruxelles, Lumen Vitae, Connaître la Bible 11/12, 1999, 5. De manière générale, nous ne pouvons que recommander la lecture de ce petit livre dont nous nous inspirerons largement. Figurent parmi les « bibles à usage pastoral » que nous ne présenterons pas : la Bible de Maredsous et la Bible pastorale, la Bible en français courant, la Bible « Parole de Vie », la « Bible des peuples » et la Traduction liturgique. (NdT.)

[←23]

J. Briend et J.-M. Auwers, dans J.-M. Auwers *et al., op. cit.,* 35.

[←24]

J.-M. Auwers *et al., op. cit.,* 27.

[←25]

Le mot hébreu *bérît* a été rendu dans le grec biblique par *diathéké,* qui en grec profane s'appliquait à un type particulier de pacte ou d'accord lié à la mort, un testament.

[←26]

Le thème de la nouvelle alliance réapparaît en Jr 32, 40 ; Ez 16, 60.62 ; 37, 26 ; après cette formulation du vi^{e} siècle av. J. C., il disparaît pratiquement jusqu'à sa réapparition dans les manuscrits de Qumrân et le NT.

[←27]

Mc 14, 24 ; Mt 26, 28 ; Le 22, 20 ; 1 Co 11,25.

[←28]

Beaucoup de chrétiens hésiteraient aujourd'hui à déclarer obsolète l'ancien testament/alliance au sens de pacte de Dieu avec Israël, même si pour eux la Loi mosaïque n'est plus contraignante pour ceux qui ont accepté la nouvelle alliance.

[←29]

Cet accord a laissé subsister des différences dans le canon du NT dans les Églises syriaque, copte et éthiopienne ; pour un aperçu des complexités du canon dans les Églises orientales, voir *NJBC* 66, 85. Pour la formation du Canon du Nouveau Testament, on pourra consulter H. Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne,* Genève, MdB 1, Labor et Fides, 1971 ; Y.-M. Blanchard, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée,* Paris, CFi 175, Éd. du Cerf, 1993.

[←30]

Ce témoin important du canon néo-testamentaire a été daté du iv^e^ siècle par certains spécialistes, par exemple A. C. SUNDBERG, *HTR* 66 (1973), 1-41, et HAHNEMAN, *Muratorian.* Mais voir la recension de ce dernier dans *CBQ* 56 (1994), 594-95, et E. FERGUSON, *Studia Patristica* 17 (1982), 677-83.

[←31]

L'auteur était probablement un moine d'Antioche, au début du V^e^ siècle. Avant lui le *Liber regularum* du donatiste Tyconius (vers 380) avait étudié l'herméneutique. Comme nous le verrons au chapitre 2, l'herméneutique demeure une question d'actualité qui doit être traitée aujourd'hui dans une introduction au NT.

[←32]

Si l'expansion géographique du christianisme contribua à la production de lettres chrétiennes, ce n'est sûrement pas un hasard si nous n'avons aucune lettre des douze apôtres à la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem. D'après ce qui est rapporté dans le NT (et non dans des légendes postérieures) on peut supposer que, à l'exception de Pierre, les Douze voyageaient peu. Aussi communiquaient-ils sans doute oralement avec un auditoire local, et en fait l'oralité semble être restée la forme de proclamation privilégiée ou attendue, même après la naissance d'exposés écrits (voir Rm 10, 14-15). Papias en témoigne encore en l'an 125 (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique,* 3.39.4, G. Bardy Paris, Éd. du Cerf, Sources chrétiennes 31, 1951, nouv. éd., 1978, 153-157).

[←33]

L’hypothèse selon laquelle Luc a rédigé le troisième évangile et les Actes est la plus plausible des quatre attributions, suivie de près par celle selon laquelle Marc rédigea lui aussi l’évangile qui porte son nom.

[←34]

À plus grande échelle, les problèmes de la capacité de lecture, de la publication, de la diffusion et des bibliothèques sont examinés par H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church,* New Haven, Yale, 1995.

[←35]

Les docétistes se référaient peut-être au passage de l'*Évangile de Pierre* 4, 10, où l'on voit Jésus silencieux comme s'il ne ressentait aucune douleur au moment d'être crucifié.

[←36]

Antioche, ou la Syrie, est aussi un lieu suggéré pour Mc, Jn et Lc-Ac. On trouvera une très bonne analyse de la réception de *['Évangile de Pierre* dans J. D. KAESTLI et D. MARQUERAI, *Le mystère apocryphe,* Genève, Labor et Fides, 1995, 44ss.

[←37]

D. Trobisch, *Paul's Lener Collection,* Minneapolis, 1994, soutient que Paul rassembla et publia certaines de ses lettres. H. Y. Gamble, *JBL* 94 (1975), 403-18, cependant, argumente en faveur de plusieurs recueils différents de lettres pauliniennes.

[←38]

Pour l'absence des Pastorales et de Phm dans P^{46}, le *Chester Beatty Papyrus II* des lettres pauliniennes, daté vers 200, voir n. 2 au chapitre 15 ci-dessous.

[←39]

Voir chez Jean les déclarations de Jésus selon lesquelles il est venu d'en haut, que ni lui ni ses disciples ne sont de ce monde (8, 23 ; 17, 16), et qu'il les prendra avec lui dans un autre monde (14, 2-3).

[←40]

Terme utilisé selon Origène par le non-croyant Celse *(Contre Celse* 5, 59). Le passage du rouleau au livre ou codex, qui se produisit apparemment dans la première moitié du II^e^ siècle, permit aux chrétiens de réunir plusieurs évangiles copiés l'un derrière l'autre. Voir G. N. Stanton, *NTS* 43 (1997), 321-51.

[←41]

ABD 4, 514-20 ; J. Knox, *Marcion and the New Testament,* Chicago University, 1942 ; E. C. Blackman, *Marcion and His Influence,* Londres, 1948 ; R. J. Hoffman, *Marcion : On the Restitution of Christianity,* Chico, CA, 1984.

[←42]

Mais non par une incarnation réelle. Dans sa pensée, Marcion se rapprocha des autres hérésies du n^e^ siècle, comme le docétisme. Bien que les écrivains chrétiens antignostiques l'aient considéré comme un gnostique *(çf.* p. 131 ci-dessous), il est possible qu'il ait seulement partagé certaines vues gnostiques, par exemple le dualisme, le démiurge.

[←43]

Marcion corrigea aussi le texte grec, supprimant des passages qu'il réprouvait. Bien que partiale, l'insistance de Marcion sur Paul est un lointain témoignage de l'autorité des écrits du grand apôtre. Nombre de biblistes accordent une certaine valeur aux exagérations de Marcion, car elles permettent de sauvegarder l'opposition radicale de Paul à la Loi, et cela à l'encontre de l'harmonisation par les premiers chrétiens de la pensée de Paul avec celle de l'ensemble de l'Église et des autres apôtres (comme dans Actes, voir cependant p. 367 ci-dessous). On a vu en Marcion un précurseur de Luther dans son utilisation de Paul pour contester l'Église.

[←44]

Parmi d’autres facteurs, comme nous l’avons vu, figuraient l’opposition aux judéo-chrétiens et aux gnostiques, l’usage liturgique, la fidélité à la tradition, et le besoin d’assurance face au martyre.

[←45]

Quatre évangiles ; treize lettres pauliniennes ; Ac ; 1 P et 1 Jn.

[←46]

C’est le NT que nous connaissons aujourd’hui. Les communautés de langue syriaque remplacèrent finalement le *Diatessaron* par les quatre évangiles, mais n’inclurent pas les petites épîtres catholiques et Ap. L’Église éthiopienne utilisa un canon élargi, souvent estimé à trente-cinq livres.

[←47]

Le mot grec *hermeneia* couvrait un large champ d'interprétation et de clarification - champ que les scientifiques modernes s'efforcent de ressaisir et d'étendre dans leur intelligence de la tâche herméneutique. Il y a interprétation dans la parole elle-même - puisque le langage traduit ce que l'on a dans l'esprit -, interprétation dans la traduction d'une langue à l'autre, interprétation dans le commentaire sur et l'explication de ce qu'un autre a dit ou écrit. Cette dernière forme d'interprétation est souvent au centre de l'herméneutique moderne. Pour plus de détails, voir THISELTON *(New)*.

[←48]

L. Vaganay, C.-B. Amphoux, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament,* Paris, Éd. du Cerf, 1986 (large mise à jour du manuel de L. Vaganay de 1933) ; R. Dupont-Roc, Ph. Mercier, « Les manuscrits de la Bible et la critique textuelle », *CEv* 102, 1997.

[←49]

Ce terme est compris de manière différente selon les interprètes. Pendant un certain temps il recouvrit toute investigation « scientifique », et incluait donc ce qu'on considère maintenant à part, la critique des sources et la critique des formes. Il ne faut pas oublier ce manque de précision quand on lit des exagérations sur la « stérilité » de la critique historique. Ce qui est souvent attaqué n'est pas la recherche du sens littéral, mais la focalisation sur les sources.

[←50]

Les principaux critiques des formes au XX^e siècle sont allemands (Karl Ludwig Schmidt, Martin Dibelius, Rudolf Bultmann) ; en développant différents systèmes de classification, ils leur ont apporté des désignations allemandes, parfois dérivées du grec. Seule la traduction d'une œuvre de R. BULTMANN est accessible : *L'histoire de la tradition synoptique,* Paris, Seuil, 1973. On trouvera une bonne présentation de ces différentes études dans P. GRELOT *et al., Introduction au Nouveau Testament,* vol. 2, « L'annonce de l'Évangile », Desclée, Paris, 1975, 188- 207 ; Voir la brève introduction de E. V. MCKNIGHT, *What Is Form Criticism ?* (GBSNT), Philadelphie, Fortress, 1969 ; et l'ouvrage plus technique de K. KOCH, *The Growth of the Biblical Tradition. The Form-Critical Method,* New York, Scribner's, 1969. On trouve de bons exemples de commentaires appliquant systématiquement la méthode de la critique des formes dans les travaux de V. Taylor sur Mc et de J. A. Fitzmyer sur Le.

[←51]

Il faudra se rappeler cela quand nous discuterons le problème du Jésus historique à l'appendice I.

[←52]

Une certaine forme de critique de la rédaction s'est concentrée sur le repérage et l'histoire de traditions *préévangéliques* (distinctes des additions rédactionnelles par les évangélistes) et sur les circonstances historiques dans lesquelles elles furent rédigées. Il est préférable de considérer les évangélistes comme des rédacteurs que comme de simples compilateurs, mais cela ne les qualifie pas encore comme des auteurs ayant donné une orientation narrative et théologique à ce qu'ils avaient reçu. « Critique de la composition » ou « Critique des auteurs » sont des termes qui soulignent ce dernier aspect. Bon panorama dans N. PERRIN, *What Is Rédaction Criticism ?* (GBSNT), Philadelphie, Fortress, 1969 ; excellente analyse avec bibliographie de J. R. DONAHUE dans MALBON/MCKNIGHT, *New* 27-55. Pour une application, voir BORNKAMM, *Tradition* (Mt) et MARXSEN, *Mark.*

[←53]

Bonne évaluation dans C. C. Black, *J SNT VS* (1988), 19-39.

[←54]

Inaugurée par des spécialistes de l'AT, en particulier B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture,* Philadelphie, 1979 ; et J. A. SANDERS, *Torah and Canon,* Philadelphie, 1972 ; *Canon and Community,* Philadelphie, 1984. *NJBC* 71, 71-74 propose des comparaisons et une évaluation ; pour CHILDS, voir aussi son *New,* et M. O'CONNOR ; *RSRev* 21 (2 ; 1995), 91-96. Bien que Childs accepte théoriquement la critique historique, il lui arrive de critiquer unilatéralement les commentaires du NT qui touchent au niveau historique, quel que soit leur contenu théologique.

[←55]

On trouve une explication du structuralisme pour les débutants (parmi lesquels je m'inscris moi-même) dans D. PATTE, *What 1s Structural Exegesis ?* (GBSNT), Philadelphie, Fortress, 1976. Plus techniques sont J. CALLOUD, *Structural Analysis of Narrative* (SSup 4), Philadelphie, Fortress, 1976, qui étudie la méthode très influente de J. Greimas ; R. M. POLZIN, *Biblical Structuralism* (SSup 5), Philadelphie, Fortress, 1977 ; et D. C. GREENWOOD, *Structuralism and the Biblical Text,* Berlin, de Gruyter, 1985. D. O. VIA, *Kerygma and Comedy in the New Testament,* Philadelphie, Fortress, 1975, applique le structuralisme à Mc ; BOERS, *Justification,* à Ga et Rm. R. BARTHES *et al., Analyse structurale et exégèse biblique.* Essais d'interprétation. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971 ; J.-Cl. GIROUD et L. PANIER, Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques, *CEv* 59, 1987. Groupe d'Entrevennes, *Analyse sémiotique des textes.* Introduction, théorie, pratique, Lyon, PUL, 1979. J. CALLOUD, *L'analyse structurale du récit,* Lyon, Profac, 1979.

[←56]

Les biblistes francophones ne sont pas tous enthousiastes. À propos de l'exégèse sémiotique des récits d'enfance par R. Laurentin, L. Monloubou, *Esprit et Vie* 93 (24 nov. 1983), 648, se demande carrément si la sémiotique ajoute quelque chose de nouveau à l'interprétation, et il répond : « Je crois constater que la vague sémiotique qui avait si rapidement recouvert de ses flots écumants les rivages tranquilles de l'exégèse est en train de se retirer. Elle laisse certains endroits remodelés ; elle abandonne aussi sur la plage diverses épaves... Une importance démesurée, accordée aux éléments formels d'un texte ne peut que rappeler, de façon irrésistible, les excès puérils de la logique formelle tant appréciés de la scholastique décadente. »

[←57]

On peut en dire autant du « déconstructionnisme », parfois appelé poststructuralisme. Cette approche récente et fort discutée défie nombre d'idées sur le sens développées par la tradition intellectuelle occidentale. Ce ne sont pas les structures profondes d'un texte, mais les niveaux les plus profonds de l'esprit qui engendrent des significations qui, comme le langage, demeurent par nature instables. Le plus éminent défenseur de la validité philosophique de cette approche est Jacques Derrida. Voir S. D. Moore, *Poststructuralism and the New Testament : Derrida and Foucault at the Foot of the Cross,* Minneapolis, A/F, 1994 ; D. Seeley, *Deconstructing the New Testament,* Leyde, Brill, 1994 ; A. K. M. Adam, *What Is Postmodem Biblical Criticism ?* (GBSNT), Minneapolis, A/F, 1995.

[←58]

P. Buhler et J. F. Habermacher, *La Narration.* Quand le récit devient communication, Genève, Labor et Fides, Lieux théologiques 12, 1988 ; D. Marguerat et Y. Bourquin, *Pour lire les récits bibliques,* Paris-Genève- Montréal, Éd. du Cerf-Labor et Fides-Novalis, 1998 ; W. A. Beardslee, *Literary Criticism ofthe New Testament,* Philadelphie, Fortress, 1970 ; N. R. Petersen, *Literary Criticism for New Testament Critics,* Philadelphie, Fortress, 1978 ; M. A. Powell, *What 1s Narrative Criticism* (GBSNT), Minneapolis, A/F, 1990 ; M. Minor, *Literary-Critical Approaches to the Bible : An Annotated Bibliography,* West Cornwall, Locust Hill, 1992. On trouvera des exemples de cette approche dans Rhoads, *Mark ;* Kingsbury, *Matthew as Story* ; et Culpepper, *Anatomy* (= Jn) ; également R. C. Tannehill sur les évangiles en général dans *NInterpB* 8, 56-70.

[←59]

Les évangiles, même dans les sections où ils rappellent l'enseignement de Jésus, diffèrent grandement de la Mishna, collection d'opinions légales rabbiniques (vers 200, *cf.* p. 121 ci-dessous) qui, bien que n'appartenant pas aux Écritures, a virtuellement acquis pour le judaïsme la même autorité que le NT pour le christianisme. Il est intéressant de noter que la plus grande partie de ces deux ouvrages a été rassemblée au même moment.

[←60]

R. MEYNET, *Quelle est donc cette parole ?* Lecture « rhétorique » de l'évangile de Luc, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 99-A-B, 1979 ; A. N. WILDER, *Early Christian Rhetoric : The Language ofthe Gospel,* Londres, SCM, 1964 ; G. A. KENNEDY, *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism,* Chapel Hill, Univ, of North Carolina, 1984 ; W. WUELLNER, « Where Is Rhetorical Criticism Taking Us ? », *CBQ* 49 (1987), 448-63 ; S. E. PORTER et T. H. OLBRICHT, éds.., *Rhetoric and the New Testament* (JSNTSup 90), Sheffield, JSOT, 1993. D. F. WATSON et A. J. HAUSER, *Rhetorical Criticism of the Bible : A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method,* Leyde, Brill, 1994. On trouve une explication très utile des techniques anciennes et modernes, en utilisant Jonas comme exemple, dans R. TRIBLE, *Rhetorical Criticism,* Minneapolis, A/F, 1994. Il attire l'attention sur le rôle important de J. Muilenburg. Trible (32-48), distingue deux aspects de la rhétorique : la composition artistique du discours, et la persuasion efficace de l'auditoire.

[←61]

Bien que les lettres pauliniennes comportent des passages très convaincants sur l'efficacité de la mort et de la résurrection du Christ pour la justification et le salut, elles ne dépeignent jamais le « visage » de Jésus que Paul annonce et aime. Les évangiles nous en disent beaucoup plus sur le mode de vie de Jésus et sur qui il était.

[←62]

G. Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif,* Genève, Labor et Fides, MdB 33, 1996 ; H. C. Kee, *Knowing the Truth :* A *Sociological Approach to New Testament Interpretation,* Minneapolis, A/F, 1989 ; B. Holmberg, *Sociology and the New Testament,* Minneapolis, A/F, 1990 ; J. J. PiLCH, *Introducing the Cultural Context ofthe New Testament,* New York, Pauli st, 1991 ; D. M. May, *Social Scientific Criticism ofthe New Testament : A Bibliography,* Maçon, GA, Mercer, 1991 ; B. J. Malina et R. L. Rohrbaugh, *Social-Scientific Commentary on the Synoptic Gospels,* Minneapolis, A/F, 1992 ; J. J. Pilch et B. J. Malina, *Biblical Social Values and Their Meaning : A Hand- book,* Peabody, Hendrickson, 1993 ; J. H. Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism ?* (GBSNT), Minneapolis, A/F, 1993 - excellente bibliographie) ; D. C. Dulling, *BTB* 25 (1995), 179-93 (tour d'horizon). Cette critique est appliquée à Mt par Balch, *Social History,* et Saldini, *Matthew 's* ; à Le par Neyrey, *Social.*

[←63]

La bibliographie pertinente est considérable. Dans des genres différents, et à titre d'exemple, F. Belo, *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc. Récit, pratique, idéologie,* Paris, Éd. du Cerf, 1974 ; *Des femmes aussi faisaient route avec lui.* Perspectives féministes sur la Bible, Montréal-Paris, Médiaspaul, 1995 ; R. M. Brown, *Unexpected News. Reading the Bible with Third World Eyes,* Philadelphie, Westminster, 1984 ; C. H. Felder, éd., *Stony the Road We Trod. African American Biblical Interpretation,* Minneapolis, A/F, 1991 ; E. SchCssler- Fiorenza, éd., *Searching the Scriptures : A Feminist Commentary,* New York, Crossroad, 1994 ; et son grand ouvrage *En mémoire d'elle,* Paris, Éd. du Cerf, CFi 136, 1986. P. Trible, *Christian Century* 99 (1982), 116-18, résume trois approches différentes des femmes dans l'Écriture.

[←64]

Cela fut souligné par la Commission biblique pontificale en 1993 : *L'interprétation de la Bible dans l'Église,* Paris, Éd. du Cerf, 1994. On trouvera une bonne présentation de ce texte et des différentes méthodes exégétiques dans « Interpréter la Bible », *Les Dossiers de la Bible* n° 53, juin 1994 ; voir FITZMYER, *Biblical Commission.*

[←65]

S. M. SCHNEIDERS, *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte,* Paris-Montréal, Éd. du Cerf-Fides, LeDiv 161, 1995.

[←66]

Voir J. Dewey, éd., *Orality and Textuality in Early Christian Literature (Semeia 65* [1994]). Pour une appréciation de l'oralité en Mc, voir ses articles dans *Interpretation* 43 (1989), 32-44 ; *CBQ* 53 (1991), 221-36 ; pour les récits de la passion, voir *BDM* 1, 51-53.

[←67]

Les écrits de H.S. Reimarus, D. Strauss et F. C. Baur rejetèrent avec scepticisme pratiquement tous les éléments de surnaturel dans l'existence de Jésus et des apôtres. À propos de l'inspiration, on pourra lire L. Alonso- Schoekel, *La Parole inspirée,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv n° 64, 1971 ; A. Paul, « L'inspiration et le Canon des Écritures, Histoire et Théologie », *CEv* 49. Voir *NJBC* 70 pour l'histoire de la critique du NT.

[←68]

Parfois appelés « centristes », ils constituent sans doute la majorité des enseignants et des auteurs dans le domaine du NT.

[←69]

Tout effort pour soutenir que seuls certains passages du NT sont inerrants est problématique si l'inerrance découle d'une inspiration qui couvre l'ensemble des Écritures. Voir N. LOHFINK, *The Inerrancy ofScripture,* Berkeley, Bibal, 1992.

[←70]

Dei Verbum, 3, 11.

[←71]

Mysterium Ecclesiae, publié le 24 juin 1973 par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (ex-Saint- Office), AAS 65, 1973, 394-407, établit que le sens contenu dans les énoncés de la foi (a) « dépend pour une part de la portée sémantique de la langue employée à une certaine époque et dans certaines circonstances » (b) qu'il « arrive en outre que la vérité dogmatique soit d'abord exprimée d'une manière incomplète - pas fausse cependant - et que plus tard... elle soit signifiée plus intégralement et plus complètement » ; (c) que ces énoncés ont une intention limitée à « certaines questions à résoudre ou certaines erreurs à rejeter... » ; (d) que les vérités à enseigner doivent être énoncées « en des termes qui portent les traces des conceptions d'une époque donnée » et doivent être reformulées par l'Église de manière à présenter plus clairement et plus complètement la même signification (p. 667).

[←72]

Par exemple, on peut se demander logiquement pourquoi tant de chrétiens sont absolument convaincus qu'on doit prendre comme littéralement révélé le récit biblique de la création. Comme si une connaissance sur la manière dont le monde a commencé (et dont il finira) était nécessaire au salut.

[←73]

Voir P. Guillemette et M. Brisebois, *Introduction aux méthodes historico-critiques,* Montréal, Fides, « Héritage et projet 35 », 1987. E. Krentz, *The Historical Critical Method,* Philadelphie, Fortress, 1975.

[←74]

Les exégètes ont souvent pensé qu'ils pouvaient assigner chaque verset d'un évangile à l'une ou l'autre source ou à la rédaction de l'auteur ; voir, par exemple, la description de trente-cinq analyses différentes de sources du récit de la passion chez Mc proposées par M. L. Soards dans *BDM* 2, 1492-1524. La seule chose certaine à propos de l'analyse d'une source par un spécialiste est qu'un autre spécialiste la contestera.

[←75]

Tout au long de cet ouvrage, Marc, Matthieu, Luc et Jean sont utilisés pour désigner à la fois les évangiles et leurs auteurs. Ces désignations traditionnelles doivent être retenues, bien que, nous le verrons, l'attribution soit souvent plus complexe. Dans l'abstrait nous ignorons si tous les livres ont été rédigés par des hommes, et certains commentateurs modernes insistent pour désigner un auteur inconnu du NT par il ou elle. Plus concrètement, cependant, rien dans la tradition primitive au sujet des auteurs ne suggère que l'un quelconque d'entre eux ait été une femme ; de plus l'éducation de l'époque et les coutumes juives sur les rôles tenus en public rendent cette éventualité hautement improbable. Si, sauf lorsque je rapporte des citations *littérales* de l'Écriture se référant à Dieu, je cherche toujours à respecter la sensibilité actuelle contre l'usage de pronoms masculins appliqués à des femmes, je ne pense pas que, s'agissant d'auteurs du NT, la vraisemblance autorise un pronom féminin.

[←76]

Nous devons ici prendre en compte à la fois les publics réels auxquels les écrits du NT ont été lus en premier, et les publics intentionnels, c'est-à-dire les lecteurs envisagés par les auteurs, selon les indications que nous trouvons dans les textes. (Voir p. 9 ci-dessus le public envisagé pour cet ouvrage, laquelle peut être, de fait, lue par d'autres). Voir E. V. McKnight, éd., *Reader Perspectives on the New Testament (Semeia* 48 [1989]).

[←77]

Nous *lisons* les lettres de Paul. Si le niveau d'alphabétisation était assez élevé dans l'empire romain, les lettres, à l'origine, étaient probablement lues publiquement à haute voix ; cela signifie que la plupart des gens touchés par ces lettres les *entendaient.* Les évangiles représentent une étape où les traditions sur Jésus furent mises par écrit ; des copies ont dû pourtant être conservées dans les archives des églises et lues publiquement dans les offices communautaires. Jusqu'à la rencontre de l'imprimerie et de la Réforme, la plupart des chrétiens connaissaient l'Écriture par l'audition plus que par la lecture ; cette situation se perpétua dans beaucoup de communautés catholiques jusqu'à ce siècle, et elle est sans doute encore la situation dominante dans les missions chrétiennes.

[←78]

Pour une quantité de problèmes à propos de l'usage et de la compréhension de l'AT dans le NT, voir G. H. Beale, éd., *The Right Doctrine front the Wrong Text ?,* Grand Rapids, Baker, 1994.

[←79]

Une « herméneutique du soupçon » détecte l'omission consciente ou inconsciente des auteurs - souvent l'omission de ce qu'on voudrait y trouver ou que l'on pense devoir s'y trouver. Il faut pourtant admettre que l'idée « omise » puisse n'être jamais venue à l'esprit de l'auteur.

[←80]

Je parlerai plus loin de la « plus-value » ou du sens élargi d'un écrit quand de nouvelles générations voient dans le texte des possibilités qui sont en harmonie avec l'intention de l'auteur, mais aussi la dépassent.

[←81]

De fait, Luc est parfois un rédacteur négligent : il rapporte la prophétie de Jésus sur la flagellation (18, 33) mais ensuite, en omettant la flagellation par les Romains, il laisse la prophétie inaccomplie.

[←82]

Certaines personnes ou certains événements d’une période antérieure étaient considérées comme annonçant des personnes ou des événements d’une période postérieure.

[←83]

On trouvera un exposé sur le *sensus plenior* dans *JBC* 71, 56-70, et plus brièvement dans *JBC* 71, 49-51.

[←84]

Cela dit, le témoignage de Paul en 1 Co 15, 5-11 sur une doctrine et une foi partagées avec Céphas et Jacques signifie sans doute que son attitude finale était ouverte.

[←85]

C’est une autre raison pour les chrétiens d’être conscients qu’ils n’interprètent pas seulement des livres constituant les « Écritures juives » (p. 24 ci-dessus) mais des livres qui forment un AT uni à un NT dans la même Bible.

[←86]

Dans une certaine mesure, on peut faire remonter cette tendance moderne à la première tentative de Martin Luther (septembre 1522) de réordonner les livres du NT, en mettant He, Je, Jude et Ap à la fin, comme étant de moindre qualité que les « vrais et sûrs principaux livres » du NT parce qu'ils étaient jadis considérés autrement (c'est-à-dire d'origine non apostolique). On peut trouver des problèmes théologiques dans l'affirmation de He 10, 26 : « Si nous péchons volontairement, après avoir reçu la connaissance de la vérité, il n'y a plus de sacrifice pour les péchés » ; dans l'absence de christologie rédemptrice chez Je et son insistance sur les œuvres (2, 24) ; dans la citation d'un livre non canonique *(1 Henoch)* par Jude 14-15 ; et dans l'attente millénariste (règne de mille ans du Christ sur la terre) en Ap 20, 4-6.

[←87]

Dans son ouvrage de 1900, *L'essence du christianisme,* le célèbre historien de l'Église et bon connaisseur du NT A. HARNACK, protestant libéral, attribuait nombre de ces traits à la chrétienté du II^{e} siècle, qui avait déformé la portée originale du NT. En 1951, E. KÀSEMANN raviva le problème en repérant l'existence de tels traits dans le NT lui-même *(cf. Essais exégétiques,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, MdB 3, 1972, 111-129). Un débat s'ouvrit, avec la réponse de H. KÜNG, *Structures ofthe Church,* New York, 1964, 151-169.

[←88]

Voir S. M. SCHNEIDERS, *NJBC71,*63-64, et un exposé complet dans son livre *Le texte de la rencontre. Interprétation du NT comme Écriture sainte,* Paris/Montréal, Éd. du Cerf/Fides, LeDiv 161, 1995.

[←89]

La crèche combine les évangiles (les mages de Matthieu, les bergers de Luc), le biblique et le non-biblique (l'étable et la grotte), et des échos de l'AT (les chameaux, le bœuf, les moutons). Elle met en valeur les potentialités dramatiques et la relation à la simple vie de famille.

[←90]

Le mot « manuscrit » signifie « écrit à la main », pour le distinguer d'ouvrages imprimés (qui ont commencé avec Gutenberg en 1456). Deux types d'écriture étaient utilisés : *Y onciale,* que l'on peut comparer à nos capitales imprimées sans attaches entre elles, et la *minuscule,* ou lettres cursives liées. L'ancien texte est parfois marqué de divisions en sections selon les changements de sens (correspondant parfois aux lectures liturgiques). La division moderne en chapitres est le fait de Stephen Langton au xm^{e} siècle, et la division en versets a pour origine une version imprimée de Robert Étienne en 1551. Pour une subdivision plus précise des versets, par exemple Mc 14, 9a, voirp. 21 ci-dessus.

[←91]

Metzger *(New* 281) déclare : « Nulle doctrine de la foi chrétienne ne dépend exclusivement d'un passage textuellement incertain. »

[←92]

Les fautes des copistes provenaient soit de l'œil (mauvaise lecture et copie négligente du texte), soit de l'oreille (mauvaise compréhension d'une personne dictant le texte à haute voix). On peut aussi envisager une mauvaise lecture de la part de celui qui dictait aux copistes.

[←93]

Le nom donné à un groupe reflète (parfois de façon imprécise) l'origine ou la répartition de beaucoup de manuscrits lui appartenant. On pourra consulter en français M. Carrez, *Les langues de la Bible.* Du papyrus aux bibles imprimées, Paris, Le Centurion, 1983 ; M. Carrez, *Manuscrits et langues de la Bible,* Villiers-le-Bel, Société biblique française, 1991 ; L. Vaganay, C.-B. Amphoux, *Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament,* Paris, Éd. du Cerf, 1986. C.-B. Amphoux, « La transmission des Évangiles », *MdB* 47, 1987, 30-47.

[←94]

M. A. Robinson et W. G. Pierpont, *The New Testament in the Original Greek According to the Byzantine/ Majority Textform,* Atlanta, Original Word, 1991.

[←95]

Les anciens écrits étaient soit sur papyrus soit sur parchemin. On obtenait le papyrus, un genre de papier, en taillant verticalement la tige d'une plante des marais, puis en étendant des couches croisées de ces minces tranches de tige que l'on pressait pour former une feuille. Ce n'était généralement pas un matériau durable, et il ne pouvait survivre quelques siècles que dans un climat très sec (par exemple le désert égyptien et la région autour de la mer Morte). Le parchemin, et le vélum de meilleure qualité, étaient des peaux préparées et ils étaient plus résistants. Les rouleaux consistaient en des feuilles de papyrus attachées les unes aux autres par le côté et enroulées ; les codex, comme nos livres, consistaient en des feuilles posées les unes sur les autres et attachées par le dos. Il est évident que quand on cherchait une page se trouvant au milieu, un codex était plus pratique qu'un rouleau qu'il fallait dérouler à moitié.

[←96]

On peut parfois détecter une perspective théologique dans un manuscrit entier, par exemple le Codex Bezae semble exacerber les tendances antijuives présentes dans le NT.

[←97]

La vingt-septième édition est parue en 1993.

[←98]

Des légendes naquirent à propos d'une visite d'Alexandre à Jérusalem et d'un hommage rendu au Temple. Si l'on s'en tient aux faits, peut-être a-t-il accordé aux juifs le droit de vivre selon leurs lois ancestrales. Bien qu'il ait vraisemblablement pris dans son armée des mercenaires samaritains, on a trouvé récemment dans des grottes du Wadi ed-Daliyeh, près de la vallée du Jourdain, des indices de la répression brutale par les Grecs d'une rébellion samaritaine (y compris les ossements de centaines de réfugiés). La Samarie fut refondée comme une colonie militaire grecque. La thèse selon laquelle Alexandre aurait fait édifier le temple des Samaritains sur le mont Garizim semble être une vue simplifiée de la réinstallation et de la construction des Samaritains.

[←99]

La réalité fut plus complexe. Alexandre et ses généraux étaient des Macédoniens, souvent méprisés par les autres Grecs comme des barbares ; et ils étaient plus intéressés à accroître leur pouvoir qu'à étendre la culture en Orient. Néanmoins, leurs victoires amenèrent une interpénétration des cultures.

[←100]

Les origines de la LXX sont complexes : les livres furent traduits à différents moments, par des érudits aux talents divers, et conservés avec une fidélité variable. La soi-disant *Lettre d'Aristée à Philocrate* (II^{e} siècle av. J. C.) fournit la légende de la traduction du Pentateuque par soixante-douze anciens sous Ptolémée II (285-246 av. J. C.). Aux I^{er} et II^{e} siècles de notre ère, des traductions plus littérales révisèrent la LXX (parfois au point de constituer de nouvelles traductions). Associées aux noms de Lucien, Aquila, Symmaque et Theodotion, elles sont en partie conservées, souvent mêlées à la LXX. Des citations de l'AT dans le NT sont parfois littéralement celles de la LXX, ou très proches ; dans d'autres cas, elles sont plus proches de ces révisions (ou d'autres inconnues). *Cf.* C. SAULNIER, *Histoire d'Israël.* De la conquête d'Alexandre à la destruction du Temple, Paris, Éd. du Cerf, 1985, 365. H. COUSIN, *La Bible grecque.* La Septante, *CEvSup* 74, 1990.

[←101]

Epiphanes signifiait « manifestation » en tant que dieu. Par dérision, ses sujets le surnommèrent *Epimanes* (= « dingue »).

[←102]

Ces frères sont souvent connus sous le nom de Maccabées ; la dynastie qui commença avec le fils de Simon, Jean Hyrcan, bien que de la même famille, est appelée hasmonéenne, peut-être d'après le nom (Asamonaios) de l'arrière-grand-père de Mattathias.

[←103]

On considère souvent que cet événement marque le début de l'indépendance de la Judée, qui durera jusqu'à la conquête de Jérusalem par Pompée en 63 av. J. C.

[←104]

L’Idumée était à cette époque une région située au sud de la Judée ; ses habitants étaient des descendants des Édomites, que l’expansion des Arabes nabatéens avait poussés vers l’ouest à partir de la zone au sud-est de la mer Morte.

[←105]

Hérode se sentit finalement assez fort pour disposer de l'héritage hasmonéen ; il fit exécuter Hyrcan II en 30 av. J. C. et sa propre femme Mariamme I^re^ (petite-fille d'Hyrcan II et d'Aristobule II), en 29. Dans les années 20, une nouvelle lignée de grands prêtres fut installée.

[←106]

Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 14, 15, 2 ; § 403 : il était d'une famille iduméenne qui ne s'était convertie au judaïsme qu'une cinquantaine d'années auparavant.

[←107]

Des noms comme « Sébaste » (Augustus), « Caesarea » (Caesar Augustus), et « Antonia » (Marc Antoine) entendaient flatter les protecteurs romains d'Hérode.

[←108]

Il est bon de noter, toutefois, qu'au I^er^ siècle une bonne partie de l'apparat et des apparences extérieures de la république demeura, ainsi que la reconnaissance donnée au Sénat et au peuple romain, de sorte que les empereurs n'étaient pas comme des rois d'Égypte ou de Syrie. L'empereur était encore, au moins en théorie, responsable devant la volonté du peuple romain.

[←109]

Dater la naissance de Jésus au temps d'Hérode est l'un des quelques traits communs aux deux récits évangéliques de l'enfance (Mt 2, 1 ; Le 1,5). En supposant que la référence soit juste, cette anomalie qui fait naître Jésus « av. J. C. » résulte d'une ancienne faute de calcul sur son année de naissance. Au vi^{e} siècle, Dionysius Exiguus proposa de compter les années non plus à partir de la fondation de Rome, mais à partir de la naissance du Seigneur. Dionysius choisit l'an 754 de la fondation de Rome comme année de la naissance, date trop tardive, puisque, selon le calcul *le plus probable,* Hérode mourut en 750 de la fondation de Rome.

[←110]

Pour l'arbre généalogique compliqué de la famille hérodienne, voir A. PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus.* Histoire politique, Paris, Desclée, Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament 1, 1981, 49 ; *NJBC* p. 1245 ou *ABD* 3, 175. Le troisième fils au pouvoir était Philippe, qui gouverna de 4 av. J. C. à 34 de notre ère la région à l'est et au nord du lac de Galilée (Le 3, 1). Des villes comme Bethsaïde et Césarée de Philippe mentionnées dans les récits évangéliques étaient sur son territoire. « Ethnarque » (gouverneur d'une minorité ou communauté ethnique) et « tétrarque » (prince d'une petite région) étaient des titres inférieurs à celui de « roi ».

[←111]

La séquence temporelle erronée dans la référence des Actes laisse penser que l'auteur de Luc-Actes ne savait pas précisément quand ce recensement avait eu lieu - en fait il eut lieu après la déposition d'Archelaus - aussi a-t-il pu l'associer aux temps troublés qui suivirent la mort du père d'Archelaus, Hérode le Grand, dix ans plus tôt. Voir cependant chapitre 10 ci-dessous, n. 33.

[←112]

Le philosophe juif Philon donne une image extrêmement hostile de Pilate, l'accusant de « corruption, insultes, vols, outrages, dévergondage, exécutions répétées sans jugement, cruauté incessante et particulièrement atroce » *(Ad Gaium* 38 ; § 302 ; écrit vers 39-40). Beaucoup y voient aujourd'hui le reflet d'une opinion préconçue, destinée à justifier le remplacement des préfets romains par Hérode Agrippa I^{er}. Les évangiles dressent un portrait beaucoup moins hostile de Pilate, mais ne font guère de lui un modèle de la justice romaine.

[←113]

Josèphe *(Ant.* 18,4, 1-2 ; § 85-89).

[←114]

Pour les sicaires et les zélotes, voir H. COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus,* Paris, Éd. du Cerf, 1998, 698-705 ; *BDM* 1, 688-93. La lutte de 66-70 est souvent appelée première révolte juive, pour la distinguer de celle, plus tardive, menée par Simon bar Kochba (ben Kosiba) en 132-135. Elle fut marquée par de violentes querelles internes entre divers chefs zélotes comme Jean de Gischala, Menahem (fils de Judas le Galiléen), et Simon bar Giora. Ce dernier fut emmené à Rome pour y être exécuté lors du triomphe de Titus.

[←115]

La résistance juive se poursuivit dans la forteresse de Massada près de la mer Morte jusqu'en 74.

[←116]

Si dans un premier temps il y eut dans beaucoup d'Églises une hiérarchie à deux niveaux, constituée de pres- bytres-évêques (pluriel) et de diacres, au temps d'Ignace, dans quelques Églises d'Asie Mineure, l'évêque était apparu comme l'autorité supérieure, avec des presbytres et des diacres sous ses ordres - c'est la hiérarchie à trois niveaux qui se généralisa vers l'an 200.

[←117]

Des lettres de lui et de ses disciples ont été trouvées dans la région de la mer Morte à Murabba'at *(NHBCG1,* 119).

[←118]

LIEBERMAN *(Hellenism)* affirme que la logique grecque sous la forme de principes herméneutiques alexandrins fut introduite dans la pensée juive à Jérusalem dès l'époque de Hillel l'Ancien (fin du i^{CT} siècle av. J. C.), à condition que l'on puisse se fier à l'historicité des traditions le concernant.

[←119]

On trouve des témoignages d'une activité chrétienne dans des synagogues en Mc 13, 9 et par. ; Ac 9, 20 ; 13,5. 14 ; 14, 1 ; 17, 1-2 ; 18,4.

[←120]

En Ac 21, 39 Saul/Paul dit de lui-même : « Je suis juif, de Tarse en Cilicie, citoyen d'une ville qui n'est pas sans renom. »

[←121]

La notion romaine de *religio* impliquait des rites fixes au nom de toute la communauté (auxquels les juifs ne participaient pas). Les cultes étrangers avec des cérémonies bizarres étaient *superstitio* pour les Romains.

[←122]

Un bref article sur la participation de juifs ou de chrétiens au culte païen, de P. BORGEN dans *Explorations* 8, § 1, 1994, 5-6 peut être utile. J'userai dans cet ouvrage du mot païen en un sens technique, non péjoratif, pour désigner une croyance religieuse qui n'est pas juive (ni chrétienne).

[←123]

Mt 9, 10 ; 11, 19 ; 21, 31 situe les collecteurs d'impôts (= publicains) au même rang que les pécheurs publics et les prostituées ; en Le 3, 12-13, Jean Baptiste presse les publicains de cesser de collecter plus que ce qui est prescrit, et en 19,7-8 le publicain Zachée se défend contre l'accusation d'être un pécheur, en promettant que s'il a extorqué quoi que ce soit, il le remboursera au quadruple.

[←124]

C’est parfois une désignation spirituelle pour ceux qui méprisent la richesse ; mais le plus souvent il s’agit de personnes qui sont économiquement pauvres, et c’est de celles-ci que nous nous préoccupons ci-dessus.

[←125]

Je reprends ici l'excellent exposé de MEIER, *Marginal,* 1,280-85, qui montre la fragilité d'autres interprétations.

[←126]

Une question particulièrement intéressante est celle de savoir si la forme féminine dans le Magnificat (Le 1,48) entend décrire Marie comme la « servante » du Seigneur ou l' » esclave », cette dernière interprétation permettant de l'identifier à une partie de l'auditoire chrétien de Luc.

[←127]

Au I^{er} siècle av. J. C. et au I^{er} siècle de notre ère la culture romaine avait été largement pénétrée par la culture grecque ; sous Auguste en particulier, on vit un renouveau de l'influence grecque dans l'architecture et dans l'art.

[←128]

Enquête de J. A. Overman, *CRBS* 1 (1993), 35-57. H. Cousin (éd), *Le monde où vivait Jésus, op. cit., 122-121.*

[←129]

Malheureusement, R. A. Batey, *Jésus and the Forgotten City,* Grand Rapids, Baker, 1991, majore la relation de Jésus à Sepphoris. On trouve un meilleur équilibre chez S. Freyne, « Jésus and the Urban Culture of Galilee », dans *Texts and Contexts,* T. Fomberg et D. Hellholm, éds., Oslo, Univ. de Scandinavie, 1995, 597-622, qui soutient que les villes hellénistiques et l'arrière-pays rural de Galilée avaient des systèmes de valeurs très différents.

[←130]

À propos des épîtres, nous verrons au chapitre 15 que différents types de rhétorique (selon la classification d'Aristote) ont été identifiés dans les écrits de Paul.

[←131]

La *koiné* était un dialecte du grec attique (c'est-à-dire du grec d'Athènes qui, avec des apports de grec ionique, avait été répandu par Alexandre le Grand dans tout le monde hellénistique). Il y avait divers niveaux de *koiné,* par exemple une forme littéraire plus cultivée où apparaissait l'influence du grec attique, et la forme vernaculaire ordinaire que l'on trouve sur les inscriptions, dans la correspondance privée (conservée sur des papyrus trouvés en Égypte), et le NT (He et Le apportant quelques touches de *koiné* littéraire).

[←132]

Dans les premières décennies la plupart de ceux qui croyaient en Jésus étaient juifs, mais dans ce chapitre comparatif j'emploierai ce terme à propos des croyances et des pratiques des juifs restés sourds à Jésus et aux proclamations faites à son sujet.

[←133]

Comme je l'ai expliqué au chapitre précédent, n. 25, « païen » est utilisé ici sans implication péjorative comme une référence technique à une croyance religieuse qui n'est ni juive ni chrétienne. À l'époque du NT ce terme pouvait englober les religions honorant les dieux des Grecs et des Romains, et les diverses religions du Proche-Orient et de l'Égypte (honorant Baal, Adonis, Osiris, Isis, Mithra, etc.) que les juifs et les premiers chrétiens ont pu connaître, qui ont pu les influencer ou qu'ils ont pu combattre. Les juifs de Babylone durent avoir quelque contact avec le zoroastrisme ; mais que les juifs aient eu avec l'hindouisme et le bouddhisme des contacts qui auraient pu jouer un rôle dans le NT est très douteux, en dépit de tentatives pour repérer une influence de ces religions sur la christologie.

[←134]

Depuis l'époque du retour, la plupart des gens connus sous le nom de « juifs » devaient être des descendants de la tribu de Juda, avec un apport de lévites et de benjaminites (voir 1 R 12, 23) ; par exemple Saul/Paul était de la tribu de Benjamin (Rm 11, 1). En Le 2, 36, Anne est de la tribu septentrionale d'Asher. Les Samaritains prétendaient être les descendants des dix tribus d'Israël, au nord, mais en Palestine ils n'étaient pas considérés comme « juifs » - voir F. Dexinger dans E. P. Sanders, *Jewish Christian, 2,* 88-114.

[←135]

Les fêtes des pains sans levain, de la Pentecôte, des Tabernacles, où les juifs devaient se rendre à Jérusalem. La fête de la Pâque fut progressivement associée à celle des pains sans levain (Mc 14, 1), et l'agneau que les pèlerins devaient manger était sacrifié au Temple par les prêtres. De nouvelles fêtes s'y ajoutèrent, par exemple le Jour de l'expiation (Kippur), Hanukkah (la Dédicace), Purim. Comme le Temple, les sacrifices et les fêtes jouent un rôle dans le NT, les lecteurs devraient s'y intéresser davantage afin de les connaître mieux *{NJBC* 76, 42-56, 112-157). A. C. Avril et D. de La Maisonneuve, « Les fêtes juives », *CEvSup* 86, 1993 ; R. Martin- Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël,* Genève, Labor et Fides, 1974.

[←136]

Dans son usage le plus ancien, « synagogue » peut s'être référé à une communauté plutôt qu'à un édifice. Il est probable qu'après le retour de l'exil babylonien, et d'abord dans la diaspora (c'est-à-dire hors de Palestine), des édifices pour la prière et l'enseignement virent le jour, mais ils peuvent avoir été utilisés aussi à d'autres fins. Nous ignorons quand le bâtiment synagogue est devenu courant. Les restes archéologiques de synagogues bâties avant 70 de notre ère sont très rares. Voir H. COUSIN (éd.) *Le monde où vivait Jésus,* Paris, Éd. du Cerf, 1998, 287-292.

[←137]

La datation de ce personnage (Esd 7, 6 : « Un scribe versé dans la Loi de Moïse, qu'avait donnée Yahvé, le Dieu d'Israël ») est incertaine et la description qui fait de lui un second Moïse comporte des éléments légendaires.

[←138]

En *Ant* 18, 1, 2 ; § 11, dans le contexte de l'an 6 de notre ère, Josèphe rapporte : « Depuis les temps les plus reculés il y a eu chez les juifs trois philosophies appartenant à une tradition ancestrale, celle des esséniens, celle des sadducéens, et la troisième, celle des pharisiens. » En 18, 1, 6 ; § 23 il parle d'une quatrième philosophie dont Judas le Galiléen se proclama le chef ; sauf sa passion de la liberté, ce groupe était d'accord en tous points avec les phari¬siens. Judas était un révolutionnaire, comme plusieurs de ses enfants.

[←139]

La postérité sacerdotale la plus pure était considérée comme descendant de Sadoc, grand prêtre au temps de David et de Salomon (1 S 8, 17 ; 1 R 2, 35 ; 1 Ch 29, 22 ; Ez 44, 15-16). La piété exprimée dans le livre de ben Sirac, qui n'a aucune notion d'une vie future, et qui au chapitre 50 exalte le grand prêtre Simon II (vers 200 av. J. C.) comme « la gloire de son peuple », représente peut-être l'antécédent de la pensée sadducéenne. On trouvera une très bonne présentation des courants religieux étudiés ci-après dans H. COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus,* Paris, Éd. du Cerf, 1998, 659-739.

[←140]

SALDARINI *(Pharisees* 299) : « Ressusciter les sadducéens à partir des sources est décourageant et à bien des égards impossible. »

[←141]

Ainsi Garcia Martinez, *People ;* il voit la communauté des manuscrits de Qumrân comme schismatique, se coupant du principal groupe essénien vers la fin du II^e^ siècle av. J. C. sous la direction du Maître de Justice, c'est-à- dire à l'époque où la majorité situe les débuts des esséniens.

[←142]

Nous avons connaissance par les manuscrits de Qumrân de changements dans les coutumes du Temple, par exemple du calcul calendaire des fêtes, qui exacerbèrent l'opposition. Pour le nom et le contenu de ces documents de Qumrân, voir appendice II ci-dessous ; également *NJBC* 67.78-117 ou *ABD* 2.85-101.

[←143]

Voir BEALL, *Josephus.* Qu'ils aient été esséniens, et non sadduccéens comme le prétendent quelques-uns, est défendu de manière persuasive par J. A. FITZMYER, *HJ* 36 (1995), 467-76.

[←144]

Notre documentation sur les esséniens est relativement abondante, car Philon les décrit *(Quod Omnis Probus* 12-13 ; § 75-91 ; *Hypothetica* 11, 1-18) et nous fournit en outre un exposé sur un groupe semblable en Égypte, les thérapeutes *(De Vita Contemplativa).* Voir aussi Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 5, 15, 73.

[←145]

C’est l’opinion de Josèphe *(Ant.* 18, 1, 4 ; § 16), mais les sadducéens avaient inévitablement leurs propres coutumes. Cependant, on peut penser qu’ils n’avaient pas de système d’interprétation ou de loi dépassant la Loi écrite, alors que les pharisiens admettaient que certaines de leurs interprétations dépassaient le cadre de la Bible.

[←146]

Du moins, on le présume ; très peu d'individus sont nominalement identifiés comme sadducéens.

[←147]

E. J. Bickerman, *The Maccabees,* New York 1947, p. 103 : « Le pharisianisme primitif était un mouvement belligérant qui savait haïr. » E. P. Sanders, *Jewish Law* 87-88, énumère les récits rabbiniques rapportant de vigoureuses disputes entre pharisiens.

[←148]

Il y a une demi-douzaine de confrontations avec les pharisiens chez Marc, mais une seulement avec les sadducéens (12, 18) ; les esséniens ne sont jamais mentionnés dans le NT. Il est certain que la présentation des évangiles a été influencée par les conflits qui, après 70, opposèrent les chrétiens et les nouveaux maîtres rabbiniques (plus proches des pharisiens que des autres groupes), mais il s'agit certainement aussi de l'intensification d'un conflit historique, déjà en cours du vivant de Jésus, plus que d'une création absolue. L'un des rares personnages de cette période nominalement désigné comme pharisien, Saul/Paul (Ph 3, 5), déclare qu'il a persécuté les premiers disciples de Jésus (Ga 1, 13).

[←149]

Le pour et le contre de cette thèse sont discutés dans *BDM* 1, 353-57.

[←150]

L’image généralement négative peut provenir en partie d’une connotation française ou anglaise ; le grec *hypokrites* signifie « trop scrupuleux, casuistique », mais pas « insincère ». Par dérive sémantique, l’adjectif « pharisien » peut avoir le même sens que « pharisaïque », c’est-à-dire « marqué par une autosatisfaction hypocrite ». Je ne l’emploie ici jamais dans ce sens péjoratif.

[←151]

En fait, dans le NT, dans Josèphe et dans la Mishna, seuls une douzaine de personnages sont nominalement identifiés comme pharisiens.

[←152]

Les grands prêtres de Jérusalem sont évoqués comme les principaux personnages impliqués dans la condamnation de Jésus ; ils tentent aussi de faire taire Pierre et Jacques (Ac 4, 6 ; 5, 17 ; voir « sadducéens » en 4, 1 ; 5, 17), et poursuivent Paul de leur hostilité (Ac 24, 1). Ananus II, clairement identifié comme sadducéen, fut responsable de la lapidation de Jacques, le « frère » de Jésus (Josèphe, *Ant.* 20, 9, 1 ; § 199-200).

[←153]

À propos de la vraisemblance des relations suggérées, voir R. E. Brown, « The DSS and the NT », dans *John and the Dead Sea Scrolls,* J. H. Charlesworth éd., New York, 1990, 1-8. Plus plausible serait une influence des esséniens de Qumrân sur Jean Baptiste (sans qu'il ait été l'un d'eux). Certains liens et parallèles pourraient comprendre la zone proche du Jourdain où les adeptes de Qumrân et le Baptiste menaient leur activité, son insistance sur le baptême d'eau, sa description comme celui qui prépare le chemin du Seigneur au désert. On pourra lire en français, A. Paul, *Les manuscrits de la mer Morte. La voix des esséniens retrouvés,* Paris, Bayard Éditions-Centurion, 1997, 235-289. E. M. Laperrousaz, *Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte.* Un cinquantenaire, Paris, Éd. du Cerf, 1997,253-313.

[←154]

Par exemple, H. FALK, *Jésus the Pharisee,* New York, 1985, fait de Jésus un pharisien de la mouvance d'Hillel, vigoureusement contestée par d'autres pharisiens de la mouvance de Shammai.

[←155]

Pour la thèse selon laquelle des fragments de documents chrétiens auraient été trouvés dans les manuscrits de Qumrân, voir chapitre 7 ci-dessous, n. 97.

[←156]

On peut trouver une sobre démystification de ces sottises dans FITZMYER, *Responses ;* GARCIA MARTINEZ, *People* 24-29, 194-98 ; et particulièrement dans O. BETZ et R. RIESNER, *Jésus, Qumrân and the Vatican,* New York, 1994. On pourra lire en français G. STANTON, « L'évangile de Marc parmi les manuscrits de Qoumrân ? » dans *Parole d'Évangile,* Paris-Montréal, Éd. du Cerf-Novalis, 1997, 35-50.

[←157]

COHEN, *From* 226-28, souligne que la Mishna, œuvre rabbinique, ne trahit aucune autosatisfaction pharisienne ni n'invoque aucune ascendance pharisienne. Ce peut être en partie parce qu'on se souvenait des pharisiens comme d'un groupe parmi d'autres, tels les sadducéens et les esséniens, et ayant donc une mentalité sectaire. Le mouvement rabbinique était englobant, non sectaire ; il y avait des discussions légales entre rabbins mais pas de violence réciproque. Voir aussi « The Significance of Yavneh », *HUCA* 55 (1984), 27-53.

[←158]

Parmi les jeunes sages sous son influence pourrait figurer Rabbi Akiba, qui joua un rôle important dans la deuxième révolte juive par le soutien qu'il apporta à Simon bar Kochba.

[←159]

Voir chapitre 11 ci-dessous, n. 103.

[←160]

Certainement pour plusieurs raisons : ils comprenaient des « gentils » ; ils interprétaient librement la Loi ; ils proclamaient la divinité de Jésus ; leur prosélytisme était actif, etc.

[←161]

Pour plus d'informations les manuels suivants seront utiles : J. NEUSNER, *Introduction to Rabbinic Literature,* New York, Doubleday, 1994 ; H. L. STRACK et G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash.* Traduction et adaptation françaises de Maurice-Ruben Hayoun, Paris, Éd. du Cerf, « Patrimoines judaïsme », 1986.

[←162]

Le style d'interprétation imaginative utilisé dans ces midrashs *(midrashim)* est appelé « midrashique » ; on peut trouver des exemples de ce style plus tôt, par exemple dans la narration du récit de l'exode en Sg 11, 2ss.

[←163]

J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean* (SBLMS), Missoula, Scholars, 1979, 1-27 ; également « Problems of the Semitic Background of the New Testament », dans *The Yahweh/Baal Confrontation,* J. M. O'Brien et F. L. Horton éds. (E. W. Hamrick Festschrift), Lewiston, Mellen, 1995, 80-93.

[←164]

Que le Paul historique soit ou non correctement dépeint dans cette scène, celle-ci montre comment, quelques décennies plus tard, on se rappelait Paul ou on l'imaginait.

[←165]

Que cet « homme divin » ait même été une catégorie bien définie a été sérieusement mis en question ; voir D. L. Thiede, *The Charismatic Figure as a Miracle Worker* (SBLDS 1), Missoula, Scholars, 1972 ; C. R. Holladay, *THEIOS ANER in Hellenistic Judaism* (SBLDS 40), Missoula, Scholars, 1977 ; A. Pilgaard dans *The New Testament and Hellenistic Judaism,* éds. P. Borgen *et al.,* Univ, d'Aarhus, 1995, 101-22.

[←166]

À partir de la combinaison Hermès-Mercure se développa ultérieurement la figure d'Hermès Trismégiste (le trois fois plus grand), où le messager divin était devenu une toute sage incarnation de la parole divine *(logos)* et un rédempteur. Une importante littérature se développa, tel le *Corpus Hermeticum,* traités philosophiques et théologiques en grec (n^e^-v^e^ siècle), comportant quelques ressemblances avec des idées et expressions de Jean et de Paul. Certains pensent que l'hermétisme est issu de la combinaison d'un gnosticisme païen (p. 131 ci-dessous) et de philosophie grecque. Le traité le plus important pour un travail comparatif est le *Poimandres,* qui semble refléter un contexte de communauté cultuelle. Les spécialistes divergent sur le sens dans lequel s'exerça cette influence, mais le NT et les écrits hermétiques ont très probablement été influencés de manière indépendante par un milieu commun.

[←167]

Cet état d'esprit est présent en Ac 14, 11-18, quand les foules de Lystra pensent que Bamabé et Paul sont Zeus et Hermès venus au milieu d'eux. R. TURCAN, *Rome et ses dieux,* Paris, Hachette, 1998 ; H. COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus, op. cit.,* 143-160.

[←168]

Le judaïsme fut influencé à la fois par la magie et par l'astrologie. Dans les papyrus magiques de l'époque romaine il y avait une proportion considérable d'éléments juifs (formes de noms hébreux pour Dieu et phrases hébraïques transcrites). Des horoscopes basés sur l'astrologie ont été trouvés à Qumrân, et dans les synagogues postérieures au NT il y a des décorations zodiacales. M. Smith, *Jésus the Magician,* San Francisco, 1978, compare les miracles de Jésus à la pratique magique. Sans que nous acceptions cette équation (voir Meier, *Marginal 2,* 538-52), il est très vraisemblable que parmi ceux qui l'avaient entendu, certains devaient le ranger dans cette catégorie (noter l'intérêt pour le christianisme exprimé par Simon le Magicien en Ac 8, 18-19 et la tentative des exorcistes juifs pour invoquer le nom de Jésus en 19, 13).

[←169]

Bon panorama chez D. L. Jones, « Christianity and the Roman Imperia! Cuit », *ANRW* II. 23. 2, 1023-54 ; également *ABD* 5, 806-9. L. Cerfaux, *Un concurrent du christianisme : le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine,* Tournai, Desclée, 1957 ; P. Graindor, *Le culte des souverains dans l'Empire romain,* Vandœuvres- Genève, Fondation Hardt, 1973.

[←170]

J. Comby et J.-P. Lemonon, « Vie et religions dans l'Empire romain », *CEvSup,* 1985 ; R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain,* Paris, Les Belles Lettres, 1992[2] ; M. W. Meyer, éd., *The Ancient Mysteries : A Sourcebook,* San Francisco, Harper & Row, 1987.

[←171]

R. E. Brown, *The Semitic Background ofthe Term « Mystery » in the New Testament* (Facet Biblical Sériés 21), Philadelphie, Fortress, 1968. Voir H. Rahner, dans J. Campbell, éd., *Pagan and Christian Mysteries,* New York, Harper, 1963, 148-78.

[←172]

172 Dans certaines formes du culte, Osiris fut remplacé par le dieu syncrétique Sérapis.

[←173]

Bonne traduction anglaise de cet important ouvrage, par P. G. WALSH, *Apuleius, « The Golden Ass »*, Oxford, Clarendon, 1994.

[←174]

Présentation succincte dans A. George et P. Grelot (éds), *Introduction à la Bible. Le Nouveau Testament,* Paris, vol. 1, « Au seuil de l'ère chrétienne », Desclée, 1976. J. Brunschwig, *Études sur les philosophies hellénistiques : épicurisme, stoïcisme, scepticisme,* Paris, PUF, 1995.

[←175]

La thèse de Bultmann en 1910 portait sur la diatribe cynique-stoïcienne chez Paul. Bien que ce soit l'opinion majoritaire, K. P. Donfried a proposé une réserve importante dans « False Presuppositions in the Study of Romans », *CBQ* 36 (1974), 332-55. Suivant certains classiques, il se demande s'il existe une forme littéraire distincte comme la diatribe, car beaucoup de ses traits se retrouvent dans le dialogue philosophique général. En outre, il discute la thèse selon laquelle, si Paul utilise la forme du dialogue, cette forme stéréotypée rend inutile le contenu de la diatribe pour déterminer la situation historique de la communauté destinataire.

[←176]

Tel Downing, *Cynics ;* Mack, *Lost*\ voir la critique de Mack par Perkins, *Christian Century* 110 (1993), 749-51, qui souligne à bon droit que cette image éloigne Jésus, de façon peu vraisemblable, du contexte juif bien connu de son temps. De même la recension par A. Denaux de Vaage, *Galilean,* dans *JBL* 115 (1996), 136-38. Sur les périlleuses reconstructions basées sur Q, voir chapitre 6 ci-dessous et Tuckett, « A Cynic Q ? ».

[←177]

Quand Paul dit : « Si les morts ne ressuscitent pas, mangeons et buvons, car demain nous mourrons » (1 Co 15, 32), il cite Is 22, 13 ; mais il peut aussi évoquer un motif épicurien courant.

[←178]

Texte dans Barrett, *NT Background* 67.

[←179]

G. ANDERSON, *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire,* Londres, Routledge, 1993, estime plus répandues les traces d'influence sophiste.

[←180]

Bien que des interprétations allégoriques soient plus caractéristiques de son penchant philosophique, Philon interpréta aussi l'Écriture littéralement, et il peut avoir prêché à la synagogue d'Alexandrie. Pour une bonne présentation de Philon d'Alexandrie, on lira J. CAZEAUX, « Philon d'Alexandrie. De la grammaire à la mystique », *CEvSup* 44, 1983.

[←181]

R. G. HAMERTON-KELLY, *Pre-Existence, Wisdom, and the Son ofMan* (SNTSMS 21), Univ. de Cambridge, 1973, postule une influence de Philon sur Jn ; R. M. WILSON, *ExpTim* 65 (1953-54), 47-49, la refuse.

[←182]

Irénée, *Adversus haereses* (vers 180) est un premier exemple. Pour une première approche de ce mouvement on pourra lire R. KUNTZMANN et J.-D. DUBOIS, « Nag Hammadi. Évangile selon Thomas. Textes gnostiques aux origines du christianisme », *CEvSup,* 1987. H.-C. PUECH, *En quête de la gnose, 2* volumes, Paris, Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines, 1978. M. SCOPPELLO, *Les gnostiques,* Paris, Éd. du Cerf-Fides, 1991.

[←183]

L’explication habituelle est que le principe mauvais a pris au piège en ce monde des particules de lumière, ou qu’il y eut une chute dans laquelle une figure féminine de la Sagesse a engendré un être défectueux qui est le créateur de ce monde dans l’AT.

[←184]

Quelques spécialistes féministes ont soutenu que les rôles ecclésiastiques et théologiques attribués par les gnostiques aux femmes étaient plus positifs que ceux de la « Grande Église ». D. L. Hoffmann, *The Status of Women and Gnosticism in Irenaeus and Tertullian,* Lewiston, NY, 1995 soutient vigoureusement le contraire.

[←185]

Le débat porte essentiellement sur les évangiles synoptiques, car l'aile la plus radicale de la communauté scientifique ne considère pas Jean comme un évangile au même sens que les autres (p. 404 ci-dessous).

[←186]

Il est dit que telle ou telle doctrine se trouve ou non dans « l'Évangile » par *Didachè* 15, 3-4 ; *1 Clément* 8, 5 ; *Martyre de Polycarpe* 4, 1. H. Koester, *NTS* 35 (1989), 361-81, fait remonter cet usage à Marcion, qui protestait contre les traditions orales auxquelles les Églises attribuaient l'autorité apostolique.

[←187]

Un titre ajouté appelle évangile l'*Évangile de Thomas* ; celui-ci et l'*Évangile de Marie* parlent de la prédication de la bonne nouvelle.

[←188]

À la différence de l'auteur, et selon l'usage le plus constant de l'édition française, nous utiliserons, sauf dans les titres d'ouvrages en italique, le é minuscule pour les évangiles, le E majuscule pour l'Évangile, la Bonne Nouvelle envisagée de façon générale, soit par l'Église soit par tel auteur *(NdT).* Dans les apocryphes des premiers siècles aucun évangile comportant un récit complet n'a été conservé. Certains avancent que *VÉvangile secret de Marc,* aménagement de Mc, était un évangile narratif complet ; mais nous n'en possédons que deux brefs passages et ne pouvons donc affirmer dans quelle mesure l'ouvrage entier était vraiment distinct de Mc. De l'*Évangile de Pierre,* nous n'avons qu'un récit partiel de la passion et de la résurrection. Origène connaissait un évangile pétrinien contenant un récit de l'enfance *(BDM* 2, 1337) : s'il s'agit du même ouvrage, c'est que l'*Évangile de Pierre* était probablement un évangile narratif complet.

[←189]

De façon générale, je réserve pour le chapitre 11 ci-dessous une discussion des autres hypothèses particulières à l'étude de Jean.

[←190]

Cet ouvrage a une histoire compliquée ; il comprend apparemment quelques ajouts chrétiens. Voir appendice II ci-dessous.

[←191]

On pourrait inclure aussi les *Memorabilia* de Socrate par Xénophon et les éléments biographiques sur Socrate dans les *Dialogues* de Platon ; voir l'étude de VOTAW, *Gospels* 30-62. (Les parallèles biographiques furent proposés en partie comme une réaction à la thèse selon laquelle les évangiles étaient un type de littérature populaire distinct de la littérature classique.) Votaw, Talbert, Burridge, et Stanton (pour Mt) ont été parmi les principaux tenants d'une approche biographique des évangiles. Voir J.-N. ALETTI, « Le Christ raconté. Les Évangiles comme littérature », dans Françoise MIES (éd.), *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue,* Bruxelles, Éditions Lessius, Le livre et le rouleau 6, 1999, p. 29-53.

[←192]

Les évangiles synoptiques ne présentent pas simplement Jésus comme un mortel qui acquiert l'immortalité à titre de récompense ; la résurrection confirme avant tout la vérité de ce qu'il était déjà avant sa mort. Jean ne présente pas un éternel descendant sur terre et vivant comme un homme, mais plutôt le Verbe divin qui *devint* chair et demeura chair. AUNE, (« Problem »), critique Talbert de façon détaillée.

[←193]

On pourrait soutenir que les évangiles sont de la christologie sous forme narrative, et Talbert *(Sowing)* en appelle au roman ancien. Stanton (« Matthew ») objecte cependant que, s'il y a quelques conventions littéraires semblables, les romans visaient à distraire et émoustiller, ce qui n'est guère l'objectif des évangiles.

[←194]

On trouve une sorte de sommaire de l'activité de Jésus dans les discours des Actes, par exemple 2, 22-24, et surtout 10, 37-41 : cette activité commença en Galilée après le baptême par Jean, quand Jésus reçut par Fonction Esprit saint et puissance ; il parcourut le pays des juifs et Jérusalem en faisant le bien et en guérissant ceux que torturait le démon ; ils le pendirent à un arbre, mais Dieu le ressuscita le troisième jour, et il apparut aux témoins choisis par Dieu, qui mangèrent et burent avec lui. C. H. Dodd, *Exp Tim* 43 (1931-32), 396-400 suggère que c'étaient là les grandes lignes de la prédication commune mise en forme par les évangiles. Il s'agit plus probablement d'un canevas que Luc avait emprunté à Marc, et qu'il insérait dans les discours de son évangile. Bien que la prédication ait contenu du matériel sur Jésus, le déroulement des événements de Galilée à Jérusalem reflète probablement la simplification de Marc. Aux yeux de la majorité, Jean ne dépend pas de Marc ; et si Jean commence par le baptême de Jean Baptiste et contient des paroles et des actions de Jésus, il n'y a pas de progression régulière de Galilée à Jérusalem, mais de fréquents aller et retour.

[←195]

Toutes les biographies sont fatalement sélectives ; mais ici j'évoque ce qui donne vitalité et couleurs aux vies de personnages du passé pour qu'ils deviennent compréhensibles et que leur personnalité se révèle.

[←196]

La recherche critique protestante a développé cette approche en trois étapes en discutant des différents *Sitz im Leben* (contexte) d'un passage, c'est-à-dire son contexte dans la vie de Jésus, son contexte dans la vie de l'Église quand il fut proclamé, et son contexte dans l'évangile où il fut incorporé. Dans un document d'Église qui fait autorité pour les catholiques romains (« Instruction sur la vérité historique des évangiles », 21 avril 1964, Documentation Catholique, 61 [1964], 711-718), la Commission biblique pontificale proposa le développement en trois étapes comme une façon d'expliquer que, bien qu'ils contiennent un certain matériel historique, les évangiles ne sont pas littéralement de l'histoire.

[←197]

Progressistes ou conservateurs, des chrétiens font cette erreur. Ils peuvent se demander si Jésus servirait comme soldat dans une guerre moderne ou combien de sacrements il organisa. La réponse exacte à de telles questions est qu'un juif galiléen ne pouvait connaître l'existence du Viêtnam par exemple, ou de la guerre mécanisée, et qu'il n'existait même pas de mot pour « sacrement » à cette période. Ce que Jésus dit et fît a des implications pour ces problèmes d'aujourd'hui ; mais dans la foi chrétienne l'Esprit saint éclaire cette implication par un processus de traduction du temps de Jésus au nôtre. Quand les documents confessionnels parlent des actions de « Jésus Christ », ils ne parlent pas simplement du Jésus du ministère public, mais du Jésus dépeint dans la prédication apostolique et la tradition postérieure.

[←198]

Critiquée par Meier *(Marginal)* 1, 278-82 : Jésus vécut dans une société agraire mais il travaillait le bois (Mc 6, 3). En prenant un parallèle moderne, selon Meier Jésus aurait été plus proche d'un « col bleu de la classe moyenne inférieure américaine » que d'un paysan. Voir p. 106 ci-dessus.

[←199]

Vers 115, Papias, évêque de Hiérapolis, recherchait ceux qui avaient connu la première génération apostolique ou leurs successeurs immédiats, en quête d'une tradition orale indépendante des évangiles écrits qu'il connaissait aussi (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique,* Paris, G. Bardy éd., coll. « Sources chrétiennes » n° 31, 1951, livre III, 39, 3-4)

[←200]

Au moins quant à Matthieu et Jean. Le 1,2-3 dit clairement que l'écrivain n'appartenait pas aux témoins oculaires, bien qu'il puise chez eux.

[←201]

Beaucoup d'autres exemples d'harmonisations improbables pourraient être évoqués. Parce que Mt rapporte un Sermon sur la Montagne et Le un semblable Sermon dans la Plaine (Mt 5, 1 ; Le 6, 17), il doit y avoir eu une plaine sur le côté de la montagne. Parce que chez Mt le Notre Père est enseigné durant ce sermon, et que chez Le cela se situe plus tard sur la route de Jérusalem (Mt 6,9-13 ; Le 11, 2-4), les disciples doivent l'avoir oublié, forçant Jésus à le leur répéter. Mc 10,46 situe la guérison de l'aveugle après que Jésus a quitté Jéricho, alors que Le 18, 35 ; 19,1, la situe avant son entrée dans cette ville. Peut-être Jésus quittait-il le site de la Jéricho de l'AT pour entrer dans la Jéricho du NT !

[←202]

X. Léon-Dufour, « Le fait synoptique », dans A. George et P. Grelot (éds), *Introduction à la Bible 111/2,* Paris, Desclée, 1976, 143-185 ; H. Conzelmann et A. Lindemann, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament,* Genève, Labor et Fides, MdB 39, 98-107.

[←203]

Chiffres tirés de Neirynck *(NJBC* 40, 5.) Très peu de péricopes marciennes n'ont pas de parallèle soit chez Mt soit chez Le.

[←204]

Tuckett *(ABD* 6, 263-64) cite deux exemples d'ordre et de formulation exigeant plus qu'une dépendance orale. Mt (14, 3-12) et Mc (6, 17-29) arrêtent tous deux le récit du ministère de Jésus après son retour à Nazareth pour rapporter la mort du Baptiste ; les trois évangiles ont la même phrase interrompue quand Jésus parle au paralytique (Mt 9, 6 ; Mc 2, 10-11 ; Le 5, 24). L'ordre de Mc peut s'accorder avec celui de Mt, ou celui de Le, ou les deux - mais Mt et Le ne s'accordent jamais contre Mc quant à l'ordre. (FITZMYER *[Luke* 1, 68-69] propose sept cas en sens contraire : cinq sont des cas de dépendance de Q plutôt que de Mc ; deux sont très douteux.) En soi, ce schéma d'accord ne prouve pas que Mc ait été rédigé le premier et que les deux autres dépendent de lui, mais seulement que Mc se situe d'une certaine façon entre Mt et Le.

[←205]

M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel ofMark,* Cambridge, MA, Harvard, 1973 ; également *HTR* 75 (1982), 449-61 ; H. Koester dans *Colloquy on New Testament Studies,* éd. B. Corley, Maçon, GA, Mercer, 1983, 35-37 ; M. W. Meyer, *Semeia* 49 (1990, 129-53. Critique : R. E. Brown, *CBQ* 36 (1974), 466-85 ; F. Neirynck, *Evangelica II* (BEThL 99), Univ. de Leuven, 1991, 716-24.

[←206]

J. D. Crossan, *Four Other Gospels,* Minneapolis, Winston, 1985 ; *The Cross That Spoke,* San Francisco, Harper & Row, 1988 ; *Semeia* 49 (1990), 155-68. Critique : R. E. Brown, *NTS* 33 (1987), 321-43 ; *BDM* 2,1317-49 ; F. Neirynck, *Evangelica II,* 2,732-49 ; D. E Wright, *Themelios* 12 (2 ; Jan. 1987), 56-60 ; A. Kirk, *NTS* 40 (1994), 572-95.

[←207]

D’autres théories à propos de protévangiles suggèrent un *protoMarc* (C. Lachmann ; H. J. Holtzmann), que Mt et Le auraient utilisé plutôt que le Mc canonique, et un *protoLuc* (B. H. Streeter), consistant en une combinaison de Q et d’éléments propres à Mc, composés par lui avant qu’il n’ajoute d’autres éléments influencés par Marc.

[←208]

Il ne dit pas clairement si Le dépendait de Mt, mais l'hypothèse Griesbach modifiée défendue aujourd'hui suppose cette dépendance. Les principaux partisans sont W. R. Farmer, B. Orchard et D. L. Dungan.

[←209]

W. D. DAVIES et ALLISON *(Matthew* 109-14) répondent avec soin aux objections soulevées contre Q sur cette base par Stoldt *(History)* ; voir aussi n. 26 ci-dessous. Ironiquement, les « accords restreints » présentent des difficultés pour le reste de l'hypothèse Griesbach, par ex. dans l'exemple cité sur les moqueries des juifs, si Mc utilisa Mt et Le, pourquoi omit-il la question que rapportent les deux autres et qui enrichit le sens ?

[←210]

En réalité Mt et Le sont supposés avoir puisé dans un matériau particulier pour nombre de passages qui sont propres à l'un d'eux, et donc dans une sorte de troisième source ; mais nous discutons ici seulement les solutions proposées pour ce que les synoptiques ont en commun.

[←211]

Voir Neirynck, *Minor Agreements* et « The Minor Agreements and Q » dans Piper, *Gospel,* 49-72. Voir également T. A. Friedrichsen dans *L'Évangile de Luc,* éd. F. Neirynck (éd. rév. ; *BEThL* 32, Leuven 1989, 335-92). Les omissions sont moins difficiles, car les deux évangélistes peuvent avoir trouvé Mc inutilement dérangeant, par exemple Mt 26, 45 et Le 22, 46 omettent tous deux *Vapechei* intraduisible (« c'en est fait » ou « c'est réglé », *çf.* note de la TOB) de Mc 14, 4L Quant aux amplifications, dans quelques accords restreints une minorité de témoins textuels de Mc s'accordent avec ce que Mt et Le ont ajouté (par exemple l'ajout « et pervertie » en Mc 9, 19 pour s'accorder avec Mt 17, 17 et Le 9, 41) ; mais cela peut provenir d'harmonisations de copistes.

[←212]

Pour certains, un évangile écrit était une tentative, consciente ou inconsciente (et peut-être quelque peu hostile) de contrôler les caprices de la tradition orale ; cette théorie ne rend pas justice au rôle de l'autorité apostolique dans l'établissement de la tradition sur Jésus (1 Co 15, 11). Voir W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel,* Philadelphie, Fortress, 1983, contesté par B. Gerhardsson, *The Gospel Tradition* (Conectanea Neotestamentica 15), Lund, Gleerup, 1986. Cf. aussi *Jésus and the Oral Tradition,* éd. H. Wansbrough, Sheffield, Academie, 1991 ; B. W. Henaut, *Oral Tradition and the Gospels (JSNTSup* 82), Sheffield, JSOT, 1993.

[←213]

C’est le cas de *PNT* et *MNT.* Les idées sur Pierre et Marie sont de plus en plus favorables quand on situe les évangiles dans l’ordre Mc-Mt-Lc. Ceux des catholiques romains qui ont loué l’hypothèse Griesbach comme une approche plus traditionnelle, sont mis dans l’embarras, puisque le dernier des synoptiques (Mc) serait alors le moins positif sur Pierre et Marie (voir p. 206 ci-dessous).

[←214]

La désignation « Q », de l'allemand *Quelle,* « source », aurait été imaginée par J. Weiss en 1890. G. Stanton, « Q est-il un évangile perdu ? », in *Parole d'Évangile?,* Paris-Montréal, Éd. du Cerf-Novalis, 1997, 85-100 ; J.-S. Kloppenborg, « L'évangile "Q" et le Jésus historique », in D. Marguerat, E. Norelli et J.-M., Poffet (éds), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme,* Genève, Labor et Fides, MdB 38, 1998, 225-268 ; F. Neirynck, *ETL* 54(1978), 119-25.

[←215]

Ou au moins absents chez Mc sous la forme trouvée en Mt et Le. Par exemple, Mc 1, 12-13 mentionne la tentation de Jésus par Satan mais pas sous la forme étendue de Mt 4, 1-11 et de Le 4, 1-13. Mc 3, 22 rapporte la controverse sur Beelzéboul, mais ne la lie pas à l'expulsion d'un démon chez un muet comme en Mt 12, 22-24 et Le 11, 14-15. Havener, *Q* 153-60, imprime le texte des passages marciens parallèles à Q ; quelques exégètes affirment que Mc connaissait Q ; voir I. DUNDERBERG, *NTS* 41 (1995), 501-11.

[←216]

L'ouvrage très utile de KLOPPENBORG, *Q Parallels,* donne un texte grec et une traduction anglaise de Q. On trouve un texte anglais dans HAVENER, *Q* 123-46 ; et dans MILLER, *Complété Gospels* 253-300. NEIRYNCK propose des listes dans *NJBC* 40, 14 ; DAVŒS et ALLISON, *Matthew* 1, 117-18 ; et au début de l'ouvrage de la *Concordance* de EDWARD. CATCHPOLE, *Quest,* nous en donne pratiquement un commentaire. Il y a un vrai débat entre spécialistes autour de certains versets et de certains mots ; J. M. ROBINSON, « *International* », rapporte le débat sur chaque verset.

[←217]

Neirynck, *NJBC* 40, 13, mentionne des passages proposés : Mt 10, 5b-6 ; 10, 23 ; Le 6, 24-26 ; 9, 61-62 ; 12, 32.35-38.49-50 (54-56) ; 15, 8-10 ; 17, 28-29. Havener, *Q* 147-51, donne des textes discutés appartenant peut- être à Q.

[←218]

Une approche différente suppose que l'original de Q était araméen (F. Bussby, *ExpTim* 65 [1954-55], 272- 75 : dans ce cas Q pourrait être identifié avec le recueil supposé de paroles du Seigneur arrangé par Matthieu en hébreu/araméen). Mt et Lc auraient alors puisé dans des traductions grecques différentes de ce texte araméen. Assez peu de différences, toutefois, sont explicables de façon plausible par cette hypothèse.

[←219]

Il y a trois récits notables : la tentation de Jésus ; le serviteur malade du centurion ; les disciples du Baptiste rendent visite à Jésus.

[←220]

J.-D. KAESTLI, « L'utilisation de l'Évangile de Thomas dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus » dans D. Marguerat, E. Norelli et J.-M., Poffet (éds), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme, op. cit.,* 373-395. On peut opposer la conception de S. J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jésus,* Sonoma, Polebridge, 1993, à celui de C. M. TUCKETT, *ETL* 67 (1991), 346-60.

[←221]

Point de vue défendu par JACOBSON *(First)* et KLOPPENBORG *(Formation)*. Par exemple, une approche postule une première étape de Q qui serait sapientielle (et proche du Jésus historique), une deuxième étape où Q fut apoca- lyptisée, et une troisième qui connut un mouvement vers le narratif et où Jésus devint l'avocat d'une stricte observance de la Torah (ce qui rendit Q acceptable pour Mt).

[←222]

Voir H. W. Attridge, « Reflections on Research into Q », *Semeia* 55 (1992), 222-34.

[←223]

« Q : From Source to Gospel », *ETL* 71 (1995), 421-30. Si le texte Q en Le 7, 22 dit des pauvres que l'évangile leur est prêché *(euaggelizein),* c'est un emprunt à Is 61, 1.

[←224]

Des paroles de Q relient le rejet et la mort de Jésus à la destinée semblable des prophètes (Mt 13,34 ; Le 11,49 ;
6, 23) ; mais il n'y a aucune preuve que ce lien soit le signe que la résurrection de Jésus n'avait pas une valeur unique pour les chrétiens qui entendaient ou lisaient Q.

[←225]

Inutile d'être d'accord avec la défense de l'hypothèse Griesbach par Farmer pour lui donner raison quand il dit que la solution proposée au problème synoptique a une importance pastorale.

[←226]

Si Mc 1, 1 est souvent considéré comme un titre, l'évangéliste peut l'avoir envisagé comme une proclamation. L'expression « Fils de Dieu », bien que soutenue par les grands manuscrits, est peut-être l'addition d'un copiste. Si elle est authentique, elle fournit une inclusion avec l'identification de Jésus comme « Fils de Dieu » par le centurion romain en 15, 39, vers la fin : c'est la première confession de foi en Jésus sous ce titre dans les évangiles.

[←227]

Cela a été lu dans une optique adoptianiste, comme si, pour Marc, Jésus était un homme ordinaire que Dieu adoptait désormais comme fils et qu'il dotait de la puissance divine. Il n'y a dans le texte rien de positif pour soutenir cette interprétation, mais le silence marcien sur le « quand » de la filiation divine peut avoir fait naître cette idée chez quelques-uns. Est-ce pour corriger l'adoptianisme que Mt et Le, utilisant Mc, préfacèrent chacun le matériel marcien par un récit d'enfance qui dit clairement que Jésus était le Fils de Dieu dès sa conception ? Et que Jn, qui connaissait la tradition générale sur Jésus, commença par un prologue présentant Jésus comme le Verbe de Dieu avant même la création ? J. Marcus, *NTS* 41 (1995), 512-21, pense que Jésus eut une vision (voir Le 10, 18), sous- jacente aux récits du baptême.

[←228]

À cause de ses exorcismes et de ses miracles, il y a une tendance à disqualifier Jésus comme un exorciste ou un magicien typique de son époque. Mais ACHTEMEIER, *Mark,* ABD 4, 555, souligne combien Jésus est différent de l'exorciste habituel, qui doit trouver le nom du démon et le persuader que lui (l'exorciste) a un pouvoir surnaturel supérieur. Un exorcisme n'impliquant pas la maladie (comme on le voit en Mc 1, 21-27) est rare dans les parallèles hellénistiques proposés. Pour les différences de vocabulaire, voir H. C. KEE, *NTS* 14 (1967-68), 232-46 ; pour l'historicité des exorcismes de Jésus, G. E. STERLING, *CBQ 55* (1993), 467-93. Meier *(Marginal* 2,537-52) fait une claire distinction entre Jésus et les magiciens.

[←229]

La lèpre dans le NT est une affection de la peau, et non la maladie de Hansen que nous connaissons aujourd'hui sous ce nom.

[←230]

Sur la fonction discutée des résumés, voir C. W. HEDRICK, *NovT* 26 (1984), 289-311. Délimitent-ils la structure littéraire (Perrin), ou étendent-ils intentionnellement le ministère au-delà des quelques incidents spécifiques dans le récit environnant ?

[←231]

Si ce motif de l'envoi enveloppe cette section par voie d'inclusion, il en va de même du problème des rapports de Jésus avec sa famille, car en 3, 20-21 (plus 3, 31-35) ils viennent à Caphamaüm le chercher, alors qu'en 6, 1-6 c'est Jésus qui va vers eux à Nazareth - dans les deux scènes on les présente comme n'y comprenant rien.

[←232]

Thaddée dans Mc et la plupart des manuscrits de Mt ; Lebbée dans quelques manuscrits occidentaux de Mt ; Judas (Jude) en Lc-Ac. Tous trois sont des noms sémitiques et ne peuvent se référer à la même personne, même si une hagiographie postérieure créa le composite Jude Thaddée. Voir B. Lindars, *NTS* 4 (1957-58), 220-22.

[←233]

Voir J. R. EDWARDS, *NovT3*\ (1989), 193-216 ; T. SHEPHERD, *NTS* 41 (1995), 522-40.

[←234]

Il est significatif d'un point de vue christologique que Jésus ne dise pas « père ». Comme cette scène semble déprécier Marie, les catholiques romains la trouvent souvent difficile ; et apparemment Mc et Le furent de cet avis. Mt (12, 24-50), qui conserve le reste du matériel marcien de la scène, omet le prélude où les siens disent de Jésus qu'il a perdu la tête ; et Le (8, 19-21) omet en outre toute opposition entre la mère et les frères selon la nature, et les disciples. Voir aussi n. 21 ci-dessous. Le sentiment positif que la mère de Jésus était un disciple très particulier croît dans les évangiles plus tardifs (y compris Jn). Pour aller plus loin, voir l'ouvrage œcuménique *MNT* ; également S. BARTON, *Discipleship and Family Ties in Mark and Matthew* (SNTSMS 86), Univ. de Cambridge, 1994.

[←235]

Suivant l'exégète allemand A. Jülicher (1888), les interprètes tendaient à faire une distinction tranchée entre la parabole (une image suggérant une idée) et l'allégorie (dans le symbolisme chaque personnage a un sens). Plus tard, l'attention à l'usage vétéro-testamentaire et rabbinique du langage figuratif a contesté une distinction aussi nette, et on reconnaît aujourd'hui largement que certaines des paraboles du NT ont des traits allégoriques *(NJBC* 81, 62-63).

[←236]

L'idée d'un péché impardonnable apparaît ailleurs dans le NT (He 6, 4-6 ; 10, 26 ; 1 Jn 5, 16-17). R. Scroggs, *JBL* 84 (1965), 359-73, relie Mc 3, 28-29 à 1 Co 12, 2-3 et au problème du christianisme extatique qui n'accepte aucune limite aux actions dans l'Esprit. Voir aussi M. E. Boring, *NovT* 18 (1977), 258-79.

[←237]

L'étude des paraboles des évangiles a généré une immense littérature et de vifs débats, auxquels les lecteurs sont bien introduits par *NJBC* 81, 57-88 et le manuel de H. Hendrickx, *The Parables of Jésus,* San Francisco, Harper & Row, 1986. Parmi les ouvrages de diverses tendances, E. Cuvillier, *Le Concept de * Parabolé » dans le second évangile,* Paris, Gabalda, EtB, 1993 ; Ch.-H. Dodd, *Les paraboles du Royaume de Dieu, déjà là ou pas encore,* Paris, Seuil, 1977 ; J. Delorme (éd.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XII*e *congrès de l'ACFEB,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 135, 1989 ; J. Dupont, *Pourquoi des paraboles ? La méthode parabolique de Jésus,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 46,1977 ; M. Gourgues, *Les Paraboles de Jésus chez Marc et Matthieu,* Montréal, Médiaspaul, 1999 ; D. de La Maisonneuve, « Paraboles rabbiniques », *CEvSup* 50, 1984. D. Marguerat, « Parabole », *CEv* 75, 1991 ; J. Jérémias, *Les paraboles de Jésus,* Lyon, Xavier Mappus, 1962 ; J. D. Crossan, *In Parables,* New York, Harper & Row, 1973 ; et *Cliffs of Fall,* New York, Seabury, 1980 ; N. Perrin, *Jésus and the Language of the Kingdom,* Philadelphie, Fortress, 1976 ; M. I. Boucher, *The Mysterious Parable* (CBQMS 6), Washington, CBA, 1977 ; M. A. Tolbert, *Perspectives on the Parables,* Philadelphie, Fortress, 1979 ; J. Lambrecht, *Once More Astonished,* New York, Crossroad, 1981 ; J. R. Donahue, *The Gospel in P arable,* Philadelphie, Fortress, 1988 ; D. Stein, *Parables in Midrash... Rabbinic Uterature,* Cambridge, MA, Harvard, 1991 ; C. W. Hedrick, *Parables as Poetic Fictions,* Peabody, Hendrickson, 1994).

[←238]

Par exemple, l'explication du semeur et de la semence en 4, 13-20 est généralement perçue comme une interprétation homilétique de la parabole de Jésus, focalisée sur les obstacles rencontrés par les chrétiens, et utilisant des termes grecs dont on trouve des exemples dans les épîtres.

[←239]

Mais aussi d'introduction à ce qui suit, à savoir, l'incompréhension croissante des disciples : N. R. Petersen, « The Composition of Mark 4, 1-8, 26 », *HTR* 93 (1980), 185-217. Voir l'excellente étude de ces paraboles dans J. Marcus, *The Mystery of the Kingdom ofGod* (SBLDS 90), Atlanta, Scholars, 1986 ; également Henaut *(Oral).*

[←240]

M. A. Beavis, *Mark's Audience. The Literary and Social Setting ofMark 4, 11-12* (JSNTSup 33), Sheffield, ISOT, 1989.

[←241]

Près de la moitié du récit marcien du ministère public (environ 200 sur 450 vv.) traite de miracles. L'évangéliste les définit comme des *dynameis* (= forces, on voit la proximité avec « dynamite ») et n'use pas d'un mot grec qui attirerait l'attention sur le merveilleux, comme le fait notre « miracle » (lié au latin *miraculum* = prodige, ou au verbe *mirari* = s'émerveiller de). L'étude des miracles de l'Évangile, comme celle des paraboles, a suscité un large débat, auquel les lecteurs sont introduits par *NJBC* 81, 89-117 et le manuel de H. Hendrickx, *The Miracle Stories ofthe Synoptic Gospels,* Londres, Chapman, 1987. Parmi les livres représentatifs des diverses approches, J.-P. Charlœr, *Signes et Prodiges, les miracles dans l'Évangile,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 79,1987 ; E. Charpentier *et al.,* « Les miracles de l'Évangile », *CEv* 8, 1978 ; H. Cousin, « Récits de miracles en milieux juif et païen », *CEvSup* 66, 1988 ; R. Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle,* Montréal-Paris, Bellarmin-Éd. du Cerf, 1986 ; X. Léon-Dufour (éd.), *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament,* Paris, Seuil, 1977 ; Ch. Perrot *et al., Les Miracles... Tout simplement,* Paris, Éditions de l'Atelier, 1995 ; A. Richardson, *The Miracle-Stories of the Gospels,* Londres, SCM, 1941 ; R. H. Fuller, *Interpreting the Miracles,* Londres, SCM, 1963 ; H. Van Der Loos, *The Miracles of Jesus* (NovTSup 9), Leyde, Brill, 1965 ; A. Fridrichsen, *The Problem of Miracle in Primitive Christianity,* Minneapolis, Augsburg, 1972 ; orig. 1925) ; H. C. Kee, *Miracle in the Early Christian World,* New Haven, Yale, 1983 ; C. Brown, *Miracles and the Critical Mind,* Grand Rapids, Eerdmans, 1984 ; D. Wenham et C. L. Blomberg, éds, *The Miracles of Jesus* (GP 6), Sheffield, ISOT, 1986 ; Meier *(Marginal, 2,* 507-1038).

[←242]

Cf. Mt 12,43-45. Il y a un grand problème géographique chez Mc : il situe la scène en un endroit où les porcs peuvent se précipiter du haut de l'escarpement dans la mer et s'y noyer. Or, Gérasa est situé à cinquante kilomètres de la mer de Galilée, et la lecture alternative de Gadara n'aide pas beaucoup, car il y a encore une dizaine de kilomètres jusqu'au rivage.

[←243]

Également 9, 2 ; 13, 3 (avec André) ; 14, 33.

[←244]

Voir le chapitre 11 ci-dessous, n. 41. L'usage de la formule araméenne transcrite *Talitha koum* (5, 41) que, comme d'habitude, Mc prend soin de traduire pour ses lecteurs, a suggéré à quelques-uns qu'il conserve là une formule magique *(cf* Ac 9, 40). Cependant, en décrivant un exemple aussi surprenant de la puissance divine, Mc peut choisir l'araméen pour donner un sentiment d'authenticité, comme cela est tout à fait probable dans les derniers mots de Jésus en 15, 34. Des générations postérieures ont peut-être attribué une efficacité magique à ce qui leur parut être une expression exotique.

[←245]

La description, qui mentionne la mère, les frères et les sœurs, suggère que Joseph, non mentionné, est mort. Quant au débat sur le point de savoir si les frères et sœurs étaient les enfants de Marie, voir chapitre 34, n. 2 et *BROQ* 92-97. Également P.-A. BERHNEIM, *Jacques, frère de Jésus,* Paris, Noésis, 1996.

[←246]

La scène parallèle en Mt 13, 53-58 omet l'indication qu'un prophète n'est jamais honoré dans sa parenté ; et Le 4, 24 omet « sa parenté » et « sa propre maison ». Voir n. 9 ci-dessus.

[←247]

Ainsi qu'une maison d'accueil pour y séjourner. En 6, 13 les malades doivent être oints avec de l'huile. Or, Jésus ne le fait pas : peut-être la description de Mc est-elle influencée par la pratique ecclésiale primitive (Je 5,14-15).

[←248]

Mc 6, 17 est inexact (Hérodiade n'était pas la femme de Philippe mais d'un autre frère nommé Hérode), et beaucoup doutent qu'une princesse hérodienne aurait dansé comme on le décrit. Il pourrait s'agir d'une histoire populaire - ensuite dramatisée dans l'art, la musique et le théâtre autour de la scène de Salomé et la danse des sept voiles, encore que le texte biblique ne cite pas le nom de Salomé et ne fasse mention d'aucun voile.

[←249]

R. M. FOWLER soutient que Mc composa 6, 30-44 sur la base du traditionnel 8, 1-9.

[←250]

Un banquet comportant des pains et des poissons devint une représentation courante de l'eucharistie dans le premier art des catacombes. Dans un autre sens, le récit de la multiplication chez Jean développe à la fois les motifs d'Élisée et de l'eucharistie, de sorte que ces interprétations peuvent être devenues communes dans l'Église primitive. J.-F. BAUDOZ, « Le repas du Seigneur d'après la section des pains en Marc (Mc 6,6b-8, 30), dans M. Quesnel *et al., Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'Antiquité.* Mélanges offerts au professeur Charles Perrot, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 178, 91-106.

[←251]

Pour l'usage de *ego eimi* comme nom divin, voir p. 390 ci-dessous. Mc représente peut-être une forme naissante de l'usage dans la tradition de Jésus.

[←252]

Par exemple Ga 2, 11-14 ; Rm 14, 14-21 ; Ac 10, 14-15. Voir les opinions différentes exprimées par N. J. McEleney, *CBQ* 34 (1972), 431-60 et H. Raisànen, *JSNT*16 (1982), 79-100.

[←253]

8. La traduction du diminutif grec « petits chiens » n'est probablement pas une amélioration justifiée, car les diminutifs (fréquents chez Mc) sont souvent des variantes insignifiantes. On pourra consulter à propos de cette péri- cope, J.-F. BAUDOZ, *Les miettes de la table. Étude synoptique et socio-religieuse de Mt 15, 21-28 et de Mc 7, 24-30,* Paris, Gabalda, EtB, 1995.

[←254]

Cf. n. 19 ci-dessus à propos de 5,41. Seuls Mc et Jn (9, 6) font référence à la salive. D'autres courants de la tradition évangélique ont-ils éliminé cet élément de peur qu'on l'interprète comme magique ?

[←255]

Voir N. A. Beck, *CBQ* 43 (1981), 49-56.

[←256]

Les trois annonces marciennes de la passion du Fils de l'homme aux chapitres 8, 9 et 10 (reprises par Mt et Le, avec peut-être une forme indépendante en Jn 3, 14 ; 8, 28 ; 12, 34) ont été souvent contestées. Car quelqu'un peut-il prédire l'avenir ? Les « prédictions » ont-elles été construites de toutes pièces après les événements qu'elles annoncent ? Débat et bibliographie dans *BDM* 2, 1468-91.

[←257]

Voir E. Nardoni, *CBQ* 43 (1981), 365-84. La transfiguration préfigure alors une parousie glorieuse. L'idée qu'elle serait une apparition du ressuscité transposée dans le ministère n'est pas vraisemblable. (Où trouver l'indication d'un Jésus ressuscité apparaissant entouré de saints de l'AT, ou d'une voix céleste autre que la sienne l'identifiant comme le Fils ?) Il y a eu un large débat entre spécialistes sur l'historicité de la transfiguration. Elle est manifestement liée au baptême de Jésus, et dans les deux cas un épisode de la vie de Jésus est devenu l'objet d'une réflexion christologique approfondie.

[←258]

C. RUNACHER, *Croyants incrédules : la guérison de l'épileptique, Marc 9,14-29,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 157, Paris, 1994 ; P. J. ACHTEMEIER, *CBQ* 37 (1975), 471-91 à propos de la manière dont une tradition remontant à Jésus a été interprétée par Mc.

[←259]

Le lien entre certains de ces enseignements semble être établi par des mots ou idées en chaîne. L'idée de ne pas perdre une récompense pour un verre d'eau donné à ceux qui appartiennent au Christ en 9, 41 conduit au châtiment dans la Géhenne pour ceux qui causent le scandale en 9,42, et le feu de la Géhenne en 9,48 conduit à ceux qui sont « salés par le feu » en 9, 49. Le fait qu'en 9, 41 le Jésus de Mc parle d'appartenir « au Christ » montre à quel point l'évangile a « modernisé » le langage, entre le temps de Jésus et celui de l'Église.

[←260]

Noter la christologie « d'en haut » de 9, 37 : « Quiconque m'accueille, ce n'est pas moi qu'il accueille, mais Celui qui m'a envoyé. »

[←261]

En particulier HQTempleaS?, 17-19 et CD 4, 20-21 ; voir l'important article de FITZMYER, *FTAG* 79-111.

[←262]

Cela continue aujourd'hui. Observer que Jésus posa cette exigence dans une situation conditionnée par l'esprit du temps n'a pas de sens, car tout propos tenu depuis que le monde est monde l'a toujours été. La question est de savoir si cela doit être considéré comme une exigence permanente liant les disciples du Christ (c/. la position catholique romaine sur le mariage considéré comme un sacrement) ou seulement comme un idéal dont on peut pratiquement se dispenser, soit assez facilement (beaucoup d'Églises protestantes) ou pour une raison grave et précise telle qu'un adultère (position orthodoxe, s'appuyant sur Mt 19,9).

[←263]

Par exemple Rm 3, 28. Par ailleurs, d’autres ont pensé que la question pouvait être une ouverture au baptême des enfants.

[←264]

« Nul n'est bon que Dieu seul » (10, 18) fait difficulté. Beaucoup y voient un motif pédagogique : ne me dites pas bon à moins que vous reconnaissiez que je suis Dieu. D'autres le comprennent en sens opposé : je ne suis pas Dieu. Toutefois, une telle distanciation de Jésus par rapport à Dieu n'est pas un thème marcien. Une troisième possibilité est que, bien que Jésus puisse être perçu comme divin (« Dieu » en notre sens), le terme « Dieu » n'était pas encore utilisé à son propos dans le milieu de Mc, parce qu'il se référait au Père de Jésus qui est aux cieux. Pour appliquer finalement le terme « Dieu » à Jésus, les chrétiens devaient l'étendre pour inclure à la fois le Père des cieux et le Fils vivant ici-bas.

[←265]

40. J.-Y. Theriault, « Quelques notes pour la lecture de Marc 11,12-14 », dans *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique, op. cit.,* 203-214. G. Wagner, « Le figuier stérile et la destruction du Temple : Marc 11,1-4 et 20-26 », *ETR,* 62, 1987, pp. 335-342 ; W. R. Telford, *The Barren Temple and the Withered Tree* (JSNTSup 1), Sheffield, JSOT, 1980. Pour la signification de l'acte de Jésus, voir *BDM* 1, 454-60 ; W. W. Watty, *ExpTim* 93 (1981-82), 235-39 ; C. A. Evans, *CBQ* 51 (1989), 237-70. D. Seeley, *CBQ* 55 (1993), 263-83 fait preuve d'un extrême scepticisme sur l'historicité.

[←266]

S. E. Dowd, *Prayer, Power, and the Problem ofSuffering : Mark 11, 22-25* (SBLDS 105), Atlanta, Scholars, 1988.

[←267]

La vigne représente Israël, comme le montre Is 5, 1-2 ; le maître est Dieu et le fils est Jésus (cas rare d'autodescription chez Mc). Beaucoup pensent que les serviteurs sont les prophètes, et ceux à qui la vigne est donnée, les « gentils ». Voir n. 10 ci-dessus sur les traits allégoriques dans les paraboles évangéliques. Il y a une version de cette parabole dans *Y Évangile de Thomas* 65.

[←268]

Pour une autre version, voir le *Papyrus Egerton* 2, fragment 2 *(HSNTA* 1, 96-99). Comme Nicodème en Jn 3, 2 les adversaires commencent : « Jésus, maître, nous savons que tu viens de Dieu », et ils continuent : « Est-il permis de payer aux rois ce qui appartient à leur pouvoir ? » Jésus répond avec colère, citant Isaïe comme il l'avait fait plus tôt (Mc 7, 6). Certains, comme Crossan, soutiennent que *Egerton* est plus primitif que les évangiles canoniques, mais la plupart pensent que c'est un mélange de ceux-ci. Il y a aussi une version développée du récit dans *Y Évangile de Thomas* 100, où la pièce est en or et l'affirmation celle-ci : « les agents de César exigent l'impôt ». E. Norelli, « Le papyrus Egerton 2 et sa localisation dans la tradition sur Jésus. Nouvel examen du fragment 1 » dans D. Marguerat, E. Norelli, J.-M. Poffet (éds), *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d'une énigme,* Genève, Labor et Fides, MdB 38, 1998, pp. 397-435.

[←269]

B. Gerhardsson, *The Shema in the New Testament,* Lund, Novapress, 1996.

[←270]

J. Dupont, « La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13 », dans *Apocalypses et théologie de l'espérance,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 95, 1977, 207-269. J. Dupont, *Les trois apocalypses synoptiques,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 121, 1985 ; L. Hartman, *Prophecy Interpreted* (CBNTS 1), Lund, Gleerup, 1966 ; W. S. Vorster, *TIM* 269-88 ; T. J. Geddert, *Watchwords. Mark 13 in Markan Eschatology* (JSNTSup 26), Sheffield, JSOT, 1989 ; C. C. Black, dans *Persuasive Artistry,* éd. D. F. Watson (JSNTSup 50), Sheffield, JSOT, 1991,66-92 ; A. Yarbro Collins, *FGN 2,* 1125-40 ; J. Verheyden, *FGN 2,* 1141-59 ; G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Last Days,* Peabody, Hendrickson, 1993 (révision de ses livres de 1953 et 1963).

[←271]

Cette approche est compliquée par l'hypothèse selon laquelle Mc aurait repris et aménagé une apocalypse plus ancienne dans laquelle les indications de temps pouvaient se référer à une période précédente. Par exemple « l'abomination de la désolation » est-elle une référence à la volonté de Caligula, en l'an 40, d'avoir une statue de lui dans le Temple de Jérusalem (comme le pense N. H. Taylor, *JSNT* 62 [1996], 13-41) ou renvoie-t-elle à des événements à Jérusalem vers la fin de la révolte juive de 68-70 ?

[←272]

Pour l'ensemble du récit de la passion, A. VANHOYE, *La Passion selon les quatre évangiles,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 55, 1981 ; S. LÉGASSE, *Le procès de Jésus,* t. 2. *La Passion dans les quatre évangiles,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv. Commentaires 3, 1995. Pour une bibliographie en anglais, voir *BDM* 1, 97-100. Elle inclut : J. R. DONAHUE, *Are You the Christ ? The Trial Narrative in the Gospel ofMark* (SBLDS 10), Missoula, Scholars, 1973 ; W. H. KELBER, éd., *The Passion in Mark,* Philadelphie, Fortress, 1976 ; D. H. JUEL, *Messiah and Temple* (SBLDS 31), Missoula, Scholars, 1977 ; D. P. SENIOR, *The Passion of Jesus in the Gospel ofMark,* Wilmington, Glazier, 1984.

[←273]

La fréquence des éléments ternaires, explicites ou implicites, souligne le caractère hautement narratif de la passion, car un schéma de trois est un trait bien connu des plaisanteries (irlandaises, écossaises ou anglaises) et autres récits oraux.

[←274]

Il est notable qu'en Mc, à la différence des autres évangiles, Jésus ne répond pas à Judas ; de même le porteur d'épée anonyme qui coupe l'oreille du serviteur du grand prêtre n'est pas identifié comme un disciple.

[←275]

Beaucoup d'interprètes de la passion de Jésus s'inspirent de l'image postérieure du Sanhédrin de la Mishna (vers 200). Au temps de Jésus, toutefois, le Sanhédrin n'était pas constitué, semble-t-il, d'un nombre fixe de membres, pas plus qu'il ne se réunissait régulièrement ou ne servait essentiellement de tribunal. À lire l'écrivain Josèphe, du I^{er} siècle, on a l'impression que le grand prêtre réunissait un Sanhédrin d'aristocrates, de prêtres et d'autres personnages importants quand il y avait un problème sur lequel il avait besoin d'avis ou de soutien, en particulier des problèmes concernant les rapports avec les Romains.

[←276]

Remarquons que Mc ne montre pas les pharisiens comme jouant un rôle actif dans les opérations finales contre Jésus : ils ne font pas des divergences sur le sabbat ou la Loi des éléments d'accusation contre lui. L'opposition mortelle vient des autorités du Temple.

[←277]

Pour Mc, Jésus est vraiment les deux, mais pas à la manière hostile et incrédule de chaque interrogateur. C'est pourquoi il répond en ajoutant le correctif « Fils de l'homme » en 14, 62, et « Tu le dis » en 15, 2.

[←278]

Nombre de commentateurs soulignent que c'est le début d'un psaume qui continue par trente versets et se conclut sur un ton positif. Certes, mais c'est la ligne la plus pessimiste du psaume qui est citée, et non l'accent victorieux. Voir V. K. Robbins, *FGN* 2, 1175-81.

[←279]

À l’exception de Le 8, 2, Marie-Madeleine n’est mentionnée qu’en relation à la crucifixion, à la mise au tombeau et au tombeau vide. Voir chapitre 9, n. 33.

[←280]

La tentative de faire de Mc 16,7 une référence non à une apparition de Jésus ressuscité mais à la parousie est fortement exagérée, notamment à cause de ces trois annonces. Les apparitions du ressuscité sont pour un public restreint, mais une parousie limitée aux disciples et à Pierre est inintelligible. En outre, cela impliquerait que, en décrivant une apparition en Galilée, Mt n'ait pas compris Mc ou soit en désaccord avec lui.

[←281]

C. Combet-Gallard, « Qui roulera la pierre ? (Mc 16) », *ETR 65,*1990,171-189. J. Delorme, « Les femmes au tombeau (Mc 16,1-8) », *A Seign,* 21, 1969, 58-67 ; P. L. Danove, *The End of Mark's Story. A Methodological Study,* Leyde, Brill, 1993.

[←282]

Ce pourrait être cependant une fin suspendue, où le lecteur est invité à compléter le récit à partir de l'allusion dans le texte. Ainsi, Mc affirmerait et ferait connaître l'existence d'une rencontre après la résurrection, mais sans la raconter. Les adversaires rétorquent que la réponse est séduisante, mais un peu trop subtile.

[←283]

W. R. Farmer, *The Last Twelve Verses of Mark* (SNTSMS 25), Univ. de Cambridge, 1974. Le concile de Trente déclara 16, 9-20 canonique ; mais il n'y a pas d'obligation pour les catholiques romains à croire que cette finale fut écrite par Marc. Le matériel ressemble aux récits de résurrection trouvés en Mt et Lc-Ac (et peut-être en Jn [pour Marie-Madeleine]), mais on ne sait si le copiste qui la composa la tira directement de ces évangiles ou simplement de traditions semblables. Les « signes » promis en 16, 17-18 ressemblent à quelques-uns des miracles racontés dans les Actes. J. Hug, *La finale de l'Évangile selon Marc* (Mc 16,9-20), Paris, Gabalda, EtB, 1978 ; Ch.-B. Amphoux, « La finale longue de Marc, un épilogue des quatre évangiles », dans C. Focant (éd.), *The Synoptic Gospels : Source Criticism and the New Literary Criticism,* Louvain, *BEThL* 110, 1993, 548-555.

[←284]

Nous emploierons ce nom pour l'évangéliste, bien que, comme nous le verrons, nous ignorions sans doute son identité.

[←285]

Par exemple, B. H. Throckmorton, *JBL* 67 (1948), 319-29 ; J. P. Brown, *JBL* 80 (1961), 29-44 ; J. Lambrecht, *NTS* 38 (1992), 357-84. Voir le refus de cette approche par E Neirynck, *ETL* 72 (1996), 41-74.

[←286]

M. J. Cook, *Mark's Treatment of the Jewish Leaders,* Leyde, 1978, isole trois sources écrites différentes dont l'auteur tirerait ses comptes rendus des controverses de Jésus ; voir aussi J. D. G. Dünn, NTS 30 (1984), 395- 415. Cependant, J. Dewey, *JBL* 92 (1973), 394-401 soutient que Marc lui-même réunit des unités indépendantes en 2, 1-3, 6, en employant un modèle chiasmique où la première correspond à la cinquième, la seconde à la quatrième.

[←287]

V. Parkin, *IBS* 8 (1986), 179-82. En *JBL* 108 (1989), 613-34, P. Sellew distingue les scènes didactiques reprises d'une tradition prémarcienne et celles composées par Marc.

[←288]

JBL 89 (1970), 265-91 ; Pour d'autres analyses de la série des miracles voir L. E. KECK, *JBL* 84 (1965), 341-58 ; T. A. BURKILL, *JBL* 87 (1968), 409-17.

[←289]

Voir l'étude attentive de C. C. Black, « The Quest of Mark the Redactor », *JSNT33* (1988), 19-39 ; et les chap. 7-8 dans ses *Disciples according to Mark,* Sheffield, JSOT, 1989. Il faut être très attentif en particulier à ne pas situer Mc dans une relation dialectique avec ses sources.

[←290]

F. Neirynck, *Duality in Mark* (BETL 31), univ. de Louvain, 1988, détecte chez Mc un modèle cohérent de dualisme.

[←291]

W. KELBER, *Tradition orale et Écriture,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 44, 1991.

[←292]

L. W. Hurtado, *J S NT 40* (1990) 15, 32, en part. 16-17, évoque des modèles d'oralité et de textualité combinées dans le monde gréco-romain.

[←293]

Interpretation 43 (1989), 32-44 ; *CBQ* 53 (1991), 221-36. Cela est affirmé aussi par T. P. Haverly dans sa thèse de doctorat, *Oral Traditional Narrative and the Composition of Mark's Gospel,* univ. d'Édimbourg, 1983 ; également P. Sellew, *NTS* 36 (1990), 234-67 ; Bryan, *Préface,* en particulier 67-151. Sur le récit de Mc comme discours et effet d'une relecture, voir E. S. Malbon, *JBL* 112 (1993), 211-30.

[←294]

Voir Davidsen, Fowler, Hamerton-Kelly, Heil, Myers, Robbins, Talbert, et Waetjen dans la bibliographie ci- dessous ; également chapitre 2 ci-dessus.

[←295]

The Messianic Secret, Londres, Clarke, 1971. Voir G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans* l'évangile de Marc, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 47, 1968 ; J. L. Blevins, *The Messianic Secret in Markan Research 1901-1976,* Washington, Univ. Press of America, 1981 ; C. M. Tuckett, éd., *The Messianic Secret,* Philadelphie, Fortress, 1983 ; H. Ràisànen, *The « Messianic Secret » in Mark's Gospel,* Édimbourg, Clarke, 1990.

[←296]

The Genesis of Secrecy, Cambridge, MA, Harvard, 1979. Voir l'analyse de J. R. Donahue, *CBQ* 43 (1981), 472-73, et l'importante critique de J. Marcus, *JBL* 103 (1984), 557-74.

[←297]

Il faut ajouter que certaines de ces interprétations de Mc ont pour effet de soutenir un programme social ou religieux moderne.

[←298]

On pourra lire à propos de l'*Évangile secret de Marc,* G. STANTON, *Parole d'Évangile ?, op. cil.,* 119-122.

[←299]

Voir p. 123 ci-dessus et le débat dans les articles de Keck et Burkill cités à la n. 63 ci-dessus. Également, P. J. Achtemeœr, *JBL* 91 (1972), 198-221 ; *Interpretation* 26 (1972), 174-97 ; O. Betz, dans *Studies in New Testament and Early Christian Literature.*

[←300]

ZNW 59 (1968), 145-58 (repris dans *TIM* 89-104) ; Voir aussi N. Perrin, « Towards » (et *JR* 51 [1971], 173- 87, repris dans *TIM* 125-40). Beaucoup de spécialistes relient une image marcienne défavorable des disciples à une hostilité contre l'ecclésiologie erronée (dynastique, élitiste : *cf.* Trocmé, *La formation de T Évangile selon Marc),* contre l'eschatologie erronée (attente de la parousie à Jérusalem : Kelber, *Mark's Story),* ou contre l'Église de Jérusalem qui avait une théologie erronée (Jésus, messie royal : J. B. Tyson, *JBL* 80 [1961], 261-68).

[←301]

On ne dit pas dans Mc si Jésus reçut un pouvoir miraculeux à un moment donné de son existence, aussi la thèse selon laquelle la source présentait Jésus comme un homme ordinaire que Dieu éleva en lui donnant soudain un pouvoir miraculeux est-elle pure spéculation.

[←302]

Following Jesus : Discipleship in the Gospel of Mark (JSNTSup 4), univ. de Sheffield, 1981. Pour J. R. Donahue, *The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark,* Milwaukee, univ. de Marquette, 1983, Mc présente les conséquences de la « suite de Jésus » aux Églises domestiques destinataires, en soulignant le service à l'encontre d'une tendance à l'institutionnalisation autoritaire. Voir aussi W. Shiner, *Follow Me! Disciples in the Maekan Rhetoric,* Atlanta, Scholars, 1995, et le débat soulevé par E. S. Malbon, *Semeia* 62 (1993), 81-102.

[←303]

GUNDRY *(Mark* 1), donne une merveilleuse liste de vingt-cinq négations rejetant des présupposés dans l'interprétation de Mc : « Pas de chiffres, pas de sens cachés... pas d'ennemis ecclésiastiques... pas d'énigmes enveloppées dans un mystère. » Comme nous ignorons si oui ou non l'un quelconque de ces facteurs existait, il vaut mieux lire Mc sans eux : « Le sens de Mc est en surface. »

[←304]

C. R. KAZMIERSKI, *Jésus the Son ofGod,* Würzbourg, 1979, soutient que Mc conserva les traditions sur le Fils de Dieu reçues d'une prédication antérieure ; il ne tenta pas de corriger cette christologie par les positions sur le Fils de l'homme, et ne forgea pas non plus sa christologie en corrigeant les fausses conceptions de ses sources. Cole *(Mark* 12) met en garde contre la construction de théories complexes d'un messianisme chrétien primitif non soutenu par Mc. Voir aussi KINGSBURY *(Christology).*

[←305]

Voir ACHTEMEIER, *Mark* (ABD) 4, 551-53, 556.

[←306]

La notion d'ancien *(presbyteros)* chez Papias sera expliquée p. 443 ci-dessous. La part de Mt dans la tradition citée sera discutée au prochain chapitre. Pour diverses opinions sur cette tradition, voir HÜMMEL, *Introduction,* 95-97 ; H. E. W. TURNER, *ExpTim* 71 (1959-60), 260-63 ; HENGEL, *Studies* 47-50. De façon plus générale, C. C. BLACK, *Mark : Images of an Apostolic Interpréter,* Columbia, Univ. of South Carolina, 1994.

[←307]

En Ac 12, 12, lors de sa remise en liberté vers 42-43, Pierre alla à Jérusalem dans la maison de Marie, mère de ce Jean-Marc. (Jean-Marc était donc probablement un homme de Jérusalem, à moins qu'il soit venu là de Chypre avec sa mère et son cousin Bamabé.) Quand Bamabé et Saul retournèrent de Jérusalem à Antioche dans les années 40, ils emmenèrent Jean-Marc avec eux (Ac 12, 25) et durant le « premier voyage missionnaire » (vers 46?) ils le prirent avec eux pour Chypre ; mais il les quitta et revint à Jérusalem quand ils partirent pour l'Asie Mineure (13, 4. 13). Au début du « deuxième voyage missionnaire » vers 50 au départ d'Antioche, Bamabé voulut emmener Marc à nouveau ; mais à cause de son comportement précédent, Paul refusa et prit Silas à la place. Bamabé prit Marc avec lui et fit voile vers Chypre (15, 36-40).

[←308]

Cette information rend très probable que ce Marc de Col soit le même que Jean-Marc, même si aucun écrit paulinien n'utilise l'identification « Jean ». Il y a cependant une bonne possibilité que Col soit pseudépigraphique, et rédigée dans les années 80, quand les chrétiens d'alors commençaient à identifier le Marc mentionné en Phm comme le Jean-Marc avec lequel (selon Ac) Paul avait refusé de voyager.

[←309]

L’auteur fournit la traduction de quelques mots araméens. Conservait-il simplement le sens de termes qu’il avait reçus de la tradition sur Jésus ? (voir Cole *[Mark* 59-60]). Le nombre proportionnellement important de mots araméens est interprété autrement par Hengel : l’auteur « était un judéo-chrétien hellénophone qui comprenait aussi l’araméen ».

[←310]

Mc 5, 1. 13 trahit l'ignorance de la distance séparant Gérasa de la mer de Galilée (n. 17 ci-dessus). Mc 7, 31 décrit un voyage de Tyr par Sidon vers la mer de Galilée en traversant la Décapole. En fait, on va du sud-est de Tyr à la mer de Galilée et Sidon est au nord de Tyr. Le fait qu'une barque cinglant vers Bethsaïde (rive nord-est de la mer de Galilée) accoste à Genésareth (côte nord-ouest : 6, 45.53) est également le signe d'une confusion. Personne n'a pu localiser le Dalmanutha de 8, 10, et ce pourrait être une corruption de Magdala. Dans le jugement sur les confusions géographiques comme critère d'origine, il faut cependant admettre que, parfois, même les natifs d'un lieu ne sont pas très au fait de sa géographie.

[←311]

Cependant, l'utilisation par Papias de la même terminologie pour Mt pourrait rendre probable l'hypothèse de la traduction : Pierre parlait araméen ; et Marc, qui écrivait le grec, le traduisit. Matthieu composait en hébreu/ araméen ; et c'était à chacun de le traduire en grec.

[←312]

Plusieurs passages de Paul indiquent que, historiquement, Pierre était connu comme prédicateur et peut-être comme une des sources des traditions sur Jésus (une combinaison de 1 Co 15, 3.5.11 ; une interprétation de Ga 1, 18). Ensuite Ac identifie Pierre comme *le* prédicateur de la communauté de Jérusalem. Le livre œcuménique PNT affirme qu'après sa mort Pierre devint un personnage idéalisé pour certaines fonctions dans l'Église. 2 P 1, 13-19 incarne l'image de Pierre comme gardien de la mémoire apostolique.

[←313]

J. R. Donahue, *FGN2,* 819-34 ; *CBQ* 57 (1995), 1-26 ; P. J. J. Botha, *JSNT 5*\ (1993), 27-35.

[←314]

Voir B. Orchard, *FGN* 2,779-800 ; E. E. Elus, *FGN* 2,801-16 ; M. Hengel, *Studies* 28 ; D. P. Senior, *BTB* 17 (1987), 10-20 ; C. C. Black, *Explïm* 105 (1993-94), 36-40. Plus tard dans l'antiquité la tradition selon laquelle Marc devint évêque d'Alexandrie amena à suggérer que l'évangile y fut rédigé. *L'Évangile secret de Marc* est supposé représenter des additions faites à Alexandrie aux « Actes du Seigneur » que Marc rapporta de Rome.

[←315]

Par exemple *Légion* (« légion ») en 5, 9. 15 ; *denarion* (« denarius ») en 6, 37 ; 12, 15 ; 14, 5 ; *kentyrion* (« centurion ») en 15, 39 ; *hodon poiein* en 2, 23 pour *iter facere* (« se frayer un chemin ») ; *to hikanon poiesai* en 15, 15 pour *satisfacere* (« contenter »).

[←316]

Voir aussi MACK *(Myth* 315-18.) On a proposé aussi les villes de la Décapole, la zone hellénistique de Palestine et la Transjordanie : J. MARCUS, *JBL* 111 (1992), 441-62 ; R. I. ROHRBAUGH, *Interprétation* 47 (1993), 380-95 ; BTB 23 (1993), 114-27.

[←317]

D’autres détails juifs en Mc devaient être connus des gens du dehors : le fait que les juifs respectaient le sabbat, allaient dans des synagogues, et ne mangeaient pas de porc (5, 1-20).

[←318]

Par exemple Mc 15, 1 n'a pas à identifier Pilate ; 15, 21 suggère qu'Alexandre et Rufus, les fils de Simon de Cyrène, leur étaient connus. Probablement comprenaient-ils qui étaient les pharisiens et les scribes à partir de traditions sur Jésus plus que par un contact personnel avec ces personnages.

[←319]

Hengel date l'atmosphère de Mc 13 de la période qui suivit le suicide de Néron - précisément l'an 69, quand trois empereurs perdirent la vie.

[←320]

Mt 22, 7 et Le 21, 20 sont considérés comme plus précis que Mc quant à la destruction de Jérusalem ; et durant la passion de Jésus Mt 27, 25 et Le 23, 28 préviennent la population de Jérusalem du châtiment qui s'abattra sur ses « enfants » (la génération suivante). Mais ce ne sont encore que des allusions. L'incapacité du NT à mentionner de façon précise et détaillée la destruction de Jérusalem et du Temple est très difficile à expliquer. J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament,* Londres, 1976, a utilisé cette donnée de façon beaucoup trop simple pour dater la plus grande partie du NT avant 70 ; mais on ne peut prétendre que ce soit une réponse satisfaisante.

[←321]

H. Koester (« History », 54-57) en appelle à l'absence de citations de Mc chez les premiers écrivains ecclésiastiques pour soutenir de manière originale que le Mc canonique définitif peut être de la fin du II^e^ siècle, bien qu'il postule qu'une version plus ancienne liée à l'*Évangile secret de Marc* puisse avoir précédé Mt et Le, dont on aurait ensuite éliminé des sections jugées incorrectes.

[←322]

C. P. Thiede l'a défendue dans *The Earliest Gospel Manuscript ?* Exeter, Patemoster, 1992 et, avec M. D'Ancona, dans *Eyewitness to Jésus,* New York, Doubleday, 1996. *Premièrement,* cependant, la collection exclusivement grecque de la grotte 7 de Qumrân n'est pas forcément venue d'un membre de la communauté. En réalité, assez peu de fragments grecs ont été trouvés dans les autres grottes, et ils étaient mélangés avec un grand nombre de manuscrits hébreux ou araméens. Théoriquement, il est possible qu'un chrétien soit venu à Qumrân vers l'époque où l'établissement fut détruit, et qu'il ait utilisé la grotte 7 pour déposer un manuscrit. *Deuxièmement,* il y a de sérieux problèmes avec l'identification marcienne. Tous les autres manuscrits primitifs connus des évangiles sur papyrus proviennent de codex ; 7Q5 provient d'un rouleau. Il n'a guère que dix lettres grecques complètes sur quatre lignes avec un seul mot entier *(kai, «* et »). Pour que ce soit de Mc il faut que manquent en 6, 52-53 les mots grecs « à terre » que l'on trouve dans tous les autres manuscrits et versions anciennes grecs. Thiede avance que si l'on accepte sa lecture (très discutée) des lettres grecques partielles, on peut voir par ordinateur que la combinaison de ces vingt lettres sur cinq lignes ne peut exister que chez Mc dans toute la littérature grecque connue. Il est cependant évident que 7Q5 peut appartenir à une composition grecque inconnue par ailleurs. Voir la réponse de G. Stanton, « L'évangile de Marc parmi les manuscrits de Qoumrân ? », dans *Parole d'évangile ? op. cit.,* pp. 35-50. *Troisièmement,* une datation aussi ancienne ne prouverait pas que l'évangile ait été écrit par Jean-Marc ni qu'il soit de l'histoire littérale, comme le prétendent certains.

[←323]

Certes, Mc s'achève en 16, 8 sans nous dire que les disciples allèrent en Galilée voir Jésus ressuscité, mais on attend du lecteur qu'il achève l'histoire (p. 190 ci-dessus). R. C. TANNEHILL, *JR* 57 (1977), 386-405, repris dans *TIM* 169-95, montre que les disciples n'ont pas été rejetés.

[←324]

Tout cela est exposé dans *BDM* 1, 364-68, 372-83, 539-41. Sur le problème de l'antijudaïsme, voir *BDM* 1, 383-97.

[←325]

Quand, avec l'autorité de Dieu, Jérémie menaça le Temple de destruction, les prêtres et *tout le peuple* l'entendirent, et les prêtres et les prophètes demandèrent sa mort. Jérémie les avertit qu'ils répandaient le *sang innocent* sur Jérusalem et ses citoyens.

[←326]

Notons que j'ai parlé dans un cas de « vos » et dans l'autre de « leur ». La lecture des évangiles au cours des siècles a contraint les juifs à un débat direct sur la crucifixion parce que c'était un problème important pour les chrétiens. Les juifs n'ont pas considéré le problème comme d'une importance juive essentielle, et jusqu'à une époque récente, les écrits juifs sur la crucifixion consistaient en commentaires (explicites ou implicites) des accusations chrétiennes et étaient souvent destinés à usage interne.

[←327]

Pour aller plus loin, on peut consulter l'excellente bibliographie dans W. D. Davies et Allison *(Matthew)*.

[←328]

Le schéma des cinq discours fut remarqué dès l'antiquité. Le *Sermon sur la Montagne* (5, 3-7, 27) commence par la mise en place des disciples sur la montagne en 5,1-2 et se conclut en 7,28-29 par « Et il advint, quand Jésus eut achevé ces discours... ». Le *Discours apostolique* (10, 5-42) commence par introduire les Douze en 10, 1-4 ; il est suivi d'une transition en 11, 1 : « Et il advint, quand Jésus eut achevé de donner ces consignes à ses douze disciples... ». Le *Discours parabolique* (13, 3-52) commence en 13, 1-2 avec Jésus assis au bord de la mer et le rassemblement des foules ; il est suivi d'une transition en 13, 53 : « Et il advint, quand Jésus eut achevé ces paraboles... Le *Discours ecclésiastique* (18, 1-35) contient au début un dialogue avec les disciples ; il est suivi d'une transition en 19,1 : « Et il advint, quand Jésus eut achevé ces discours... ». Le *Discours eschatologique* (24,4-25,46) a une double introduction qui comprend le dialogue de 24, 1-2 et la question des disciples de 24, 3 ; il est suivi d'une transition en 26, 1 : « Et il advint, quand Jésus eut achevé tous ces discours » - le « tous » indiquant que ce discours est le dernier.

[←329]

D'autres divisions ont été suggérées : Davies et Allison, *Matthew* 1, 58-72 ; Senior, *What* 20-27 ; Boring, *Matthew* 110-18 ; Meier, *Matthew* (ABD) 4, 627-29. Une division géographique pourrait être organisée ainsi : la préparation prégaliléenne (1, 1-4, 11) ; Jésus en Galilée (4, 12-18, 35) ; Jésus en Judée et à Jérusalem, et retour en Galilée (19, 1-28, 20). Kingsbury *(Matthew : Structure)* s'est fait remarquer en proposant une division tripartite : 1, 1-4, 16 traitant de la personne de Jésus en tant que Messie ; 4, 17-16, 20 de la proclamation de Jésus le Messie ; et 16, 21-18, 20 de la souffrance, de la mort et de la résurrection de Jésus le Messie. (Également D. R. Bauer, *The Structure ofMatthew's Gospel* [JSNTSup 31], Sheffield, Almond, 1988). Kingsbury croit que l'expression « dès lors Jésus se mit à... » en 4, 17 et 16, 21 marque les bornes structurelles de Mt. Toutefois, il y a de sérieuses objections, par exemple « Et de ce moment... » apparaît aussi en 26, 16 ; et il est probable que le récit de l'enfance soit une unité séparée, d'après ce qui suit en 3, 1. Sur les différents types de plan, *cf.* X. Léon-Dufour, « L'évangile selon saint Matthieu » dans A. George et P. Grelot (éds), *Introduction à la Bible, Le Nouveau Testament, volume 2, l'Annonce de l'Évangile,* Paris, 1976, 82-89 ; F. Neirynck, « La rédaction matthéenne et la structure du premier évangile » dans J. de la Potterœ, *De Jésus aux évangiles. Tradition et rédaction dans les évangiles synoptiques,* Gembloux, Bibi. Eph. Theol. Lovan., XXV, 1967, 41-73 ; J. Zumstein, « Matthieu le théologien », *CEv* 58, 1986. Voir également *BBM* 48-50, 584 ; Meier, *Vision* 56, 95.

[←330]

R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes,* Paris, Desclée-DDB, 1982.

[←331]

DAVIES et ALLISON, *Matthew* 1, 149-60, défendent la position *c)* avec des éléments de *d)*. J. NOLLAND, *NTS* 42 (1996), 463-71 argumente en faveur de *a)*.

[←332]

BBM 586 ; D. R. Bauer, *CBQ* 57 (1995), 306-23. Dans le récit de l'enfance Mt n'appelle pas explicitement Jésus le « Fils de Dieu », bien que cela soit impliqué en 2, 15. J. Nolland, *JSNT*62 (1996) exclut de manière trop absolue cette christologie de 1, 18-25. Voir A. Paul, *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 17, 1984.

[←333]

Pour les nombreux parallèles entre Moïse et Jésus dans Mt, voir D. C. Allison, *The New Moses,* Minneapolis, A/F, 1993 ; Ch. Perrot, « Les récits de l'enfance dans la Hagada antérieurs au II^e^ siècle de notre ère », dans *RSR* 55 (1967), 481-518 ; Ch. Perrot, « les récits de l'enfance de Jésus. Mt 1- 2, Le 1-2 », *CEv* 18, 1976.

[←334]

Mt l,23 = ls7, 14 ; 2, 6 = Mi 5, 1+2 S 5,2 ; 2, 15 = Os 11, 1 ; 2, 18 = Jr 31, 15 ; 2, 23 = Is4,3?;Jg 16,17 ? L'usage matthéen habituel de formules ou citations d'accomplissement sera examiné plus loin dans la sous-section sur les *Sources*.

[←335]

Ici Mt rejoint Mc. Je présume que les lecteurs ont déjà pris connaissance de l'*Analyse générale* de Mc, et qu'il n'y a pas lieu de répéter ce que j'y ai déjà expliqué.

[←336]

10 J. Dupont, *Les tentations de Jésus au désert,* Paris, DDB, 1968 ; B. Rey, *Les tentations et le choix de Jésus,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 72, 1986 ; B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son,* (CBNTS 2/1), Lund, Gleerup, 1966 ; J. B. Gibson, *The Temptations of Jésus in Early Christianity* (JSNTSup 112), Sheffield, Academie, 1995.

[←337]

Des scènes de Jn montrent clairement que les trois « tentations » ou mises à l'épreuve (acquérir le pouvoir royal, opérer le miracle des pains pour de mauvaises raisons, manifester sa grandeur à Jérusalem), dramatisées en Mt et Le comme un conflit direct entre Jésus et le démon ou Satan, ont eu une contrepartie dans le ministère de Jésus. La foule en Jn 6, 15 réagit à la multiplication des pains en cherchant à faire de Jésus un roi terrestre, et en Jn 6, 26-27 en cherchant à obtenir davantage de ce pain si facilement acquis. En Jn 7, 1-9 les frères de Jésus veulent qu'il quitte les « trous perdus » de Galilée pour aller en Judée où il pourra se manifester au monde.

[←338]

D'une abondante littérature, on peut retenir les titres suivants : J. DUPONT, *Les béatitudes,* 3 volumes, Paris, Gabalda, EtB, 1969[2]-1973[2]. J. DUPONT, « Le message des béatitudes », *CEv* 24, 1978 ; M. DUMAIS, « Le Sermon sur la Montagne. Matthieu 5-7 », *CEv* 94, 1995 ; W. D. DAVIES, *The Setting ofthe Sermon on the Mount,* univ. de Cambridge, 1964 ; W. S. KISSINGER, *The Sermon on the Mount : A History of Interpretation and Bibliography,* Metuchen, Scarecrow, 1975 ; R. A. GUELICH, *The Sermon on the Mount,* Waco, Word, 1982 ; H. D. BETZ, *Essays on the Sermon on the Mount,* Philadelphie, Fortress, 1985 ; K. SYREENI, *The Making of the Sermon on the Mount,* Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1987, critique de la rédaction ; G. STRECKER, *The Sermon on the Mount,* Nashville, Abingdon, 1988 ; W. CARTER, *What Are They Saying about Matthew's Sermon on the Mount?,* New York, Paulist, 1994 ; H. D. BETZ, *The Sermon on the Mount,* Minneapolis, A/F, 1995 ; R. SCHNACKENBURG, *« AU Things Are Possible to Believers »,* Louisville, W/K, 1995 ; W. CARTER, *CRBS* 4 (1996), 183-215.

[←339]

L'opinion de H. D. Betz *(Essays)* est tout à fait non conventionnelle. Selon lui Mt réorienta totalement une version judéo-chrétienne pratiquement complète du Sermon sur la Montagne, qui manquait de christologie et de soté- riologie et présentait Jésus comme un maître orthodoxe de la Loi. Elle se serait présentée comme un abrégé exposant la théologie de Jésus de manière systématique, ressemblant aux abrégés de la tradition rhétorique gréco-romaine, et elle aurait été dirigée contre la pensée de Paul (critiqué en 5, 19) ! Voir la critique dans Stanton, *Gospel* 310-18.

[←340]

Les béatitudes (du latin *beatus)* sont parfois appelées macarismes (du grec *makarios).* Elles ne sont pas l'expression d'une bénédiction conférée, mais la reconnaissance d'un état existant de bonheur ou de bénédiction - une proclamation d'approbation, signifiant souvent que la joie eschatologique est là. Il y a quelque vingt-huit béatitudes dans le NT, dont quatre autres béatitudes en Mt (11, 6 ; 13, 16 ; 16, 17 ; 24,46). Voir R. F. Collins, *ABD* 1, 629-31.

[←341]

Certains ont cherché à éviter les conséquences de l'affirmation de 5, 18 selon laquelle pas un iota de la Loi ne passera (affirmation qui semblerait exiger que les disciples de Jésus observent toute la Loi de l'AT ; voir aussi 23, 23) en soulignant le dernier membre de phrase « que tout ne soit réalisé », et en soutenant qu'avec la mort de Jésus tout est réalisé. Mais la phrase rédigée fait partie d'un évangile postérieur à la résurrection, et des chrétiens ont certainement considéré cela comme une exigence permanente - probablement s'agit-il de chrétiens semblables à « ceux de Jacques » qui s'opposèrent à Paul à Antioche (Ga 2, 12). Quand on lit ce qui suit en Mt, cependant, le mode d'observance est en vérité fort subtil. Beaucoup d'exégètes jugent que le principal combat de Mt n'était pas contre le christianisme paulinien, mais contre des interprétations de la Loi proposées par les pharisiens et le judaïsme rabbinique naissant. J. LAMBRECHT, *« Eh bien ! moi je vous dis ». Le discours programme de Jésus,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 125, 1986 ; D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'évangile de Matthieu,* Genève, Labor et Fides, MdB 6, 19952.

[←342]

Sur le problème du divorce en général, voir p. 182 ci-dessus à propos de Mc 10, 1-12. La clause matthéenne d'exception en 5, 32, « hormis le cas de "prostitution" [BJ ; litt. sauf pour impudicité = *pomeia]* », sera examinée plus loin à propos de 19, 9.

[←343]

La forme lucanienne plus brève (11, 2-4) pourrait être plus proche de l'original en Q quant à la formulation (par exemple « Père ») et à la forme (manquent les demandes à propos de la volonté de Dieu et de la délivrance du mal). L'adaptation de Mt à la vie quotidienne, et la discutable traduction de *epiousios* par « quotidien » à propos du pain ont en partie affaibli la tonalité eschatologique originelle. FITZMYER, *Luke* 2, 901, propose une reconstruction araméenne. Dans une abondante littérature, on peut retenir : J. SCHLOSSER, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 129, 1987 ; J. POUILLY, « Dieu Notre Père. La révélation de Dieu Père et le "Notre Père" », *CEv* 68, 1989 ; R. E. BROWN, *TS 22* (1961), 175-208 (repris dans *BNTE* 217-53) ; E. LOHMEYER, *Our Father,* New York, Harper & Row, 1965 ; J. JEREMIAS, *Paroles de Jésus,* Paris, Éd. du Cerf, 1965 ; P. B. HARNER, *Understanding the Lord's Prayer,* Philadelphie, Fortress, 1975 ; J. J. PETUCHOWSKI et M. BROCKE, éds., *The Lord's Prayer and Jewish Liturgy,* New York, Seabury, 1978 ; J. L. HOULDEN, *ABD* 4, 356-62.

[←344]

Certains en comptent dix en séparant la guérison de l'hémorroïsse insérée dans le récit de la réanimation de la fille de Jaïre en 9, 18-26. Il y a une bonne chance, toutefois, qu'il s'agisse de trois séries de trois (voir chapitre 7 ci-dessus, n. 48).

[←345]

Pour les miracles en général : chapitre 7 ci-dessus, n. 16 ; quant aux miracles matthéens, B. GERHARDSSON, *The Mighty Deeds of Jesus according to Matthew* (Scriptora Minora 5), Lund, Gleerup, 1979, souligne qu'ils accomplissent des prophéties.

[←346]

Bien que le double récit des guérisons de la fille de Jaïre et de l'hémorroïsse soit tiré de Mc 5, 21-43, le texte matthéen de la guérison de la femme est beaucoup plus bref, il ignore la rudesse des disciples, et montre la maîtrise totale d'un Jésus qui ne donne nullement l'impression d'un savoir limité. L'histoire des deux aveugles (9,27-31) est propre à Mt ; mais elle ressemble de près à la guérison des deux aveugles en Mt 20, 29-34, qui découle de l'histoire de l'aveugle Bartimée chez Mc (10,46-52). (Mt a un penchant pour les doublets, peut-être liés à la plus grande capacité de conviction de deux témoignages.) Si la guérison du démoniaque muet en 9, 32-34 est propre à Mt, elle est presque un doublet de la guérison d'origine Q en Mt 12, 22-23 ; Le 11, 14. Il y a donc ici une grande part de créativité matthéenne.

[←347]

Pour une analyse littéraire critique, voir D. J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse* (JSNTSup 38), Sheffield, Academie, 1990.

[←348]

Cette liste en 10, 2-4 s'accorde en substance avec celle de Mc mais non avec celle de Lc-Ac (chapitre 7 ci-dessus, n. 7). Voir n. 82 ci-dessous pour le « Matthieu » qui apparaît dans toutes les listes.

[←349]

Les exégètes sont pourtant divisés à ce propos. Le temps de la mission envers Israël fut-il seulement celui du ministère public de Jésus, clos par sa mort et sa résurrection, ou bien celui de toute sa vie, suivie par la mission de l'Église auprès des « gentils », ou encore la période allant jusqu'en 70 et la destruction du Temple de Jérusalem ?

[←350]

Si 10, 23 est propre à Mt, certains l'ont attribué à Q et ont suggéré que Le l'avait éliminé. C'était un verset- clef dans la thèse d'Albert Schweitzer selon laquelle Jésus, induit en erreur, attendait le jugement dernier de son vivant et alla à la mort en espérant le faire advenir. S'il fut prononcé par Jésus et associé à Mc 9, 1 et 13, 30, il pourrait appuyer la thèse selon laquelle Jésus n'avait pas de connaissance précise de la date du jugement dernier, et qu'il fît des déclarations entraînant implicitement à la fois l'espérance de son proche avènement et la possibilité d'une longue attente *(BINTC* 52-58). Quel sens Mt donnait-il à cette déclaration ? L'évangéliste voyait-il l'avènement du Fils de l'homme en vue du jugement dans les événements apocalyptiques qui avaient entourés la mort de Jésus (27, 51-53 ; voir 26,64), en sorte que, littéralement, la mission envers Israël n'était pas terminée avant sa mort ? Ou, étant donné l'échec des prédicateurs chrétiens à convertir un grand nombre de juifs, Mt faisait-il preuve de pessimisme quant à la conversion de tous les juifs avant la fin du monde ? Cela constituerait alors une autre différence entre Matthieu et Paul (Rm 11, 25-27).

[←351]

Que les juifs *préchrétiens* aient considéré Élie comme préparant la voie du Messie est discuté, *(JBL* 100 [1981], 75-86 ; 103 [1984], 256-58 ; 104 [1985], 295-96), mais les premiers chrétiens en vinrent à interpréter Malachie comme annonçant un tel rôle. Mt 11, 14 identifie clairement Jean Baptiste à Élie, comme le fait 17, 12-13 *(cf.* Mc 9, 13).

[←352]

M. Quesnel, *Jésus-Christ selon saint Matthieu. Synthèse théologique,* Paris, Desclée, Jésus et Jésus-Christ 47, 1990 ; M. J. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel,* Cambridge, MA, Harvard, 1970 ; M. Johnson, *CBQ* 36 (1974), 44-64.

[←353]

27. Inévitablement, il y eut débat sur le point de savoir si ce passage Q venait de Jésus lui-même et donc s'il s'était bien lui-même appelé « Fils ». Voir Mc 13, 32 ; *BINTC* 80-89. Une intimité fondée sur la connaissance mutuelle évoque la relation entre Dieu et Moïse en Ex 33, 12ss. Dieu révèle à Moïse son nom divin, Moïse connaît donc Dieu et le révèle au peuple d'Israël. Voir en 1 Co 13, 12 les paroles éloquentes de quelqu'un à qui Dieu a révélé Jésus comme son Fils.

[←354]

28. Mt rejoint ici Mc, mais il omet soigneusement Mc 3, 19b-21, où Jésus est tellement absorbé par son ministère que les siens se demandent s'il n'a pas perdu la tête, et tentent de s'en saisir. (Ainsi, l'arrivée de la mère et des frères en Mt 12, 46 est inattendue.) Ayant rapporté la conception de Jésus par l'Esprit saint, comment l'évangéliste matthéen aurait-il pu dire de Marie qu'elle pensait cela de lui ?

[←355]

Cela semble doubler du matériel apparaissant en Mt 16, 1-4. Bien que trouvé en Q, il avait probablement déjà une histoire littéraire.

[←356]

Pour les paraboles en général, voir chapitre 7 ci-dessus, n. 12. Pour les paraboles dans l'évangile de Mt, voir J. LAMBRECHT, *Out ofthe Treasure,* Louvain, Peeters, 1993 ; également J. D. KINGSBURY, *The Parables of Matthew 13,* Richmond, Knox, 1969. Le chapitre des huit paraboles en Mt manifeste un génie de l'assemblage : l'une (le semeur + interprétation) reprise de Mc ; une autre (la graine de sénevé) de Mc, mais probablement combiné à Q ; une (le levain) provient de Q ; cinq propres à Mt (l'ivraie + interprétation, le trésor caché, la perle de grand prix, le filet, le propriétaire). Ni Mt ni Le n'ont choisi de reprendre la parabole de Mc sur la graine qui pousse toute seule. Chacun d'eux, indépendamment l'un de l'autre, l'a-t-il jugée incompréhensible ou trop fataliste ? La parabole mat- théenne de l'ivraie semée avec le bon grain prend sa place. La division du chapitre parabolique diffère selon les exégètes, par exemple DAVIES et ALLISON, *Matthew 2,*370-72, le divisent en trois parties : 13,1-23 qui s'achève sur une discussion des paraboles et une interprétation du semeur ; 13, 24-43 qui se clôt par une discussion des paraboles et l'interprétation de l'ivraie ; 13,44-52 qui se termine par une discussion de l'intelligence de ces choses et de l'enseignement dans le royaume des cieux. M. GOURGUES, *Les paraboles de Jésus chez Marc et Matthieu,* Montréal, Médiaspaul, 1999.

[←357]

D. R. CATCHPOLE, *SJT* 31 (1978), 555-70, associe le motif du jugement dans cette parabole à la parabole du filet à la fin du chapitre. On notera que le monde est, semble-t-il, identifié en 13,41 au royaume du Fils de l'homme, et distingué du royaume futur du Père. Beaucoup ont suggéré que dans le public auquel s'adressait Mt, la parabole serait comprise comme la présence de bons et de mauvais dans l'Église. Pour l'Église en tant que royaume du Fils de Dieu, voir Col 1, 13.

[←358]

R. W. FUNK, *Interprétation* 25 (1971), 149-70, et E. WALLER, *Union Seminary Quarterly Review* 35 (1979- 80), 99-109 proposent des idées intéressantes sur la parabole du levain.

[←359]

Noter l'ordre : « neuf » avant « vieux » en 13, 52 ; Jésus Christ devient la coupe à travers laquelle Moïse est lu. *Cf.* 9, 17 à propos du vin nouveau qu'on ne peut mettre dans de vieilles outres.

[←360]

À la fois en 14, 1-12 et 14, 13-33, Mt abrège les récits plus colorés de Mc 6, 14-52. Dans le miracle de la multiplication des pains, Mt laisse de côté la question sarcastique des disciples à propos d'un achat de pain, et omet l'intention inutile de faire voile vers Bethsaïde, ainsi que des touches comme celle de la foule ressemblant à un troupeau sans berger, et les regroupements par centaines et cinquantaines.

[←361]

R. Brown, Kl. Donfried, J. Reumann, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 79, 1974.

[←362]

Meier *(Vision* 103) soutient cependant que rien de substantiel n'est modifié par cette omission, et que Mt acceptait la révocation des lois alimentaires - sujet débattu à Antioche où Mt peut avoir été rédigé (p. 225 ci- dessous). Sur Mt et la Loi, voir G. Barth dans Bornkamm, *Tradition* 58-64 ; C. E. Carlston, *NTS* 15 (1968-69), 75-96 ; D. Marguerat, « Pas un iota ne passera de la loi. La loi dans l'évangile de Matthieu », dans C. Focant (éd.), *La loi dans l'un et l'autre testament,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 168, 1997, 140-174. ; R.-E. Brown et J.-P. Meier, *Antioche et Rome. Berceaux du christianisme,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 131, 1988.

[←363]

Ce récit a un nombre inhabituel de différences par rapport à Mc, y compris la description de la femme (de syrophénicienne elle devient cananéenne - plus évocatrice de l'AT ?) ; et certains opteraient pour l'utilisation par Mt d'une autre version. Probablement, toutefois, Mt modifia-t-il l'histoire marcienne de la guérison de la fille d'une païenne à la lumière du commandement antérieur de Jésus à ses disciples de ne pas aller vers les « gentils » (Mt 10, 5) et de la réitération en 15, 24 de 10, 6, où il dit que sa mission ne s'adresse qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël.

[←364]

Dans cette section Mt introduit à quatre reprises les sadducéens là où ils étaient absents chez Mc. Voir p. 253 ci-dessous comment les spécialistes ont utilisé ce fait.

[←365]

En 16, 4 Jésus dit aussi que seul le signe de Jonas leur sera donné, passage qui fait écho à 12, 38-41.

[←366]

Le fait que Jésus ait changé le nom de Simon en *Petros,* « Pierre », ou *Kephas,* « Céphas » (formes grecques respectivement traduites et transcrites de l'araméen *Kepha),* est bien attesté *(cf.* Mc 3, 16 ; Le 6, 14 ; Jn 1,42). Sur le nom, voir *FTAG* 112-24. Une explication mettant en relief la signification future du changement de nom de Pierre *(cf.* Abraham et Jacob en Gn 17, 5 ; 32, 29) n'est proposée que par Mt, qui joue sur l'araméen sous-jacent : « Tu es *Kepha (= grec Petros,* Pierre), et sur ce *kepha* (= grec *petra,* roc) je bâtirai mon Église. » Davies et Allison voient une naïveté bien inutile dans les diverses tentatives (certaines anciennes, certaines visant à réfuter l'Église catholique romaine) pour éviter l'idée que l'Église de Jésus serait bâtie sur un Pierre confessant ce que Dieu lui avait révélé. On a suggéré par exemple en milieu anglo-saxon que *kepha* signifiait « pierre » et non « roc », ou que le roc ne serait pas Pierre, mais la foi du Christ ou celle de Pierre.

[←367]

PAT 95-101 ; *TIMT* 101-14. Il est possible que le pouvoir ait des connotations différentes en 16, 19 (enseigner) et en 18, 18 (excommunier).

[←368]

A. Feuillet, « Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la Transfiguration », *Bib.* 39, 1958, 281-301 ; A. D. A. Moses, *Matthew's Transfiguration Story and Jewish-Christian Controversy* (JSNTSup 122), Sheffield, Academie, 1996.

[←369]

L'identification matthéenne d'Élie à Jean Baptiste est plus précise que celle de Mc (n. 25 ci-dessus). Mt a également adouci certaines ambiguïtés de Mc, par exemple « comme il est écrit de lui » (Mc 9, 13) en référence au mauvais traitement d'Élie est écarté - il n'y a pas de passage scripturaire explicite à ce sujet, et apparemment Mt le savait. Voir cependant M. Black, *Scottish Journal of Theology* 39 (1986), 1-17.

[←370]

Comme Le. Le fait qu'ils omettent tous deux nombre des mêmes lignes de Mc (9, 14b-16. 20-25a. 25c-26. 28a. 29) est une difficulté pour la théorie de leur usage indépendant de Mc.

[←371]

Ex 30, 11-16 parle d'une contribution d'un demi-sicle pour le Seigneur. Cependant, on ne sait pas très bien si l'offrande pour le Temple était un impôt ou une contribution en partie volontaire par les juifs les plus observants, comme les pharisiens. Voir R. J. Cassidy, *CBQ* 41 (1979), 571-80 ; S. Mandell, *HTR* 77 (1984), 223-32 ; D. Daube dans *Appeasement or Resistance and Other Essays on New Testament Judaism,* Berkeley, univ. of California, 1987, 39-58 ; D. E. Garland, *SBLSP* 1987, 190-209.

[←372]

À ce propos voir C. E. Carlston, *FGN 2,* 1283-1304.

[←373]

D. MARGUERAI ; « Le bon usage de la discipline (Mt 18), dans *Le jugement dans l'évangile de Matthieu,* Genève, Labor et Fides, MdB 6,1995[2],430-436 ; *BCALB* 124-45, en particulier 138-45 ; W. G. THOMPSON, *Matthew's Advice to a Divided Community, Mt 17, 22-18, 35* (AnBib 44), Rome, PBI, 1970.

[←374]

L’accent porte sur la joie de retrouver la brebis perdue, mais le fait que la recherche soit faite au détriment de la surveillance des quatre-vingt-dix-neuf autres ne doit pas être négligé. Parmi d’autres directives de ce genre : 5, 32 (pas de divorce) ; 5, 39-40 (tendre l’autre joue ; laisser celui qui prend votre veste prendre aussi votre manteau) ; 10, 9-10 (ne rien prendre avec soi pour la proclamation de l’Évangile) ; 20, 1-15 (payer l’ouvrier de la onzième heure comme celui de la journée entière).

[←375]

Voir Lv 19,15-18 ; Dt 19,15. La procédure dans la communauté des rouleaux de la mer Morte (1QS 5, 24-6,1 ; CD 9, 2-8, 16-20) est semblable à celle de Mt. Pour la mise en quarantaine ou l'expulsion de chrétiens, *cf.* 1 Co 5,1-5 ; 2 Th 3, 14 ; Tt 1, 13. Jésus est dépeint comme étendant le pouvoir de lier/délier à ses disciples de son vivant ; mais cela a une importance durable, de sorte que les jugements de la communauté matthéenne sont aussi ratifiés dans les cieux. Parfois Mt 18, 18 est utilisé pour affaiblir 16, 19 par l'affirmation que le pouvoir donné à Pierre ne doit pas être exagéré puisqu'il fut donné à tous les disciples. Pour être précis, cependant, notons qu'ils ne sont pas tous le roc sur lequel Jésus bâtit son Église et n'ont pas tous reçu les clefs du royaume.

[←376]

Mt 19-20 est proche de Mc, mais il y a des paraboles de Q et d'autres uniquement matthéennes.

[←377]

En Ac 15, 20 quatre choses sont interdites aux « gentils » convertis ; comme les trois autres font écho aux prohibitions de Lv 17, la plupart pensent que la quatrième, la *porneia,* se réfère au rapport sexuel avec un proche parent comme cela est décrit en Lv 18. La scandaleuse *porneia* condamnée par Paul en 1 Co 5, 1 est celle d'un homme vivant avec sa belle-mère.

[←378]

Toute tentative pour justifier la parabole en termes de justice sociale ou de relations dans l'entreprise passe à côté de la pointe de la parabole. Pour une étude de Mt 19-20 dans le cadre de la situation sociale à Antioche, voir W. Carter, *Households and Discipleship* (JSNTSup 103), Sheffield, Academie, 1994. Voir aussi R. Gourgues, « Les ouvriers au même salaire (Mt 20, 1-16) » dans *Les paraboles de Jésus chez Marc et Matthieu, op. cit.,* 130-154.

[←379]

Mt omet aussi la référence symbolique compliquée de Mc 10, 38 au baptême dont ils seront baptisés.

[←380]

En Mc 10,46 on lit : « Ils arrivent à Jéricho. Et comme il sortait de Jéricho... » Mt, probablement par voie de simplification, a choisi de ne rapporter que les derniers mots : « Comme ils sortaient de Jéricho. » Ces allusions au départ de Jésus de Jéricho constituent une divergence bien connue par rapport à Le 18, 35, qui mentionne seulement : « Comme il approchait de Jéricho. » Il existe des harmonisations invraisemblables (par exemple on quitte la Jéricho de l'AT et on s'approche de la Jéricho du NT) ; mais l'explication critique la plus courante est exprimée par Fitzmyer : « Le récit d'une guérison... à proximité de Jéricho a donné naissance à différentes traditions littéraires à ce sujet. »

[←381]

Certains voient là un signe que l'auteur était un « gentil » qui ne comprenait pas le parallélisme hébraïque (deux façons de dire la même chose). Pourtant dans le NT, une synonymie est fréquemment négligée au profit d'une lecture littérale, par exemple en Jn 19,23-24 « habits » *(himatia)* et « vêtement » *(himatismon)* sont pris comme deux choses différentes, et en Ac 4, 25-27 « rois » et « chefs » sont traités comme des gens différents. Pour l'entrée de Jésus à Jérusalem, J. NIEUVIARTS, *L'entrée de Jésus à Jérusalem* (Mt 21,1-17). Messianisme et accomplissement des Écritures en Matthieu, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 176, 1999.

[←382]

Chez Mc (12,28-34) l'intervenant est un scribe bien disposé qui partage la réponse de Jésus ; tous les versets favorables à ce personnage sont omis en Mt. De même Mt omet la prière juive, le *Shema,* par lequel Mc 12,29 introduit la réponse de Jésus - possible indication de la rupture de Mt avec la synagogue.

[←383]

Elle dérive de Mc, de Q et du matériel propre à Mt. D. R. Garland, *The Intention of Matthew 23* (NovTSup 52), Leyde, Brill, 1979 ; A. Saldarini ; *CBQ* 54 (1992), 659-80 ; K. G. C. Newport, *The Sources and Sitz im Leben of Matthew 23,* Sheffield, Academie, 1995.

[←384]

Mt 23, 6-10 conteste trois titres utilisés dans les cercles juifs (rabbiniques) à l'époque de la rédaction de l'évangile, « rabbi », « père », « maître ». Les fondamentalistes anticatholiques ont fait appel à ce passage pour critiquer la pratique d'appeler les prêtres « Père », même s'ils semblent n'avoir aucun problème dans les pays anglo-saxons pour donner du « professeur » ou du « docteur », qui sont les équivalents laïques modernes de « rabbi » et de « maître ». Le texte de Mt critique l'amour des honneurs - un amour qui trouvera son expression dans des titres différents selon les époques. La vraie leçon est que, quels que soient les titres utilisés, « tous sont frères » dans le Christ, et le plus grand doit se faire serviteur.

[←385]

Mt n'hésite pas à modifier Mc quand il n'est pas d'accord avec ce que cet évangile rapporte de Jésus, pourquoi donc hésiterait-il à changer cette tradition ? Ce principe était-il déjà considéré dans la communauté matthéenne par les judéo-chrétiens comme une partie de ce que l'on pouvait tolérer dans le royaume du Fils de l'homme en attendant la moisson à la fin des temps (13, 39) ? M. A. POWELL, *JBL* 114 (1995), 419-35 soutient que « assis sur la chaire de Moïse » ne vient pas appuyer l'autorité des scribes et des pharisiens pour enseigner ou interpréter la Loi, mais reconnaît qu'ils contrôlent la lecture de la Torah et peuvent donc rapporter ce que disait Moïse.

[←386]

On notera l'intérêt particulier du v. 23, 15 sur les scribes et les pharisiens qui parcourent mers et continents pour faire des convertis - convertis au judaïsme ou au pharisaïsme ? M. GOODMAN, *Mission and Conversion,* Oxford, Clarendon, 1994, nie qu'à cette époque il y ait eu une activité missionnaire intense des juifs pour convertir des « gentils ». J. C. PAGET, *JSNT*62 (1996), 65-103, conteste cependant les éléments de preuve de cette thèse et estime probable que certains juifs aient eu une conscience missionnaire.

[←387]

L'éventail, qui va d'Abel (Genèse) au sang de Zacharie tué entre le sanctuaire et l'autel (2 Ch 24, 20-22), couvre un laps de temps allant du début de la Bible hébraïque (le premier livre de la Loi) à la fin (les Écrits), Il implique cependant aussi une rare imprécision puisque le Zacharie décrit n'était pas le fils de Barachie, mais de Yehoyada *(BINTC* 38).

[←388]

Il contient en 24, 1-36 du matériel largement puisé dans le discours eschatologique de Mc 13, et dans les reste du chapitre 24 et 25 du matériel de Q et de la tradition propre à Mt. Le résultat en est un discours presque deux fois plus long que celui de Mc. F. W. Burnett, *The Testament of Jesus-Sophia. A Redaction-Critical Study ofthe Eschatological Discourse in Matthew,* Washington, Univ. of America, 1981 ; J. Dupont, *Les trois apocalypses synoptiques,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 121, 1985.

[←389]

Cette clarification ne se trouve pas dans la question parallèle en Mc 13,4 et suggère que Matthieu écrit durant la période située entre les deux événements.

[←390]

Elle illustre bien le fait qu'une parabole n'a souvent qu'une pointe. Si cette parabole était un tableau d'ensemble de la vie chrétienne idéale, les vierges sensées devraient avoir la charité de partager leur huile avec les sottes. K. P. Donfried, *JBL* 93 (1974), 415-28, voit dans cette parabole une clef de la théologie matthéenne.

[←391]

On discute beaucoup sur le point de savoir qui pouvait viser la parabole lorsqu'elle fut proclamée du vivant de Jésus ; L. C. McGauchy, *JBL* 94 (1975), 235-45. Dans la version citée dans l'*Évangile des Nazaréens* 18 (HSNTA 1, 161) l'homme à punir n'est pas celui qui a caché le talent mais celui qui a vécu de manière dissolue en le dilapidant - une interprétation moralisatrice.

[←392]

Bibliographie et étude de la parabole dans D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu, op. cil,* 481-505 ; voir aussi J. R. DONAHUE, *TS* 47 (1986), 3-31.

[←393]

Avec quelques modifications mineures, jusqu'à la fin du procès juif Mt suit de près Mc 14.

[←394]

Une petite touche matthéenne est d'ajouter « pour le pardon des péchés » aux paroles de Jésus identifiant la coupe de vin à son sang ; la mort de Jésus est clairement présentée comme un sacrifice expiatoire. En Mc 1,4 c'est le baptême de Jean Baptiste qui est pour le pardon des péchés.

[←395]

Il y a une abondante littérature sur le récit matthéen de la passion *(BDM* 1,100-1). Voir notamment A. Vanhoye et autres, *La passion selon les quatre évangiles,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 55, 1981 ; S. Légasse, *Le procès de Jésus,* t. II, *La passion dans les quatre évangiles,* Paris, Éd. du Cerf LeDiv, Commentaire 3, Paris, 1995 ; D. P. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew* (BETL 39), univ. de Louvain, 1975 ; *The Passion of Jesus in the Gospel of Matthew,* Wilmington, Glazier, 1985 ; R. D. Witherup, 77ie *Cross of Jesus : A Literary-Critical Study of Matthew 27,* Ann Arbor, University Microfilms, 1986.

[←396]

Judas a le même nom que Juda, l'un des douze fils de Jacob, qui en Gn 37, 26-28, plutôt que verser le sang de son frère Joseph, l'avait vendu pour vingt (ou trente) pièces d'argent.

[←397]

L'histoire d'Ahitophel en 2 S 15-17 est présente également dans une section précédente de la passion de Jésus, car dans sa fuite devant Absalom, David était monté sur le mont des Oliviers, avait pleuré et prié. Le récit matthéen de la mort de Judas diffère des deux autres, qui d'ailleurs diffèrent entre eux : Ac 1,16-20 et Papias *(BDM* 2, 1404-10).

[←398]

Ce type de jugement, aussi dur qu'il puisse sonner à nos oreilles, n'était pas étranger à l'époque, ainsi l'historien juif Josèphe, *Ant* 20, 8, 5 ; # 166, soutient que Dieu suscita la destruction de Jérusalem par les Romains à cause de l'impiété juive. Et le langage matthéen fait écho à l'AT, lorsque par exemple Jérémie (26,12, 15) avertit les princes et « tout le peuple » : « Si vous me faites mourir, c'est du sang innocent que vous mettrez sur vous, sur cette ville... » Néanmoins, le passage matthéen a été tragiquement utilisé pour appuyer un horrible antijudaïsme qu'il faut répudier totalement (S. LÉGASSE, « L'antijudaïsme dans l'évangile selon Matthieu », dans M. DIDIER éd., *L'évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie,* BEThL 29, Gembloux, Duculot, 1972,417-428 ; U. Luz, « Le problème historique et théologique de l'antijudaïsme dans l'évangile de Matthieu », dans D. MARGUERAT (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle,* Genève, Labor et Fides, MdB 32, 1996, 127-150). Voir *Question* 8 ci-dessous sur la tonalité antijuive de Mt.

[←399]

Mt suit toujours l'ordre de Mc. De petites omissions de Mc portent sur les noms des fils de Simon de Cyrène et le fait que Jésus fut crucifié à la troisième heure (9 heures). La mère des fils de Zébédée remplace la Salomé de Mc parmi les femmes nommées qui observaient de loin la crucifixion.

[←400]

Dans le récit de la passion les pharisiens ne sont pas du tout mentionnés par Mc et Le, mais seulement par Mt.

[←401]

Les racines du modèle trinitaire peuvent se trouver dans l'apocalyptique vétéro-testamentaire, par exemple l'Ancien, un fils d'homme et l'ange interprète en Dn 7. Voir J. Schaberg, *The Father, the Son, and the Holy Spirit* (SBLDS 61), Chico, Scholars, 1982. Également B. J. Hubbard, *The Matthean Rédaction of a Primitive Apostolic Commissioning* (SBLDS 19), Missoula, Scholars, 1974.

[←402]

On a suggéré que la combinaison avec Mc empêchait une évolution trop libre de l'enseignement de Jésus dans un sens gnostique qui évacuerait son ministère terrestre.

[←403]

M. Devisch, « Le document Q, source de Matthieu. Problématique actuelle », dans M. Didier (éd.) *L'évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie,* Louvain, BEThL 29, 1972, 71-97 ; Stanton, *Gospel* 326-45.

[←404]

Personne dotée de pouvoirs occultes particuliers : magicien, devin - dans la perspective biblique, il s'agit habituellement d'un personnage négatif, comme le mage Simon en Ac 8, 9 et le mage Bar-Jésus ou Elymas en 13,6. 8.

[←405]

On trouve une partie des éléments de la passion, avec des développements, dans *V Évangile de Pierre,* qui se présente comme un évangile reflétant le christianisme populaire, avec des éléments imaginatifs qui dépassent ceux de Mt : par exemple une croix qui parle. Selon Sérapion, évêque d'Antioche, ce texte était lu dans une petite ville de Syrie, et son caractère imaginatif y était apprécié. Voir p. 893 ci-dessous.

[←406]

Ils seraient motivés par les préoccupations que nous avons rencontrées dans les changements de Mt par rapport à Mc. Par exemple, 3, 14-15 est ajouté au récit baptismal pour assurer la reconnaissance christologique que le Christ n'est pas soumis à Jean Baptiste.

[←407]

Meier soutient que Mc et Q arrivèrent à Mt enrobés dans des traditions orales et que Mt y puisa.

[←408]

Le 22, 37 est la seule autre citation-formule synoptique incontestée. Moins certaines sont Mc 15, 28 ; Le 18, 31 ; 24, 44. Jn a neuf citations d'accomplissement mais avec une formulation moins standardisée (voir chapitre 11 ci-dessous, n. 43). La littérature sur le sujet est considérable. F. Van Segbroeck, « Les citations d'accomplissement dans l'évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents », dans M. Didier (éd.), *L'évangile selon Matthieu, op. cit.,* 107-130 ; J. A. Fitzmyer, *NTS* 7 (1960-61), 297-333 (repris dans *FESBNT* 3-58) ; R. H. Gundry, *The Use of the Old Testament in Matthew's Gospel* (NovTSup 18), Leyde, Brill, 1967 ; K. Stendahl, *The School of St. Matthew and Ils Use ofthe Old Testament* (2e éd.), Philadelphie, Fortress, 1968 ; G. M. Soares-Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew* (AnBib 63), Rome, PBI, 1976 ; voir également le résumé de la question dans *BBM* 96-104.

[←409]

Un « Matthieu » apparaît dans les quatre listes des Douze (dans le deuxième groupe de quatre) ; seule la liste de Mt (10,3) l'identifie comme « le publicain » (collecteur d'impôts). Cela est lié à sa seule autre apparition, à savoir le récit de l'appel par Jésus du publicain que Mt 9,9 appelle Matthieu, mais que Mc 2, 14 et Le 5, 27 appellent Lévi. (De naissance, un homme ne pouvait avoir deux noms sémitiques ; aussi si l'on identifie Lévi à Matthieu, membre des Douze, on présume que Jésus a changé son nom.) La solution accommodante habituelle est que seul l'évangéliste matthéen, parce qu'il était Matthieu, savait que Lévi et Matthieu n'étaient qu'une seule et même personne ; c'est pourquoi il substitua dans le récit le nom de « Matthieu » à celui de Lévi. Il est plus probable qu'il ait eu une liste identifiant Matthieu, l'un des Douze, comme un publicain, et qu'il ait sauté à la conclusion que cet homme pouvait être identifié à Lévi le publicain, car dans le récit Lévi devint un disciple de Jésus. Il est possible aussi que l'on ait joué sur la ressemblance entre *Matthaios* et *mathétes,* « disciple ».

[←410]

« Hébreu » chez ceux qui écrivent en grec, y compris les évangélistes, signifie souvent araméen. Dans un article allemand souvent cité, J. Kürzinger affirmait que Papias voulait dire que Matthieu avait composé *à la manière,* et non dans la langue hébraïque. Voir la critique de DAVIES et ALLISON, *Matthew* 1, 14-16. Pour la distance à prendre par rapport au jugement d'Eusèbe, selon qui Papias était un homme peu intelligent, voir le même ouvrage, 1, 13-14.

[←411]

Il fut connu plus tard sous le nom *d'Évangile des Nazaréens* ; mais parce qu'il était rédigé en caractères hébraïques, les Pères le citent parfois de façon confuse comme l'évangile hébreu ou l'évangile selon les Hébreux. Toutefois, il existait un autre ouvrage, *['Évangile selon les Hébreux,* qui semble avoir été composé en grec et qui n'est pas étroitement lié à Mt. Il y avait aussi un évangile judéo-chrétien utilisé par les ébionites, probablement dépendant des évangiles synoptiques.

[←412]

Des auteurs français ont contribué à cette thèse : J. Carmignac, M. Dubarle ou Cl. Tresmontant, *Le Christ hébreu,* Paris, O.E.I.L, 1983 ; *Cf.* P. Grelot, *L'origine des évangiles. Controverse avec Jean Carmignac,* Paris, Éd. du Cerf, 1986 ; voir G. E. Howard, *The Gospel of Matthew According to a Primitive Hebrew Text,* Maçon, GA, Mercer, 1987 ; *Hebrew Gospel of Matthew,* Maçon, GA, Mercer, 1994.

[←413]

D’antiques auteurs grecs comme Clément d’Alexandrie et Origène n’avaient aucun problème à affirmer que le Mt canonique était traduit d’une langue sémitique, mais c’est sans doute en grande partie parce qu’ils acceptaient comme une tradition reçue l’existence d’un original sémitique (perdu).

[←414]

Outre P. Nepper-Christensen (1958) et G. Strecker (1962), qui écrivaient en allemand, voir K. W. Clark, *JBL* 66 (1947), 165-72 ; M. J. Cook, *HUCA* 53 (1984), 135-46 ; Meier, *Vision* 17-25. Un argument fréquent en faveur d'un gentil est que Mt omet certains araméismes de Mc ou les remplace par du grec *(Boanerges, talitha koum, korban, Bartimaios, rabbouni, Abba)* ; cela peut toutefois être, en bonne partie, affaire de préférence stylistique ou de communicabilité.

[←415]

L'antipathie de Mt à l'égard des sadducéens peut avoir été influencée par le fait qu'un grand prêtre sadducéen avait été responsable de l'exécution de Jacques, le frère de Jésus, au début des années 60. Le regroupement des pharisiens et des sadducéens peut aussi refléter la période confuse après 70 où les chefs juifs à Jamnia (Yabné ou Yavneh), bien que plus proches des pharisiens par leur héritage intellectuel, récupérèrent l'influence publique qui était avant 70 celle des grands prêtres sadducéens.

[←416]

DAVIES et ALLISON, *Matthew* 1, 26-27 sont très utiles sur ce point.

[←417]

Je rappelle au lecteur les précautions annoncées p. 202 qui rendent difficile de savoir si les indices suggèrent le lieu où l'évangile fut rédigé ou celui auquel il était destiné, ou les deux si l'auteur résidait au milieu des destinataires, comme il est normal de le supposer.

[←418]

Irénée, *AH* 3, 1, 1, situe Mt « parmi les Hébreux dans leur propre langue » ; le deuxième paragraphe du Prologue « antimarcionite » de Luc dit que Matthieu écrivait en Judée ; Eusèbe *(HE* 3, 24, 6) situe la composition avant le départ de Matthieu de Palestine. Pour une énumération des exégètes qui soutiennent les divers lieux, voir DAVIES et ALLISON, *Matthew* 1, 138-39. Je ne chercherai pas ici à examiner les propositions de la minorité, même si elles sont proposées par des exégètes fort respectables, par exemple Alexandrie, Césarée maritime, Galilée, Pella, Edesse et la côte syrienne.

[←419]

On a décelé des signes de richesse dans la communauté de Mt : dans Mt seulement (10, 9) les disciples sont mis en garde contre le port d'or et d'argent ; les paraboles en 18, 23-35 ; 25, 14-30 traitent de sommes d'argent importantes ; Joseph d'Arimathie est décrit comme un homme riche (27, 57).

[←420]

La façon dont la christologie s'exprimait et la présence de « gentils » dans le groupe chrétien durent soulever des doutes dans la synagogue au sujet des disciples de Jésus : étaient-ils toujours fidèles à la foi d'Israël en un seul Dieu ? Certains exégètes en appellent à la *Birkat ha-minim,* supposée datée de 85, comme preuve de l'expulsion de chrétiens de la synagogue ; mais, à ce propos voir les appréciations (p. 120-121 ci-dessus).

[←421]

Les ébionites sont mentionnés dans la littérature patristique, en particulier du II^e^ au rv^e^ siècle, comme un groupe de judéo-chrétiens (hérétiques) qui observaient une partie de la Loi mosaïque et avaient une vision christologique basse de Jésus (pas d'origine divine, pas de conception virginale). Pour la littérature *pseudo-clémentine* voir chapitre 34 ci-dessous, n. 6 et 45.

[←422]

Q était-il en circulation à Antioche ? La tradition dit que Luc vécut à Antioche (p. 309 ci-dessous) et il pourrait y avoir connu Q dans la version qui y circulait. Mc, même s'il fut composé à Rome, pouvait aussi avoir été connu à Antioche, car les communications entre Rome et la capitale de la Syrie étaient bonnes. Dans la période post- 70 Rome, où Pierre avait été martyrisé, peut avoir repris quelque chose de l'héritage de la prédominance de Jérusalem en maintenant des relations avec les Églises fondés par des missionnaires de Jérusalem. *(BMAR* 51-53, 132).

[←423]

D. C. Sim, *JSNT* 57 (1995), 19-48, soutient qu'il n'y a pas de préjugé pro-«gentils » en Mt et que l'accent restait sur les juifs, parce que ceux-ci étaient un groupe persécuté par les « gentils ». Pourtant, la communauté de Mt était un groupe qui se jugeait persécuté à la fois par les juifs et les « gentils » (10, 17-18 ; 23, 34).

[←424]

Si Mt eut à lutter à la fois contre des judéo-chrétiens ultra-conservateurs qui adhéraient aux interprétations pharisiennes de la Loi et contre des « gentils » ultra-libéraux à qui il fallait enseigner le comportement éthique implicite dans la Loi, de même Ignace semble avoir lutté contre un groupe judaïsant d'un côté, et un groupe docétiste gnosticisant de l'autre.

[←425]

Bien que Mt semble envisager une Église structurée, nous en sommes réduits aux hypothèses au sujet de ceux qui la dirigeaient. Le passage en 23, 34 peut refléter une situation semblable à celle de l'Église antiochienne avec ses prophètes et ses docteurs (Ac 13, 1).

[←426]

C’est l’opinion de Meier, Hare et Stanton contre Bomkamm, Barth et Hummel. (Saldarini soutient que les chrétiens matthéens étaient un groupe obéissant à la Loi mais contestataire au sein du judaïsme du I^{er} siècle, délogé des synagogues locales de Syrie, qui se légitimait lui-même en délégitimant le judaïsme rabbinique naissant.) Selon moi, la coupure matthéenne n’est pas aussi profonde que celle rencontrée chez Jean.

[←427]

DAVIES et ALLISON, *Matthew* 1, 127-28, énumèrent les datations proposées par une cinquantaine de spécialistes. Cinq du siècle dernier, mais aucun du nôtre, optent pour une date après 100.

[←428]

Écrivant en allemand en 1957, H. Koester soutient que ces parallèles pourraient simplement faire preuve d'une connaissance de la tradition orale sur Jésus ; mais dans un article français de 1950 E. Massaux soutient la dépendance d'Ignace par rapport à Mt. Beaucoup considèrent 3, 15 comme de rédaction matthéenne ; s'il en est ainsi, Ignace connaissait Mt. Voir aussi J. Smit Sibinga, *NovTÜ* (1966), 263-83 ; C. Trevett, *J S NT 20* (1984), 59-67 ; et en particulier J. P. Meier dans Balch, *Social History* 178-86.

[←429]

Parmi les anciennes copies de Mt sur papyrus, les plus importantes sont P^{64}^{67}, un total de cinq fragments conservés au Magdalen College d'Oxford et à Barcelone, jusqu'ici datés de la fin du n^{e} siècle (C. ROBERTS, *HTR* 64 [1953], 73-80). En décembre 1994, toutefois, au milieu d'un impressionnant tir de barrage médiatique, C. P. Thiede fit des déclarations surprenantes (et probablement invraisemblables) sur une datation haute des fragments du Magdalen College, par exemple THIEDE, *Eyewitness* 125 : « Les fragments d'Oxford et de Barcelone appartiennent à un type particulier d'onciale qui fleurit au milieu du I^{er} siècle. » Une telle datation d'une copie de l'évangile favoriserait une date très haute pour la composition de Mt. G. STANTON, *Parole d'Évangile ?, op. cit.,* 23-34, souligne les faiblesses dans les arguments de Thiede (qui emploie un fragment de Qumrân pour dater Mc également très tôt - chapitre 7 ci-dessus, n. 95) ; et en 1995 deux spécialistes en épigraphie, K. Wachtel et S. Pickering soutenaient contre Thiede que la datation par Roberts du papyrus Magdalen est correcte ; voir aussi T. C. SKEAT, *NTS* 43 (1997), 1-34.

[←430]

Cela s'adapte maladroitement à la parabole, comme si cela avait été ajouté par Mt. Voir aussi Mt 21,43. 45 : le royaume enlevé aux autorités juives (les prêtres et les pharisiens) et livré à un peuple qui portera du fruit ; 23, 38 : la maison de Dieu (le Temple) sera abandonnée et désolée ; 27, 25 : tout le peuple accepte la responsabilité du sang de Jésus « sur nous et sur nos enfants », impliquant le jugement d'une génération qui vécut après le temps de Jésus.

[←431]

Voir R. K. McIver, *JBL* 114 (1995), 643-59.

[←432]

Voir *PNT* 83-101 ; Davies et Allison, *Matthew* 2, 602-52 (tous deux avec bibliographie). Sur Pierre en général, outre le *PNT,* voir R. Brown, K. I. Donfried, J. Reumann, *Saint Pierre dans le Nouveau Testament,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 79, 1974, 95-134 ; Perkins, *Peter.* Le fait que selon l'opinion chrétienne primitive Jésus était un successeur de Jean Baptiste peut avoir facilité l'idée que le principal disciple de Jésus serait son successeur.

[←433]

Sur « hypocrite », voir chapitre 5 ci-dessus, n. 19.

[←434]

Voir T. JOHNSON, *JBL* 108 (1989), 419-41.

[←435]

L'unité des deux volumes est soutenue par l'immense majorité des exégètes, sur la base de la continuité du style, de la pensée et du plan. TALBERT *(LÀterary Patterns)* montre comment les rapports vont au-delà de ce que l'œil peut percevoir. Cependant, M. C. PARSONS et R. I. PERVO apportent la contestation dans *Rethinking the Unity ofLuke and Acts,* Minneapolis, 1993. Rappelant la séparation de Luc et des Actes dès le II^{e} siècle et les premières listes canoniques, ils soulignent qu'il s'agit de deux genres différents (biographie, historiographie). Pourtant, l'emploi du « nous » - incluant l'auteur - dans le prologue de l'évangile anticipe le même usage du « nous » en Ac (n. 84 ci- dessous) : cette similitude laisse supposer que, pour l'auteur, il ne s'agissait pas de deux livres de genres différents. Dès l'antiquité on suggéra qu'un troisième livre lucanien, traitant de la carrière de Paul après son emprisonnement romain de 61-63, s'était perdu. Mais les arguments sont faibles, par exemple la thèse selon laquelle Ac 1, 1 parle de l'évangile comme du « premier livre » (de trois) plutôt que du « livre précédent » (de deux), qui serait formellement plus correct. D. MARGUERAT, « L'unité de Luc-Actes. Un travail de lecture », dans *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres,* Paris-Genève, Éd. du Cerf-Labor et Fides, LeDiv 180, 1999, 65-92.

[←436]

Tout au long de ce chapitre je donnerai la préférence à des livres et des articles rédigés après 1980 ; pour la période précédente ceux qui veulent aller plus loin consulteront l'excellente bibliographie de FITZMYER, *Luke,* par exemple p. 1259-70 sur la théologie. F. BOVON, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches* (1950-1975), Genève, Labor et Fides, MdB 5, 1988[2].

[←437]

Les vv. 1-2 sont une clause subordonnée, les vv. 3-4 la clause principale ; et chacune a trois segments parallèles. Le prologue est partiellement comparable à Le 3, 1-2 ; 9, 51 ; et Ac 1, 1-2, qui servent de sous-préfaces.

[←438]

Voir l'importante analyse du Prologue par H. J. Cadbury, dans Foakes Jackson, *Beginnings* 2,489-510 ; également V. K. Robbins, *PRS 6* (1979), 94-108 ; R. J. Dillon, *CBQ* 43 (1981), 205-27 ; T. Callan, *NTS* 31 (1985), 576- 81 ; L. Alexander, *NovT28* (1986), 48-74, et la *Préfacé to Luke's Gospel* (SNTSMS 78), univ. de Cambridge, 1993 ; F. Bovon, *L'évangile selon saint Luc,* Genève, Labor et Fides, Commentaire du Nouveau Testament Ilia, 1991.

[←439]

Certains se sont demandé si le nom « ami de Dieu » n'était pas purement symbolique et s'il ne signifiait pas tous les chrétiens, mais il est plus probable qu'il s'agissait d'un personnage réel et influent (dont nous ne savons rien), croyant en Jésus ou attiré par ce qu'on disait de lui. Luc peut avoir choisi Théophile comme destinataire en partie parce que son nom pouvait s'appliquer à d'autres lecteurs désirés.

[←440]

Particulièrement discutable est l'affirmation de Conzelmann selon laquelle le salut fut offert dans le passé, et sera à nouveau offert dans l'avenir, mais ne l'est pas aujourd'hui au temps de l'Église. (Certains ont même suggéré qu'il y a maintenant un salut individuel après la mort.) Flender soutient que, dans une certaine mesure, la venue de l'Esprit dans les Actes remplace la parousie car, avec l'ascension de Jésus, la victoire est remportée dans les cieux. Une solution séduisante serait que Luc ait pensé au salut comme existentiellement applicable à ceux qui croient en Jésus et sont devenus membres de l'Église, laquelle, pourtant, a toujours pour tâche de renouveler le monde.

[←441]

Pour Conzelmann la période d'Israël s'achève en Le 4, 13, et la période « hors Satan » de Jésus s'achève en Le 22, 3. Cette division néglige totalement le récit de l'enfance, assigne Jean Baptiste au temps d'Israël, et ne rend pas justice à l'ouverture évidente des Actes.

[←442]

Voir *BBM* 248-53, 623-25 ; ce volume donne une bibliographie exhaustive jusqu'en 1992, que je ne répéterai pas ici. Notons pour leur intérêt particulier M. Coleridge, *The Birth of the Lukan Narrative... Luke 1-2* (JSNT- Sup 88), Sheffield, JSOT, 1993, une analyse de critique littéraire ; E. George, « Le Parallèle entre Jean Baptiste et Jésus en Le 1-2 » in *Études sur l'œuvre de Luc,* Paris, Gabalda, Sources Bibliques, 1978,43-65 ; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1-2,* Paris, Gabalda, EtB, 1957 ; *Les Évangiles de l'enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes,* Desclée-DDB, 1982. Ch. Perrot, « Les récits de l'enfance de Jésus, Mt 1-2, Le 1-2 », *CEv* 18, 1976.

[←443]

Ce sont les seuls couples de la Bible qui conçoivent alors que les maris sont âgés et les femmes à la fois âgées et stériles. Zacharie répond à l'ange : « À quoi connaîtrai-je cela ? » (voir Gn 15, 8) et finalement Élisabeth se réjouit (voir Gn 21, 6-7).

[←444]

Luc comprenait probablement « l'onction » de Dn comme une référence à l'Oint, à savoir le Christ. Jean Baptiste appartient par anticipation au temps de Jésus, et ce que Gabriel prophétise de Jean Baptiste fait écho à ce qui sera dit de lui pendant le ministère public de Jésus (comparer 1, 15 à 7, 27.28.33).

[←445]

À propos du fait que Luc ait envisagé une conception virginale, voir *BBM* 298-309, 517-33, 635-39, 697- 712 ; également p. 260-261 ci-dessus.

[←446]

L'accord est plus large pour les deux premiers que pour les deux autres, où certains voient des compositions lucaniennes. Selon une thèse minoritaire, ces cantiques auraient été traduits de l'hébreu ou de l'araméen : les tenants de cette disposition sont souvent des exégètes mus par le désir historicisant d'en attribuer la composition à ceux que l'évangile fait parler. Voir *BBM* 346-66, 643-55. On pourra lire en français, J. DUPONT, « Le Magnificat comme discours sur Dieu », *NRTh* 112, 1980, 321-343 ; M. GOURGUES, « Prier les Hymnes du Nouveau Testament », *CEv* 80, 1992, 20-43 ; E. HAMEL, « Le Magnificat et le renversement des situations. Réflexions théologico-bibliques », *Gre* 60, 1979, 55-84 ; F. ROUSSEAU, « Les structures du Benedictus (Le 1,68-79), *NTS* 32 (1986), 268-282. Le mot « hymne », étant selon le *Robert,* indifféremment masculin ou féminin, nous avons retenu le masculin comme plus proche de l'usage du grand public, les spécialistes préférant le féminin.

[←447]

Voir S. Farris, *The Hymns ofLuke's Infancy Narratives* (JSNTSup 9), Sheffield, JSOT, 1985.

[←448]

À la différence des hymnes plus développés et explicitement christologiques de Ph 2, 6-11 ; Col 1, 15-20 ; Jn 1, 1-18. Quelques exégètes soutiennent que le *Magnificat* et le *Benedictus* étaient des compositions juives et non chrétiennes ; mais le passé (aoriste) suggère qu'ils ont été composés par ceux pour qui l'action décisive de Dieu avait déjà eu lieu, alors que les hymnes juifs de cette période visent l'intervention future de Dieu.

[←449]

Sur le recensement, voir *BBM* 412-18, 547-66, 666-68. En 23, 45, Le explique les ténèbres eschatologiques à la mort de Jésus comme une éclipse du soleil ; mais au Proche-Orient il y eut une éclipse en novembre 29, et non à Pâques 30 ou 33. En Ac 5, 36-37, vers l'année 36 il fait parler Gamaliel de la révolte de Theudas qui eut lieu vers 44-46, et il pense que Judas le Galiléen, « à l'époque du recensement », vint après Theudas, alors qu'en fait il vint quarante ans plus tôt. Ceux qui abordent la Bible de façon fondamentaliste ont bien du mal à évacuer toutes ces inexactitudes. À propos du recensement et de l'étoile, R. LAURENTIN, *Les Évangiles de l'enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes,* Paris, Desclée-DDB, 1982, 218-221 ; 388-389 ; 463-466.

[←450]

Danker développe longuement la comparaison de Jésus avec ceux que l'on exalte comme des bienfaiteurs dans le monde romain.

[←451]

On s’est demandé si le *Gloria in excelsis* en deux lignes (2, 13-14) était assez long pour être considéré comme un hymne ; mais Le 19, 38 peut nous donner une autre ligne d’une composition originellement plus longue (peut-être antiphonale, la terre répondant aux cieux) quand les disciples chantent leur louange : « Paix dans le ciel et gloire au plus haut des cieux ! »

[←452]

2, 22-24. 39 (également 2, 41). Sur l'opinion de Le selon laquelle Jésus complète la Loi qui n'a pas encore été abolie, voir FITZMYER, *Luke Theologian* 176-87.

[←453]

Dans cette *Analyse* je donne plus de place aux éléments propres à Le (tel que le récit de l'enfance) ; en traitant de ceux communs à Le et Mc (triple tradition) et à Mt (matériel Q), j'éviterai de répéter l'information apportée dans les deux chapitres précédents.

[←454]

Le problème posé par Q apparaît ici avec acuité. Soixante des soixante-quatre mots sont identiques à ceux de Mt 3, 7b-10 ; il faut pourtant expliquer comment, sans connaître Mt, Le a placé ces mots dans le même ordre que le fit Mt à partir du matériel emprunté à Mc.

[←455]

Cette opinion est rapportée par les disciples de Jean Baptiste postérieurs au NT comme un élément de leur rejet de Jésus. Voir Jn 3, 25-26.

[←456]

L. Monloubou, *La prière selon saint Luc,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 89, 1976 ; S. F. Plymale, *The Prayer Texts of Luke-Acts,* New York, Lang, 1991 ; D. M. Crump, *Jésus the Intercessor : Prayer and Christology in Luke- Acts* (WUNT 2/49), Tübingen, Mohr-Siebeck, 1992 (critique de la rédaction).

[←457]

Il y a de nombreuses différences avec la généalogie de Mt (en particulier depuis David) ; ceux pour qui Le a reçu de Marie une tradition ont tenté de soutenir que la vraie généalogie de Jésus (ou de Marie, en dépit de 3, 23 !) est la sienne, ou même de concilier les deux généalogies. En fait l'inspiration ne garantit ni l'historicité ni les harmonisations ; autrement Dieu aurait inspiré les deux évangélistes pour nous donner la même liste. Si celle, de Le est sans doute moins classiquement monarchique que celle de Mt, il y a peu de probabilité que l'une ou l'autre soit strictement historique. Voir *BBM* 84-94, 587-89. Toutes deux servent un propos théologique, par exemple la généalogie de Le procède par séries de sept tout comme Mt le faisait par séries de quatorze pour exposer le dessein de Dieu.

[←458]

P. 219 ci-dessus. La différence la plus évidente entre Mt et Le est l'ordre des deux dernières tentations, ce qui constitue un test réel pour la « critique de la rédaction » (p. 60 ci-dessus). L'ordre de Q était-il semblable à celui de Le, de sorte que Mt l'aurait modifié pour que la scène s'achève sur la montagne, en correspondance avec le motif de la montagne en Mt 5,1 ; 28,16 ? Ou l'ordre de Q était-il celui de Mt, de sorte que Le le modifia pour que la scène s'achève au Temple de Jérusalem, là où l'évangile se termine en 24, 52-53 ? La plupart jugent l'ordre de Mt plus originel.

[←459]

La plupart des spécialistes font débuter ici le ministère galiléen ; mais d'autres, influencés par la perspective de Mc, l'ouvrent en 4, 31. Les sommaires sont caractéristiques du style lucanien (notamment dans Ac) ; et Le 4, 14-15 sert de résumé préliminaire au type d'activité de Jésus durant son ministère galiléen.

[←460]

Th.-P. Osborne et J. Stricher, *L'année jubilaire et la remise des dettes,* Paris, Bayard Éditions-Centurion, 1999, 93-120 ; R. B. Sloan, *The Favorable Year ofthe Lord : A Study of Jùbilary Theology in the Gospel of Luke,* Austin, Schola, 1977 ; S. H. Ringe, *Jesus, Liberation, and the Biblical Jubilee,* Philadelphie, Fortress, 1985.

[←461]

Nous rencontrons ici la similitude occasionnelle entre Le et Jn, car la pêche miraculeuse se situe après la résurrection en Jn 21, 3-11. BROWN, *John* 2, 1089-92 et FITZMYER, *Luke* 1, 560-62 estiment que le cadre postrésurrection est plus originel. Partant de l'opinion conservatrice selon laquelle si un même épisode est raconté par deux évangélistes il ne peut pas y avoir de différences, BOCK, *Luke* 1, 448-40 opte pour deux miracles différents !

[←462]

D. B. GOWLER, *Host, Guest, Enemy, and Friend. Portraits ofthe Pharisees in Luke and Acts,* New York, Lang, 1991, une combinaison de critique sociale et de critique narrative.

[←463]

La composition de Le à partir de son propre matériel (L), de Mc et de Q, a une longueur d'environ 30 % seulement de celle de Mt. Elle inaugure la « petite interpolation » de Le dans Mc, que nous expliquerons plus loin dans la subdivision *Sources.* Pour la part du matériel Q dans ce sermon, voir le tableau 2 au chapitre 6 ci-dessus. À propos des Béatitudes chez Luc, on pourra consulter J. DUPONT, *Les Béatitudes,* 3 volumes, Paris, Gabalda, EtB, 1969- 1973 ; Plus simplement le *CEv* 24, 1978, qui résume cette œuvre fondamentale.

[←464]

La liste lucanienne des douze apôtres (voir aussi les Onze en Ac 1, 13) semble provenir d'une tradition différente de celle de Mc 3, 16-19 et Mt 10, 2-4 (voir chapitre 7 ci-dessus, n. 7).

[←465]

Il est intéressant de noter l'effet de ces divers arrangements : Jésus mentionne aux disciples de Jean Baptiste qu'il a ressuscité des morts : Mt se réfère à la fille de Jaïre (Mt 9, 18-26) ; Le fait allusion au fils de la veuve.

[←466]

D. A. Neale, *None but the Sinners : Religious Categories in the Gospel of Luke* (JSNTSup 58), Sheffield, Academie, 1991, examine l'idée de « pécheur » dans diverses scènes de Le, y compris celle-ci. Voir Delobel, « L'onction par la pécheresse » dans *EThL,* 3, 1966, 415-475.

[←467]

Beaucoup pensent que deux histoires, l'une d'une pécheresse repentante qui pleura sur les pieds de Jésus, et l'autre d'une femme qui oignit sa tête d'un parfum coûteux, ont été confondues dans la tradition qui aboutit à Le et Jn. D'autres soutiennent une histoire de base. La tradition hagiographique et la légende ont combiné ces trois épisodes et ont compliqué la situation en identifiant Marie, sœur de Marthe, à Marie-Madeleine, d'où l'importance dans l'histoire de l'art du thème de Marie-Madeleine, prostituée repentante avec ses cheveux dénoués. Voir M. R. Thompson, *Mary of Magdala : Apostle and Leader,* New York, Paulist, 1995. J. PiROT, *Trois amis de Jésus,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 74, 1986.

[←468]

Rosalie Ryan, *BTB* 15 (1985), 56-59, souligne que certaines femmes exégètes (E. Tetlow, E. Schüssler- Fiorenza) accusent Le d'attitude patriarcale en réduisant les femmes aux tâches ménagères. Ryan soutient au contraire que ces femmes et les Douze sont décrits de la même façon, proclamant la bonne nouvelle du royaume. À propos des femmes dans l'œuvre de Luc, F. Beydon, « Luc et ces "dames de la haute société" », in *ETR* 61, 1986, 331-342 ; J.-M. Van Cangh, « la femme dans l'évangile de Luc », *RTL* 24, 1993, 297-324 ; J. Kopas, *Theology Today* 42 (1986), 192-202 ; R. J. Karris, *CBQ* 56 (1994), 1-20 ; B. E. Reid, *Women in the Gospel of Luke,* College- ville, Liturgical, 1996.

[←469]

La description du site en 8, 26 : « lequel fait face à la Galilée » (de même que l'omission par Le de l'épisode de la femme syrophénicienne ; n. 38 ci-dessous) est souvent considérée comme reflétant la géographie théologique de Le, qui limite toute la première partie du ministère aux confins de la Galilée.

[←470]

Le suit la séquence générale de Mc 4, 35- 6, 13, mais omet Mc 6, l-6a (Jésus à Nazareth) qu'il a traité plus tôt en Le 4, 16-30.

[←471]

Cette autorité prend une signification particulière en Lc-Ac à cause du combat entre Pierre et Simon le Magicien (Ac 8, 9-25) et la rencontre de Paul avec Bar Jésus et les sept fils de Scéva (13, 4-12 ; 19, 13-20). Voir S. R. Garrett, *The Demise ofthe Devil : Magic and the Demonic in Luke's Writings,* Minneapolis, A/F, 1989.

[←472]

La « grande omission » comprend : la marche sur les eaux, la discussion sur ce qui rend l'homme impur et la déclaration de Jésus sur la pureté des aliments, la plaidoirie de la femme syrophénicienne en faveur de sa fille, la guérison du sourd-bègue, la deuxième multiplication des pains (pour les quatre mille), la guérison de l'aveugle de Bethsaïde. Voir *Sources* et le tableau 4 ci-dessous.

[←473]

Kingsbury et d'autres voient là le titre central pour Jésus dans l'évangile de Le. On trouvera une comparaison avec la confession de Pierre dans les autres évangiles à la *Question* 3 ci-dessous.

[←474]

Il y a beaucoup de différences avec Mc, ainsi que des parallèles avec Mt ; et la question a été posée de savoir si Lc s'inspira d'un compte rendu non marcien. Voir B. E. Reid, *La Transfiguration,* Paris, Gabalda, EtB, 1993. Le omet le dialogue en Mc 9, 9-13 au sujet d'Élie quand Jésus descend de la montagne, peut-être parce que l'ange Gabriel a déjà identifié Jean Baptiste avec Élie en Le 1, 17.

[←475]

Le Jésus qui prêche durant ce voyage préfigure les voyages missionnaires de Paul. H. L. EGELKRAUT, *Jesus'Mission to Jérusalem : A Rédaction Critical Study of the Travel Narrative,* Frankfurt, Lang, 1976, voit courir tout au long un motif conflictuel, de sorte que le matériel du voyage explique le jugement de Dieu sur Jérusalem, alors qu'en même temps Jésus enseigne les disciples qui vont poursuivre la tâche en constituant une communauté croyante. D. P. MOESSNER, *The Lord ofthe Banquet : The Literary and Theological Significance ofthe Lukan Travel Narrative,* Minneapolis, A/F, 1989, trouve un précédent dans le voyage de Moïse du Deutéronome. De façon plus immédiate il fut inspiré par un verset de la « petite omission » lucanienne par rapport à Mc (à savoir 10, 1) où Jésus quitte la Galilée et va en Judée et au-delà du Jourdain. Le résumé en Ac 10, 37-39 distingue du ministère galiléen « tout ce qu'il a fait dans le pays des juifs ». *Cf.* J.-L. VESCO, « La route de Jérusalem », dans *Jérusalem et son prophète,* Paris, Éd. du Cerf, 1988,43-52.

[←476]

C. L. BLOMBERG, GP 3, 217-61 propose des aménagements en chiasme.

[←477]

Les manuscrits sont divisés à propos de la lecture entre soixante-douze et soixante-dix. Le premier nombre (6x12) est inhabituel, et a probablement été simplifié par des scribes selon la façon la plus habituelle, peut-être sous l'influence d'Ex 24, 1, où Moïse a soixante-dix assistants.

[←478]

Passage semblable à la question et la réponse en Mc 12, 28-31, impliquant un scribe et la question du premier commandement.

[←479]

Les paraboles exclusivement lucaniennes, en même temps qu'elles sont en harmonie avec la théologie de l'évangile et emploient certaines finesses de conteur (par exemple la règle de trois dans le nombre de personnages), sont très riches en peinture des caractères et en détails humains, et manifestent une remarquable connaissance des attitudes palestiniennes. Le bon Samaritain et le Fils prodigue sont les plus populaires. M. GOURGUES, *Les paraboles de Luc,* Montréal-Paris, Médiaspaul, 1997. Voir aussi K. E. BAILEY, *Poet and Peasant and through Peasant Eyes. A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke* (2 vol.), Grand Rapids, Eerdmans, 1983, en se méfiant de son optimisme excessif quant à l'application possible à la Palestine du temps de Jésus d'exemples pris dans le Proche- Orient d'aujourd'hui.

[←480]

« Chaque jour » au lieu de « ce jour » ; « comme nous pardonnons » au lieu de « comme nous avons pardonné » ; et l'absence de la demande ajoutée chez Mt d'être délivrés du Malin. Voir chapitre 8 ci-dessus, n. 17.

[←481]

Voir C. H. Giblin, *The Destruction of Jérusalem according to Luke's Gospel* (AnBib 107), Rome, PBI, 1985 ; A. George, « Le sens de la mort de Jésus », dans *Études sur l'œuvre de Luc,* Paris, Gabalda, SB, 1978, 185- 212 ; J.-L. Vesco, *Jérusalem et son prophète,* Paris, Éd. du Cerf, 1988.

[←482]

W. Braun, *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14* (JSNTSup 85), univ. de Cambridge, 1995. Le 14, 15-24 ressemble (mais avec de nombreuses différences) à la parabole du banquet de noces donné par le roi pour son fils en Mt 22, 1-10. L'antiquité d'une autre forme encore dans l'*Évangile de Thomas* 64 est même favorisée par certains qui mettent en doute la priorité des évangiles apocryphes. Dans l'*Évangile de Thomas* un homme prépare un banquet et envoie ses serviteurs à quatre invités, qui tous refusent : l'un doit demeurer chez lui pour y recevoir des marchands ; un autre vient d'acheter une maison et on y a besoin de lui ; un autre encore doit organiser un dîner pour un ami qui se marie ; le dernier vient juste d'acheter un village et doit collecter le loyer. Quand le serviteur fait son rapport, le maître lui dit d'aller par les rues et d'amener ceux qu'il y trouverait. « Vendeurs et acheteurs ne prendront pas les places de mon Père. » Cette pointe diffère de celles de Mt et Le.

[←483]

Pour les formes de la parabole dans l'*Évangile de Thomas* 107 (la plus grosse brebis que Jésus aimait le plus) et l'*Évangile de Vérité* 31, 35 - 32, 9 (qui joue sur le symbolisme des 99), et des arguments montrant qu'aucune d'elles n'est plus primitive que les formes canoniques, voir FITZMYER, *Luke 2,* 1074.

[←484]

Un groupe d'interprètes soutient que dans la pratique d'alors l'intendant pouvait légitimement prêter la propriété de son maître moyennant une commission, et que cet homme ne faisait donc rien de malhonnête en annulant la commission. Si telle était l'idée de Le, il l'a rédigée avec une extraordinaire obscurité ; et la pointe de la prudente entreprise de l'intendant n'est pas renforcée. En outre, l'usage de *adikia* (« manque de justice ») au v. 8 pour décrire l'intendant semble, au-delà de la dilapidation mentionnée au v. 1. impliquer la malhonnêté. Lire M. GOURGUES, *Les paraboles de Luc, op. cit.,* 162-184.

[←485]

C’est une autre ressemblance entre Le et Jn : eux seuls mentionnent un Lazare, et le thème de la résurrection des morts lui est lié dans les deux évangiles.

[←486]

Le termine ici sa « grande interpolation » commencée après 9, 50 (= Mc 9, 39-40) pour rejoindre Mc (en 10,13-16). Tout comme le pharisien considère le publicain indigne de la miséricorde de Dieu, les disciples considèrent les petits enfants comme indignes de l'attention de Jésus. Le péché du publicain est lié à l'injonction en 3, 12-13 de ne pas collecter plus que ce qui a été fixé.

[←487]

Le omet curieusement l'élément de Mc 10, 33 selon lequel le Fils de l'homme sera livré aux chefs des prêtres et aux scribes (même si une information similaire fut incluse dans la première annonce de la passion et si la chose arrive effectivement dans le récit lucanien de la passion) et qu'ils le condamneront à mort (même si Le 24, 20 attribue aux grands prêtres et à « nos chefs » la condamnation à mort).

[←488]

En 18, 22-23 Jésus demandera à un adepte très riche de *tout* donner aux pauvres. Où est le vrai problème, dans l'esprit de sacrifice ou dans le pourcentage ?

[←489]

Nous n’entendons plus parler des sept autres serviteurs. Mt est-il plus primitif en n’ayant que trois serviteurs, ou a-t-il abrégé le récit, en supprimant l’inutile ?

[←490]

L’arrière-plan de Le 19, 12.14.15a.27 peut avoir été suggéré par l’histoire d’Archelaüs, fils d’Hérode le Grand. Après la mort de son père il se rendit à Rome, cherchant à se faire confirmer roi par l’empereur Auguste. Pendant son absence de Palestine, des émeutes éclatèrent contre son pouvoir ; plus tard, revenu en tant qu’ethnarque, il fit preuve de brutalité envers ses sujets.

[←491]

B. R. KINMAN, *Jesus'Entry into Jérusalem in the Context of Lukan Theology and the Politics of His Day,* Leyde, Brill, 1995 ; A. VANHOYE *et al., La passion selon les quatre évangiles,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 55, 1981. S. LÉGASSE, *Le procès de Jésus,* t. Il, *La passion dans les quatre évangiles,* Paris, Éd. du Cerf LeDiv, Commentaire 3, Paris, 1995.

[←492]

L'historicité de l'événement, en particulier sous sa forme marcienne la plus élaborée, est discutée. Si l'on pose comme principe qu'une action simplement prophétique a été dramatisée, on peut encore se demander si elle eut lieu plus tôt dans le ministère (comme en Jn 2, 13-17) ou peu avant la mort de Jésus. Dans les deux récits, Jésus est à Jérusalem dans les jours qui précèdent immédiatement la Pâque.

[←493]

Diverses interprétations, dont beaucoup fort éloignées du texte (par ex. donner selon ses besoins) sont discutées par A. G. Wright, *CBQ* 44 (1982), 256-65.

[←494]

Cependant, le jugement sur la structure dépend de celui qu'on porte sur la dissociation que Le aurait opérée entre la parousie et les événements de l'histoire contemporaine. Pour l'ensemble du discours, J. DUPONT, *Les trois Apocalypses synoptiques,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 121, 1985 ; V. Fusco, dans O'COLLINS, *Luke* 72-92.

[←495]

Voir plus haut la question de savoir si Le 7, 36-50 est une variante de Fonction en Mc 14, 3-9.

[←496]

Cela est compliqué par un problème textuel, car dans certains témoins textuels occidentaux (Codex D, Vieille Latine) les vv. 22, 19b-20, contenant le second passage sur la coupe, manquent ; voir *Question* 1 ci-dessous. La meilleure solution est de reconnaître que l'omission est le fait de l'initiative de scribes désireux de supprimer ce qui leur semblait une répétition.

[←497]

Cf. Jn 6, 51 : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. »

[←498]

En situant cette annonce de la trahison de Judas (voir la désignation « traître » en 6, 16) après qu'il a participé à l'eucharistie, Le prévient-il ses lecteurs, de manière pédagogique, que la participation à l'eucharistie ne garantit pas automatiquement la rectitude du comportement ?

[←499]

On ne sait trop pourquoi ils ont là deux épées, et pourquoi l'un d'entre eux a une épée quand Jésus est arrêté *(BDM* 1, 268-71), mais cela ne fait pas d'eux des révolutionnaires pour autant ! Pour une étude détaillée de Le 22, 24-30, voir P. K. NELSON, *Leadership and Discipleship* (SBLDS 138), Atlanta, Scholars, 1994.

[←500]

La question s'est posée de savoir si l'on pouvait parler de procès chez Le parce que son compte rendu n'a pas de témoins, pas de références au grand prêtre comme interrogateur, pas d'accusation de blasphème, et pas de sentence de mort. Pourtant, dans l'ensemble du tableau de Le, le mot « procès » n'est pas inapproprié. À la fin de la procédure (22, 71) les membres du Sanhédrin s'interrogent : « Qu'avons-nous encore besoin de témoignage ? » Le 24, 20 dit que les grands prêtres l'ont livré pour être condamné à mort *(krima).* Ac 13, 27-28 parle des autorités de Jérusalem qui l'ont jugé *(krinein).*

[←501]

Cette omission signifie que Le ne mentionne pas de soldats avant 23, 36, au milieu du récit de la crucifixion ; et cela a conduit à la (fausse) accusation selon laquelle Le dépeint les participants juifs comme crucifiant physiquement Jésus. Voir p. 76-77 ci-dessus et *BDM* 1, 856-59. S. Légasse, « Jésus devant Pilate et Hérode (Le 23,1-25) » et « Autour de la mort de Jésus (23,26-49) », dans *Le procès de Jésus,* t. II, *La passion dans les quatre évangiles,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv, Commentaire 3, Paris, 1995, 362-391 ; 392-432.

[←502]

On l'appelle souvent « le bon larron », mais Le l'appelle « malfaiteur » sans spécifier son crime, et, quoique l'homme reconnaisse être puni avec raison, il ne fait nullement pénitence. (Voir Le 15, 20 ci-dessus.) Est-ce par accident que ce malfaiteur est le seul dans les quatre évangiles à appeler Jésus tout simplement « Jésus », sans aucun qualificatif?

[←503]

Le développe ici le portrait de Joseph d'Arimathie pour expliquer que, quoique membre du Sanhédrin, il n'avait pas consenti à la décision contre Jésus.

[←504]

J.-M. GUILLAUME, *LUC interprète des anciennes traditions sur la résurrection de Jésus,* Paris, Gabalda, EtB, 1979 ; R. J. DILLON, *Front Eyewitnesses to Ministers ofthe Word : Luke 24* (AnBib 82), Rome, PBI, 1978.

[←505]

Elle trouve une confirmation en 1 Co 15, 5, qui note en tête des apparitions de Jésus celle à Céphas.

[←506]

La combinaison de la lecture des Écritures et de la fraction du pain deviendra finalement la composante de base du culte chrétien et donc la nourriture de la vie chrétienne. Sur Lc-Ac voir A. A. JUST, *The Ongoing Feast : Table Fellowship and Eschatology at Emmaus,* Collegeville, Liturgical, 1993.

[←507]

En Mt la mission réussira parce que Jésus ressuscité, à qui tout pouvoir a été donné sur la terre et dans le ciel, sera avec les Onze tous les jours jusqu'à la fin du monde ; en Le elle réussira parce que l'Esprit promis les revêtira de la force d'en haut.

[←508]

Le texte occidental (voir *Question* 1 ci-dessous) omet « il fut emporté au ciel » - selon moi l'omission est soit une erreur de copiste (son œil a sauté des mots grecs), soit une coupure pour éviter d'avoir deux ascensions en Lc- Ac, n'en déplaise à EHRMAN, *Orthodox,* 227-32.

[←509]

75. Par comparaison avec les 80% de Mc reproduits en Mt, seuls 65 % sont reproduits en Le, légèrement plus long que Mt.

[←510]

M. Pettem, *NTS* 42 (1996), 35-54, soutient que Le était en désaccord avec la thèse de Mc 7, 18-19 (« grande omission ») selon laquelle Jésus lui-même contredisait la Loi alimentaire ; *cf.* Ac 10.

[←511]

F. Beydon, *En danger de richesse. Le chrétien et les biens de ce monde selon Luc,* Aubonne, Éditions du Moulin, 1989 ; W. E. Pilgrim, *Good News to the Poor : Wealth and Poverty in Luke-Acts,* Minneapolis, Augsburg, 1981 ; T. L. Johnson, *Sharing Possessions,* Philadelphie, Fortress, 1981 ; D. P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts,* Linz, Plöchl, 1982.

[←512]

On peut noter en relation à cela l'omission ou la modification de la couleur locale de Mc, par exemple les gens qui mangent au même plat lors du repas pascal (Mc 14, 20), et la correction par Le d'affirmations marciennes douteuses, par exemple le fait que lors de la fête Pilate avait l'habitude de relâcher un prisonnier à la demande de la foule juive (Mc 15, 6).

[←513]

BBM 618-19 ; FITZMYER, *Luke* 1, 73-75 ; De grands efforts pour établir une dépendance de Le par rapport à Mt ont été tentés par DRURY, *Tradition ;* GOULDER, *Luke* ; et FRANKLIN, *Luke.*

[←514]

BGJ 1. XLVI-XLVII ; BDM 1,86-92 ; FITZMYER, *Luke* 1,87-88. Ceux qui imaginent une dépendance travaillent habituellement dans la direction inverse : Jn dépendrait de Le (p. 408 ci-dessous).

[←515]

Les paraboles et miracles particuliers à Le sont la clef des sources des paraboles et miracles exposés ci- dessus. Étant donné que Le a puisé dans ces sources, il peut très bien avoir composé quelques paraboles et/ou récits de miracles à l'imitation de ceux de ces sources.

[←516]

J.-N. ALETTI, *L'art de raconter Jésus Christ,* Paris, Seuil, 1989 ; *Quand Luc raconte,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 115, 1998 ; TANNEHILL, *Narrative,* est utile sur ce point.

[←517]

Le nom *Loukas,* forme abrégée d'un nom latin (Lucius ?), ne nous dit pas s'il était juif ou païen.

[←518]

Les passages où apparaît le « nous » sont 16, 10-17 (« deuxième voyage missionnaire », de Troas à Philippes) ; 20, 5 ; 21, 1-18 (fin du « troisième voyage missionnaire, de Philippes à Jérusalem) ; 27, 1-28, 16 (Paul envoyé prisonnier à Rome).

[←519]

Fitzmyer et Franklin en sont de farouches partisans. Une opinion minoritaire veut que Luc, le compagnon de Paul, ait écrit les lettres pastorales après les Actes, de sorte que leur information géographique et biographique compenserait la fin abrupte des Actes. Voir J. D. QUINN dans TALBERT, *Perspectives* 62-75 ; S. G. WILSON, *Luke and the Pastoral Epistles,* Londres, SPCK, 1979. Voir aussi la n. 1 ci-dessus sur la théorie des trois volumes.

[←520]

À la fin du IV^e^ siècle Épiphane *(Panarion* 51, 11, 6) prétendait que Luc était l'un des soixante-douze disciples (Le 10, 1). Pourtant, quelque deux siècles plus tôt Tertullien *(Adv. Marcion* 4, 2, 1-2) distinguait clairement Luc, « homme apostolique », des témoins oculaires apostoliques.

[←521]

Par exemple, la formulation introductive imitative du prologue, le style de la Septante dans le récit de l'enfance, le poli classique du discours de Paul à l'Aréopage d'Athènes (Ac 17, 16-31), et dans la prédication d'Étienne un modèle différent de celui de Pierre et de Paul. On a soutenu que le style de Le devient moins biblique et plus hellénistique quand le récit passe de l'évangile (centré en Palestine) aux Actes (sur la route de Rome).

[←522]

Si le premier passage comportant le « nous » (Ac 16, 10-17) est étendu à 16, 20, le compagnon du « nous » pourrait être décrit comme un juif.

[←523]

Un passage de valeur douteuse comportant le « nous » apparaît dans le Codex Bezae d'Ac.ll, 28, scène située dans l'Église d'Antioche vers 44. Fitzmyer ajoute la possibilité que Luc ait été un Syrien habitant Antioche (c'est-à-dire un païen d'origine sémite).

[←524]

Par exemple, Le 4, 38 ajoute « forte » à la fièvre de Mc 1, 30 ; Le 8, 43 adoucit la critique sévère des médecins de Mc 5, 26. W. K. Hobart, *The Medical Language of St. Luke,* Dublin, 1882, en est le grand précurseur. Il n'était pas très expert en critique biblique (par exemple 80% de sa liste de quatre cents mots se trouvent dans la LXX) ; sa thèse a pourtant reçu le soutien d'exégètes connus : W. M. Ramsay, *Luke the Physician and Other Studies,* New York, 1908, et Harnack.

[←525]

Voir Cadbury, *Style* 50-51 ; *JBL* 45 (1926), 190-206 ; 52 (1933), 55-65.

[←526]

TYSON, *Images,* pense que les lecteurs envisagés étaient des « gentils » attirés par le judaïsme (« craignant- Dieu ») et que l'objet de la rédaction lucanienne était de les amener à accepter le christianisme plutôt que le judaïsme. Il me semble que si ces « gentils » pouvaient être une partie importante des destinataires, ils n'étaient pas le tout. L'adresse à Théophile (Le 1, 3 ; Ac 1, 1), qui était peut-être un « gentil » sympathisant du judaïsme favorise l'hypothèse de cette orientation de Lc-Ac. Théophile est un nom attesté à la fois pour des juifs et des « gentils ».

[←527]

JERVELL, *Luke,* et TŒDE, *Prophecy,* plaident pour un public de judéo-chrétiens. Selon Tiede ils auraient pu être troublés par la destruction du Temple, de sorte que Luc aurait dû leur expliquer que celle-ci résultait de l'échec d'Israël à accueillir le message des prophètes et de Jésus. Cependant, les païens convertis au christianisme et à qui on avait enseigné la validité de l'alliance de l'AT, pouvaient être troublés aussi par ce qui se passait à Jérusalem.

[←528]

E. A. La Verdière et W. G. Thompson, *TS* 37 (1976), 567-97, proposent une comparaison extrêmement intéressante entre les différentes communautés destinataires de Mt et de Le.

[←529]

J. H. Neyrey, *Biblica* 61 (1980), 153-71.

[←530]

L'insistance de l'évangile sur les pauvres et sa critique des riches, ainsi que l'idéalisation du partage volontaire des biens dans les Actes, signifient que la communauté était composée en bonne partie de membres appartenant aux classes sociales peu élevées de la société. T. KATO, *La pensée sociale de Luc-Actes,* Paris, PUF, Études d'histoire et de philosophie religieuses, 1997 ; H. MOXNES, *The Economy ofthe Kingdom : Social Conflict and Economie Relations in Luke's Gospel,* Philadelphie, Fortress, 1988 ; L. T. JOHNSON, *The Literary Fonction of Possessions in Luke- Acts* (SBLDS 39), Missoula, Scholars, 1977.

[←531]

BOCK, *Luke* 1, 14, énumère onze suggestions dont je n'envisagerai que les plus importantes. C. H. TALBERT, *Luke and the Gnostics : An Examination ofthe Lucan Purpose,* Nashville, Abingdon, 1966, n'est pas très suivi lorsqu'il soutient que, en soulignant l'humanité et la souffrance de Jésus et en insistant sur la légitimité de son autorité, Luc écrivait contre les gnostiques ; voir FITZMYER, *Luke,* 1,11.

[←532]

H. F. D. SARKS, *JTS* NS 14 (1963) 457-66, propose une critique de la première édition du livre d'O'Neill.

[←533]

Cassidy, *Jésus,* voit des potentialités révolutionnaires dans le renversement des valeurs du Magnificat et des Béatitudes ; d'autres préfèrent parler de révolution non violente, voire de pacifisme. J. M. Ford, *My Enemy Is My Guest : Jesus and Violence in Luke,* Maryknoll, Orbis, 1984 ; E. Hamel, « Le Magnificat et le renversement des situations. Réflexions théologico-bibliques », *Gre* 60, 1979, 55-84. À propos du projet littéraire et théologique de Luc, on pourra lire D. Marguerat, « Comment Luc écrit l'histoire » et « Un récit de commencement », dans *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres,* Genève-Paris, Labor et Fides-Éd. du Cerf, LeDiv 180, 11-42 et 43-63.

[←534]

Il y a une littérature considérable sur le sujet. Voir D. Marguerat, « Juifs et chrétiens selon Luc-Actes : une quête d'identité », dans S. Légasse *et al.,* « Le Nouveau Testament est-il anti-juif ? », *CEv* 108, 1999, 24-36 ; R. L. Brawley, *Luke-Acts and the Jews : Conflict, Apology, and Conciliation* (SBLMS 33), Atlanta, Scholars, 1987 ; J. T. Sanders, *The Jews in Luke-Acts,* Philadelphie, Fortress, 1987 ; F. J. Matera, *JSNT* 39 (1990), 77-93 (nuance utile) ; J. B. Tyson, éd., *Luke-Acts and the Jewish People ; Eight Critical Perspectives,* Minneapolis, Augsburg, 1988 ; J. B. Tyson, *Images of Judaism in Luke-Acts,* Columbia, Univ. of South Carolina, 1992 (très bonne bibliographie) ; et J. A. Weatherly, *Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke-Acts* (JSNTSup 106), Sheffield, Academie, 1994.

[←535]

SQUIRES, *Plan,* montre que les lecteurs du monde hellénistique pouvaient trouver des parallèles dans la littérature gréco-romaine soulignant la place de la providence.

[←536]

Le 11, 49-51 ; 13, 34-35 ; 19, 41-44 ; 21, 20-24 ; 23, 28-31. On se demande si 19, 43-44 est si précis qu'il doive nécessairement avoir été écrit après la destruction de la ville ; 19,46 omet l'élément du parallèle marcien selon lequel le Temple serait une maison de prière « pour toutes les nations », probablement parce que le Temple est détruit lorsque Luc écrit ; 21,20 remplace « l'abomination de la désolation » symbolique de Mc par l'image d'une Jérusalem investie par des armées ; 21, 23 omet l'allusion de Mc à la fuite en hiver (parce que Luc savait que Jérusalem avait été détruite en août/septembre ?). Néanmoins, nous admettons que l'absence d'une allusion de l'évangile (et même, en fait, du NT) indiscutable, claire, précise à la destruction du Temple déjà survenue demeure problématique, car l'événement devait avoir eu un énorme impact sur les chrétiens (chapitre 7 ci-dessus, n. 95).

[←537]

Une opinion minoritaire date Lc-Ac du II^e^ siècle (parfois aussi tard que 150), et lui attribue pour objet de corriger des mouvements hétérodoxes de cette période, par exemple O'NEILL, *Theology* ; J. T. TOWNSEND, dans TALBERT, *Luke-Acts* 47-62.

[←538]

Voir K. Snodgrass, *JBL* 91 (1972), 369-79 ; G. E. Rice, dans Talbert, *Luke-Acts* 1-16 ; A. W. Zwiep, *NTS* 42 (1996), 219-44.

[←539]

Le thème du Messie réapparaît fortement dans les Actes ; voir M. L. Strauss, *The Davidic Messiah in Luke-Acts* (JSNTSup 110), Sheffield, Academie, 1995.

[←540]

FITZMYER, *Luke,* est ici très utile avec notamment sa traduction exacte des verbes dans les passages concernant le royaume ; voir aussi A. GEORGE, « Le règne de Dieu », dans *Études sur l'œuvre de Luc,* Paris, Gabalda, Sources Bibliques, 1978, 285-306 ; M. QUESNEL, « Le règne de Dieu dans l'œuvre de Luc », *CEv* 84, 1993, 44-51.

[←541]

En vingt-huit chapitres il y a des références occasionnelles à des apôtres (par exemple 1,2 ; 4,36-37 ; 5,12 ; 8,1), habituellement les Douze *(cf.* 6, 2.6), à l'exception de Paul et Bamabé en 14,4.14. Le seul personnage qui soit évoqué longuement dans les Actes à côté de Pierre et de Paul (et de Bamabé comme compagnon de Paul) est Étienne, qui n'est pas désigné comme apôtre.

[←542]

Le tableau 5 de ce chapitre compare certaines données des Actes à celles des lettres pauliniennes ; le tableau 6 esquisse une chronologie paulinienne.

[←543]

M. C. Parsons, *The Departure of Jésus in Luke-Acts : The Ascension Narratives in Context,* JSNTSup 21 ; Sheffield : JSOT, 1987.

[←544]

Par exemple, 1 Co 15,5-8, mais probablement sur une plus longue période depuis que Paul en est partie prenante.

[←545]

Ac 1,7 est une variante lucanienne de Mc 13, 32 : « Quant à la date de ce jour, ou à l'heure, personne ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, personne que le Père. » Ac omet l'absence de connaissance du Fils, car c'est maintenant le Seigneur ressuscité qui parle.

[←546]

Ac présente cela comme les paroles du Christ ressuscité ; mais il faut les entendre correctement, car la suite montrera que les disciples n'avaient aucune conscience d'avoir été informés d'un tel plan. Écrivant quelque cinquante ans après le début de l'évangélisation, l'auteur regarde de manière rétrospective l'expansion géographique qui s'est produite, et il la comprend comme la volonté du Christ pour son Église ; aussi l'attribue-t-il au Christ ressuscité, qui l'avait prophétisée.

[←547]

Comme nous l'avons vu, Mt fait un parallèle avec la mort d'Achitophel, en écho à 2 S, Dt, Jr, Za. Dans les Actes, un parallèle est instauré avec la mort du personnage impie Antiochus IV Épiphane (2 M 9, 7-12), en écho à Sg4, 19 ; Ps 69, 26 ; 109, 8.

[←548]

On peut penser que ces hommes « avaient deux titres » : ils étaient à la fois les Douze et les apôtres (voir la distinction en 1 Co 15, 5-7). *Les Douze* étaient des personnages eschatologiques irremplaçables, et non une partie de la structure administrative de l'Église. *Les apôtres* (groupe plus large incluant les Douze) fondaient et animaient des communautés, tandis que les « évêques » (personnages de la structure ecclésiale) succédèrent aux apôtres dans la charge de ces Églises.

[←549]

L'Esprit joue un rôle considérable dans les Actes. M.-A. Chevallier, « Luc et l'Esprit-Saint », *RSR* 56,1982, 1-16 ; A. George, « L'Esprit-Saint dans l'œuvre de Luc », *RB* 85, 1978, 500-542 ; O. Mainville, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc,* Montréal, Fides, 1991 ; D. Marguerat, « L'œuvre de l'Esprit », dans *La première histoire du christianisme,* Paris-Genève, Éd. du Cerf-Labor et Fides, LeDiv 180, 149-174 ; J. H. E Hüll, *The Holy Spirit in the Acts ofthe Apostles,* Londres, Lutterworth, 1967 ; J. D. G. Dünn, *Jesus and the Spirit : A Study ofthe Religious and Charismatic Expérience... in the New Testament,* Philadelphie, Westminster, 1975 ; R. P. Menzies, *The Development of Early Christian Pneumatology, with Special Reference to Luke-Acts,* JSNTSup 54 ; Sheffield, JSOT, 1991.

[←550]

Dans l'AT la fête des Semaines (Pentecôte) n'avait aucune signification pour l'histoire du salut, mais dans les écrits rabbiniques postérieurs le sens donné ci-dessus est attesté. Grâce aux *Jubilés* et aux manuscrits de Qumrân, nous avons désormais la preuve que ce sens était connu au temps de Jésus. J. POTIN, *La fête juive de la Pentecôte, 2* volumes, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 65, 1971.

[←551]

Implicitement en Dt 32, 21 ; « néant de peuple » est une catégorie à laquelle un Israël désobéissant est symboliquement réduit en Os 1, 9 ; voir 1 P 2, 10.

[←552]

Il est possible que la liste de 2, 9-11 décrive les régions évangélisées par des missionnaires de l'Église de Jérusalem (par exemple l'Orient et Rome), distinctes des régions évangélisées à partir d'autres centres comme Antioche (par exemple grâce aux voyages de Paul). En Ac 2, 5 Luc décrit les hommes de ces régions comme des juifs fervents, identification qui correspond bien au contexte d'une fête de pèlerinage. On pourrait pourtant voir ici une anticipation de l'évangélisation de toutes ces nations (2, 17 : « toute chair »). Pour les traditions à la base de 2, 1-13, voir A. J. M. WEDDERBURN, *JSNT 55* (1994), 27-54.

[←553]

Dans les sous-sections ci-dessous sur les *Sources* et « *Luc » l'historien* la question de l'historicité sera posée. Pierre prononça-t-il réellement un discours le jour même de la Pentecôte ? Que dit-il ? Le sermon des Actes est composé par l'auteur du livre, mais celui-ci disposait-il d'une tradition sur le noyau de la prédication apostolique ? Le fait du parler en langues devrait nous rendre prudents dans nos appréciations. À un premier niveau du récit, ce parler était « extatique », d'où l'apparence d'un bredouillage aviné. Il a été réinterprété dans les Actes comme un parler en d'autres langues, compréhensibles - réinterprétation qui n'a pas effacé la tradition première.

[←554]

Littéralement, le verbe grec *metanoein (meta* = de l'autre côté, là-bas ; *noein* = penser) signifie « changer d'esprit, de façon de penser, de perspective » ; pour les pécheurs changer d'esprit implique la repentance. L'exigence faite aux hommes religieux de changer d'esprit ne peut se suffire d'une réponse donnée une fois pour toutes ; ils doivent être prêts à changer quand une nouvelle manifestation de la volonté de Dieu les met en question. Voir R. D. WITHERUP, *Conversion in the New Testament,* Zacchaeus Studies, Collegeville, Liturgical Press, 1994.

[←555]

Il est dit une fois en Jn (3, 22) que Jésus baptise, mais cela est contredit en 4, 2. Dans une apparition après la résurrection le Jésus de Matthieu dit aux Onze (les Douze moins Judas) de faire des disciples de toutes les nations, en les baptisant (Mt 28, 19). Il n'y a pas de raison de penser que les lecteurs des Actes aient pu connaître ce commandement, rapporté uniquement en Mt, d'autant plus qu'il incarne l'expérience rétrospective de la communauté matthéenne vers la fin du I^{er} siècle.

[←556]

Le baptême est considéré de différentes manières dans les divers livres du NT, et la théologie du baptême représentera un amalgame de ces diverses conceptions.

[←557]

L’emploi de la formule triadique en Mt 28, 19 (« au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit ») pourrait être un développement postérieur, donnant une image plus complète du dessein de salut de Dieu.

[←558]

Jn 9, 35-38 pourrait renvoyer à cette cérémonie baptismale ecclésiale qui comportait de la part de celui qui la présidait la question : « Crois-tu au Fils de l'homme ? », avec la réponse « Seigneur, je crois », suivie d'un acte cultuel.

[←559]

Sur le rôle des sommaires dans Ac, voir *Sources* ci-dessous. Pour choisir ces quatre traits l'auteur a l'avantage de pouvoir juger, rétrospectivement, ce qu'il y a de plus important et de plus durable - la communauté primitive incarnant ce que doit être une communauté chrétienne.

[←560]

Durant tous ces premiers chapitres des Actes, situés à Jérusalem au lendemain de la résurrection, parler de chrétiens ou de christianisme est un anachronisme ; aucune désignation n'était encore appliquée à ceux qui croyaient en Jésus. Si l'auteur des Actes (11, 26) est historiquement correct, c'est à Antioche (apparemment vers la fin des années 30) que les croyants furent appelés pour la première fois chrétiens. Ayant noté cela, pour simplifier j'anticiperai pourtant la terminologie.

[←561]

Un autre nom primitif peut avoir été « la Voie », par exemple Ac 24,14 : « suivant la Voie... je sers le Dieu de mes pères » (également Ac 9, 2 ; 19,9,23 ; 22,4 ; 24, 22). C'était aussi une autodésignation des manuscrits de la mer Morte : « Quand ces hommes rejoignent la communauté *[Yahad],* ils... vont au désert préparer la voie du Seigneur. » Elle reflète l'idéal du retour d'Israël de l'exil (Is 40, 3), quand Israël marchait sur « la voie » préparée par Dieu vers la Terre promise. La désignation qui devint la plus populaire, à savoir *ekklesia, «* Église », reflète vraisemblablement le premier exode qui donna naissance à Israël, car en Dt 23, 2 l'AT grec rendait *qahal,* « assemblée », par *ekklesia* pour décrire Israël au désert comme « l'Église du Seigneur ».

[←562]

Plus que les autres évangiles Lc souligne fortement que la richesse est un obstacle à l'acceptation des valeurs de Jésus et que les riches sont en danger (1, 53 ; 6, 24 ; 12, 20-21 ; 16, 22-23). Bien que les chrétiens ne connaissent ni le temps ni l'heure de l'intervention finale du royaume de Dieu (Ac 1,7), ils apprécient des valeurs en consonance avec une théologie selon laquelle ce monde n'est pas une entité durable.

[←563]

Vers la fin de la période néo-testamentaire seulement, nous avons des indices clairs que la *koinonia* a été rompue. L'auteur de 1 Jn, pour qui « être en communion *(= koinonia)* avec nous » est nécessaire pour être en *koinonia* avec le Père et l'Esprit saint, condamne ceux qui « sont sortis de chez nous » comme des antichrists (1, 3 ; 2, 18-19).

[←564]

Dans ces différents détails, on peut trouver l'arrière-plan d'une théologie postérieure de l'eucharistie ; par exemple la célébration de l'eucharistie comme sacrifice peut être liée à la mort du Seigneur, et le concept de présence réelle du Christ dans l'eucharistie à la croyance que le Seigneur ressuscité était apparu lors de repas et qu'il revenait à nouveau lors du repas sacré.

[←565]

Cela est parfois négligé par ceux qui étudient la théologie ou l'éthique du NT. Les points essentiels mentionnés dans le NT sont comme la partie émergée de l'iceberg, la partie immergée étant l'enseignement d'Israël non mentionné, présupposé.

[←566]

Voir l’exemple de deux instructions sur le mariage et le divorce, l’une du Seigneur et l’autre de Paul, en 1 Co 7, 10.12.

[←567]

Le respect juif pour le nom propre de Dieu (YHWH ou Yahvé) et son redoutable pouvoir se reflète dans le respect chrétien pour le nom (le plus souvent, « Seigneur ») donné à Jésus, ce « nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre » (Ph 2, 9-11).

[←568]

R. F. Zehnle, *Peter's Pentecost Discourse... Acts 2 and 3,* SBLMS 15, Nashville, Abingdon, 1971, pense qu'une partie du matériau d'Ac 3 est plus ancienne que celui d'Ac 2.

[←569]

Également Ac 13, 27 ; Rm 10, 3 ; ce n’est pas tout le peuple qui voulait la mort de Jésus (Le 23, 27.48).

[←570]

C’est le sens probable de *agrammatoi, «* illettrés », en Ac 4, 13. Faire des apôtres des « analphabètes » serait une interprétation excessive.

[←571]

Mt 27, 51 ; 28, 2 donnait un tremblement de terre comme manifestation du soutien de la puissance divine quand Jésus était mort et ressuscité ; dans Ac le lieu où ils sont réunis « tremble » quand l'Esprit saint manifeste le soutien de la présence de Dieu au sein de la communauté des croyants.

[←572]

Il est évident que, pour l'auteur, un tel acte de jugement n'est pas étranger à la nature de l'Église. Nous sommes tout près ici d'une interprétation primitive du pouvoir de lier et de délier !

[←573]

Il y a des anachronismes dans le discours de Gamaliel, par exemple il mentionne la révolte de Theudas et « après lui de Judas le Galiléen ». Si cette séance du Sanhédrin se tint vers 36, la révolte de Theudas n'avait pas encore eu lieu, et celle de Judas datait déjà d'une trentaine d'années.

[←574]

Ac (22, 3) présentera Paul comme un élève de ce grand maître de la Loi, dépeint ici comme un homme équitable. Plus loin, en 23, 6-9 les pharisiens soutiendront contre les sadducéens la tolérance envers Paul.

[←575]

Il n’est peut-être pas vrai que tout mouvement religieux d’origine humaine échoue ; néanmoins, au cours de l’histoire, l’Église aurait été souvent plus sage d’utiliser le principe de Gamaliel pour apprécier de nouveaux courants dans le christianisme, plutôt que de réagir trop vite de manière hostile.

[←576]

E. RICHARD, *Acts 6,:l-8:4. The Author's Method of Composition,* SBLDS 41, Missoula, Scholars, 1978.

[←577]

Pour prévenir une objection, je précise que la branche helléniste de l'Église de Jérusalem (par exemple Étienne) fut bien persécutée ; mais dans cette persécution et cette expulsion les « apôtres » ne furent pas inquiétés (Ac 8, 1b).

[←578]

Paul, strict observant de la Loi, qui connaissait probablement l'hébreu ou l'araméen aussi bien que le grec, se considérait lui-même comme un Hébreu (2 Co 11, 22 ; Ph 3,5), que cette désignation ait ou non le même sens que pour l'auteur des Actes.

[←579]

Parce que le verbe « servir » en Ac 6, 2 est *diakonein,* cette scène a été interprétée comme l'institution des premiers diacres. Or, la position des chefs hellénistes choisis dans cette scène n'est pas la même que celle des diacres décrits dans les lettres pastorales. Voir chapitre 30 ci-dessous, n. 11.

[←580]

Les résultats des principales décisions ecclésiales peuvent aller plus loin qu'on ne le prévoyait, sans qu'on puisse les arrêter en un point jugé prudent ; voir ci-dessous (p. 347-348) à propos de l'assemblée de Jérusalem en Ac 15.

[←581]

L’attention est-elle plus grande parce que, du vivant de l’auteur, la chrétienté avait suivi les traces d’Étienne quant au rejet du Temple plutôt que celles de Pierre et Paul, qui tous deux priaient au Temple ? S. Légasse, *Stephanos. Histoire et discours d’Étienne dans les Actes des Apôtres,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 147, 1992

[←582]

Voir le débat entre C. H. H. Scobie, *NTS* 19 (1973), 390-414 et R. Pummer, *NTS* 22 (1976), 441-43. Également Munck, *Acts,* appendice V, 285-300.

[←583]

Dans la description compliquée de 8, 1b, Ac nous dit que les apôtres (et apparemment les hébreux) ne furent pas expulsés, probablement parce qu'ils ne faisaient pas de propagande contre le Temple, à la différence des hellénistes. On trouve un agent acharné de cette persécution en la personne de Saul, dont la conversion sera dramatiquement narrée en Ac 9.

[←584]

Beaucoup pensent qu'il y a un courant helléniste en Jn, le seul évangile où Jésus va en Samarie et y fait des disciples. S'il en est ainsi, nous entendons peut-être en Jn 4, 21 le type de prédication des hellénistes en Samarie : « Ce n'est ni sur cette montagne [le Garizim, lieu saint des Samaritains] ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. »

[←585]

Ce curieux personnage est devenu plus tard un sujet de spéculation, figurant dans la légende comme le grand adversaire du christianisme. La désignation de Simon comme « la Puissance de Dieu, celle qu'on appelle la Grande », signifie-t-elle qu'il se disait lié à une émanation gnostique située entre le Dieu caché, distant, et les créatures humaines ? En faisant de lui un *magicien* les Actes font-ils preuve de leur mépris pour un maître gnostique ? L'auteur des Actes inclut-il l'histoire de la défaite de Simon parce que les gnostiques faisaient déjà de lui un héros ?

[←586]

Ac donne l'impression que l'effusion de l'Esprit exigeait la collaboration des Douze. On soupçonne ici que l'objet essentiel de la visite apostolique était de vérifier si la conversion de gens du dehors comme les Samaritains était conciliable avec la proclamation de Jésus.

[←587]

Ac présente Candace comme le nom de la reine d’Éthiopie ; il semble pourtant que ce mot ait été un titre.

[←588]

G. Lohfink, *La conversion de saint Paul,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 11, 1967 ; D. Marguerat, « La conversion de Saul », dans *La première histoire du christianisme, op. cit.,* 269-300. Pour le schéma du récit récurrent chez Le, voir M. E. Rosenblatt dans Richard, *New* 94-105 ; R. D. Witherup, *JSNT* 48 (1992), 67-86.

[←589]

Jésus ressuscité était apparu ici-bas aux Douze, puis avait été enlevé au ciel d'où il parle maintenant à Saul. Cela signifie-t-il que l'auteur des Actes postule une différence qualitative de statut entre les Douze et Paul quant à leur expérience du Christ ? 1 Co 15,5-8, que nous recevons de Paul lui-même, donne l'impression qu'il n'y avait pas de différence entre les apparitions de Jésus ressuscité à Pierre ou aux Douze (ou à Jacques) et l'apparition à Paul (sauf qu'ils sont nommés en premier, et lui en dernier).

[←590]

Ac 9, 19b-30 raconte la prédication de Paul à Damas, la conspiration juive contre lui, sa descente dans un panier le long du mur pour s'échapper vers Jérusalem où, après que Barnabé l'a introduit auprès des apôtres, il prêche et discute ferme avant d'être envoyé à Tarse. Il y a une divergence bien connue entre ce récit et celui de Paul lui-même en Ga 1,15-22 : après la révélation il n'alla pas à Jérusalem voir les apôtres, mais se rendit immédiatement en Arabie ; puis il retourna à Damas, avant d'aller, trois ans plus tard, à Jérusalem où, pendant quinze jours, il ne vit et ne conversa qu'avec Céphas (Pierre) et Jacques, avant de partir enfin vers la Syrie et la Cilicie (donc toujours physiquement inconnu des Églises du Christ en Judée). Peut-être le bref résumé par Paul de ce qui s'était passé quelque vingt ans plus tôt est-il imprécis ; probablement l'auteur des Actes n'avait-il entendu qu'une version simplifiée. Voir chapitre 16 ci-dessous, sous-section A.

[←591]

Dans le parallèle de Marc (5,41) on lit * *Talitha koum (i) »,* remarquablement proche du « Tabitha, lève-toi » en Ac 9, 40. Pour les résurrections, voir chapitre 11 ci-dessous, n. 41.

[←592]

L’auteur dessine une extension progressive : Pierre s’occupe d’un gentil sympathisant (chapitre 10) ; les hellénistes prêchent aux « gentils » hellénophones (11, 19-20) ; puis Barnabé et Saul partent d’Antioche, prêchant

[←593]

d’abord aux juifs dans les synagogues, mais se tournant progressivement vers les « gentils » (13,4ss), qui deviennent leur principale préoccupation.

[←594]

Luc appelle « craignant-Dieu » les « gentils » sympathisants au judaïsme qui ne se convertissaient pas (ou « adorant-Dieu » : 10,2.22 ; 13,43 ; 17,4.17). On a discuté la justesse de cette désignation. Cependant, M. C. De Boer, dans Tuckett, *Luke's Literary* 50-71, montre que Luc n'a pas pu inventer cette terminologie pour des gens qui existaient certainement. Tyson, *Images* 35-39, soutient que ceux-ci sont les lecteurs pour lesquels l'auteur écrivait Lc-Ac, représentés dans le texte par Corneille, l'eunuque éthiopien et Théophile (voir chapitre 9 ci-dessus, n. 92). Pour une analyse du récit de Corneille, voir R. D. Witherup, *JSNT* 49 (1993), 45-66.

[←595]

Voir à ce propos J. NEUSNER, *A Rabbi Talks with Jésus,* New York, Doubleday, 1993.

[←596]

Le NT (y compris Paul) ne se demande pas si les parents *judéo-chrétiens* doivent faire circoncire leurs fils. Ceux qui le faisaient pour s'assurer les privilèges supplémentaires de la judaïté (voir Rm 9, 4-5) ne pouvaient poser un problème théologique que si, pour eux, la circoncision était *nécessaire* (à côté du baptême) pour devenir enfant de Dieu et faire partie du nouveau peuple de Dieu élu en Jésus Christ.

[←597]

Paul (Ga 2,7) dit de Pierre que l'évangélisation des circoncis lui avait été confiée ; pourtant une lettre qui lui est attribuée (1 Pierre) est clairement rédigée à l'intention de « gentils » convertis (2, 10 : « Vous qui jadis n'étiez pas un peuple »).

[←598]

Aujourd'hui certains soutiennent que « le baptême dans l'Esprit » est distinct du baptême d'eau et lui est supérieur, en fondant leur position sur le déroulement des Actes. Or, dans les Actes ce n'est pas un problème. En fonction de son objectif et de ses intérêts l'auteur montre : *a)* les Douze et ceux qui sont avec eux recevant l'Esprit sans avoir jamais été baptisés dans l'eau ; *b)* des gens baptisés (dans l'eau) et recevant ensuite le don de l'Esprit (2, 38 ; 19, 5-6) ; *c)* des gens recevant l'Esprit avant d'être baptisés dans l'eau (c'est le cas ici) ; *d)* des gens baptisés dans l'eau (par le baptême de Jean) qui n'ont jamais entendu parler d'un Saint-Esprit (18, 24-19, 7).

[←599]

Il y eut diverses missions dirigées par les premiers juifs croyant en Jésus, reflétant différentes théologies ; voir mon article dans *CBQ* 45 (1983), 74-79. Cependant, M. D. GOULDER, *A Taie ofTwo Missions,* Londres, 1994, va trop loin dans ce sens en rejetant l'idée d'une Église unifiée. Tous les indices laissent penser que, malgré leurs différences, les premiers chrétiens se considéraient comme unis dans la *koinonia* du nouvel Israël.

[←600]

Il s’agit de Jacques le Majeur qui, selon la légende, alla en Espagne (il est vénéré à Compostelle) et revint en Judée suffisamment tôt pour y mourir vers 41 ! Il ne faut pas le confondre avec d’autres Jacques du NT, en particulier Jacques le « frère » de Jésus (chapitre 34 ci-dessous). Comme on l’a expliqué plus haut à propos de 1, 21-26, les membres des Douze ne furent pas remplacés à leur mort.

[←601]

À la lumière de cette tradition, on peut imaginer, plus tard, la perplexité des chrétiens quand ni Pierre ni Paul n'échappèrent à l'arrestation par Néron à Rome, où ils furent exécutés. Certains ont-ils jugé que l'empereur était plus puissant que le Christ ? Peut-être est-ce pour cela qu'un livre comme l'Apocalypse dut souligner si fermement que l'Agneau pouvait vaincre la bête représentant le pouvoir impérial, et qu'il le ferait.

[←602]

Ce lien devait être très important pour ceux qui voyaient en Jésus le Messie royal de la maison de David. En effet, dans les évangiles les « frères » de Jésus ne furent pas ses disciples de son vivant (Mc 3, 31-35 ; 6, 3-4 ; Jn 7, 5) ; mais Jésus ressuscité apparut à Jacques (1 Co 15,7), et Jacques devint apôtre à Jérusalem, au temps de la conversion de Paul (Ga 1, 19 ; vers 36). P.-A, BERNHEIM, *Jacques, frère de Jésus,* Paris, Noésis, 1996.

[←603]

On pourrait faire commencer ici la mission « jusqu'aux extrémités de la terre » (1, 8), plutôt qu'en 15, 36 (voir ci-dessous). Ces chapitres 13, 1-15, 35 sont plus introductifs et préparatoires que ceux qui suivent.

[←604]

Cf. 1 Co 12, 28 : « Ceux que Dieu a établis dans l'Église sont premièrement les apôtres, deuxièmement les prophètes, troisièmement les docteurs. » Paul se considérait lui-même comme un apôtre, mais pas au sens lucanien des Douze.

[←605]

En Le 22, 14.19 « Faites cela en mémoire de moi » s'adresse aux apôtres. Mais lors des eucharisties à Antioche où les Douze n'étaient pas présents, qui présidait ? Au tournant du I^er^ siècle, *Didaché* 10,7 décrit une situation où les prophètes célébraient l'eucharistie, ce qui pouvait être déjà la coutume.

[←606]

Que Paul se soit effectivement intéressé aux synagogues est fortement suggéré par sa déclaration en 2 Co 11, 24 : « Cinq fois j'ai reçu des juifs les trente-neuf coups de fouet » - une punition de la synagogue. Même à la fin, Ac continuera de montrer Paul, quand il arrive à Rome vers 61, parlant d'abord aux juifs. Cependant, si en Rm 1, 16 Paul indique que les juifs furent les premiers dans la proclamation générale de l'Évangile, en 11, 13 il caractérise son propre apostolat en se disant « l'apôtre des nations ».

[←607]

Sans aucun doute, c'est l'auteur des Actes qui a composé le discours attribué à Paul ; mais la composition n'est pas loin de la pensée christologique attestée dans les lettres de Paul. Par exemple, Ac 13, 23 relie Jésus à la postérité de David et 13,33 profite de ce qu'il est question de la résurrection de Jésus par Dieu pour citer le psaume : « Tu es mon fils, moi-même aujourd'hui je t'ai engendré. » En Rm 1, 3-4 Paul parle du Fils, « issu de la lignée de David selon la chair, établi Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa résurrection des morts ». En Ac 13, 39 le langage de la justification est semblable à celui des lettres pauliniennes.

[←608]

Il y eut des désaccords entre les deux hommes (Ga 2, 11.14) ; mais quand il s'agira du message essentiel sur Jésus, Paul s'associera à Céphas (Pierre) et aux Douze (et à Jacques !) en une prédication commune et une commune exigence de foi (1 Co 15, 3-11).

[←609]

Sur la base de ce maigre indice on a beaucoup spéculé sur le physique de Paul, petit et mince.

[←610]

Les presbytres ne sont jamais mentionnés dans les lettres pauliniennes indiscutées ; leur désignation n'est vraiment un problème que dans les épîtres pastorales postpauliniennes. Pourtant *episkopoi* et *diakonoi* sont mentionnés en Ph 1, 1, et tirer argument du silence de Paul sur les structures ecclésiales est une méthode peu sûre.

[←611]

Bien que souvent dénommée « concile » de Jérusalem, cette assemblée ne doit pas être confondue avec les conciles œcuméniques postérieurs (Nicée, etc.).

[←612]

Au lieu de cette terminologie plus neutre d'Ac 15, 5, Paul parle de manière polémique de « faux frères » espionnant la liberté de son comportement vis-à-vis des « gentils ».

[←613]

Les évangiles synoptiques attirent l'attention sur la fréquentation par Jésus de publicains et de prostituées. La raison de conserver ce souvenir était-elle en partie un rejet implicite de la position favorable à la circoncision ? On pourrait reconstituer ainsi ce rejet : Jésus fréquenta les hors-la-Loi, et aujourd'hui ceux-ci sont les « gentils ». Il faut toutefois reconnaître que de tels arguments présentent leurs propres difficultés, car on peut les utiliser pour justifier à peu près toutes les pratiques.

[←614]

Ga 2,12. Les exégètes sont divisés sur un point : les hommes de Jacques comprenaient-ils Judas et Silas porteurs de la lettre mentionnée en Ac ? Bien qu'en Ac 15, 25.30 il semble que Paul et Bamabé aient apporté la lettre à Antioche, quelque dix ans plus tard (Ac 21, 25) Jacques parle à Paul de la lettre comme pour l'en informer.

[←615]

On distingue habituellement trois voyages missionnaires dans les Actes, le premier (46-49) avant l'assemblée de Jérusalem et deux ensuite (50-52, 54-58 - datation traditionnelle ; tableau 6 ci-dessous) ; nous utiliserons cette division lorsque cela sera utile. Il est cependant improbable que Paul ait envisagé sa vie missionnaire selon une division aussi nette ; et il n'est pas du tout sûr que l'auteur des Actes ait opéré lui-même une telle division, car on peut parfaitement considérer 15,40 à 21, 17 comme un seul long voyage. Il est en tout cas certain que, après la décision de Jérusalem, Ac décrit l'activité missionnaire essentielle de Paul comme s'étendant beaucoup plus loin que son premier effort missionnaire.

[←616]

Sur les autres continents, on a pu se plaindre que l'évangélisation à partir de l'Europe ait constitué un endoctrinement dans une culture étrangère. Mais l'européanisation serait probablement arrivée dans tous les cas ; et le fait que la croix du Christ était plantée à côté de la bannière du roi était un heureux correctif - à la fois contre les abus qui existaient avant l'arrivée des Européens (parfois oubliés) et les abus que ceux-ci amenèrent avec eux.

[←617]

Comparer le soutien des femmes de Galilée à Jésus en Le 8, 3. Voir D. L. MATSON, *Household Conversation Narratives in Acts,* JNTSup 123, Sheffield, Academie, 1996.

[←618]

E. DELEBECQUE, « Les deux versions du discours de saint Paul à l'Aréopage (Actes des Apôtres 17, 22-31), dans *Études sur le grec du Nouveau Testament,* Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 1995, p. 231-248 ; J. DUPONT, « Le discours à l'aréopage (Ac 17, 22-31), lieu de rencontre entre christianisme et hellénisme », dans *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 118, 1984,380-423 ; B. GARTNER, *The Areopagus Speech and Natural Révélation,* université d'Uppsala, 1955.

[←619]

Il n’est pas inutile de réfléchir un instant à propos de trois villes. Athènes était le centre de la culture, de la philosophie et de l’art ; le message de Paul n’y eut qu’un succès limité, et nous n’avons pas connaissance d’une autre antique mission dans cette ville. Alexandrie était le centre du savoir avec sa magnifique bibliothèque ; Apollos, l’éloquent prédicateur, en était originaire (Ac 18, 24), mais par ailleurs (en dépit de légendes postérieures) nous n’avons connaissance d’aucune activité missionnaire en ce lieu avant 70. Rome était le siège de la puissance impériale et gouvernait le monde. Il y eut dans la capitale une mission couronnée de succès dans les années 40 ; Paul put s’y adresser à plusieurs Églises domestiques avant 60 ; divers écrits du NT ont sans doute été adressés à ou envoyés par l’Église de Rome ; et enfin Pierre et Paul devaient y mourir. Pourquoi cette attention plus grande à Rome ? Les premiers chrétiens étaient réalistes : ni Athènes, ce musée, ni Alexandrie, cette bibliothèque, ne pouvaient dominer le monde ; la puissante capitale était donc une cible plus judicieuse.

[←620]

Trois mois en 19, 8, plus deux ans en 19, 10 ; plus un temps supplémentaire en 19, 2Iss = les « trois ans » de 20, 31 ? Il semble que Paul y ait écrit Ga, Ph, Phm et 1 Co. Certains décèlent un changement délibéré du style missionnaire - en rayonnant à partir d'une base fixe plutôt qu'en se déplaçant sans cesse après quelques semaines en chaque lieu.

[←621]

Cette section des Actes ressemble au contexte des épîtres pastorales où le temps du départ de Paul est arrivé (2 Tm 4, 6-8). En fait les Actes comme les Pastorales (dans cet ordre) furent très probablement écrits après la mort de Paul. Beaucoup d'exégètes pensent que, dans la correspondance existante, Rm fut la dernière lettre effectivement rédiger par Paul et qu'elle contient les dernières pensées qui nou soient parvenues de lui.

[←622]

20, 28 : pluriel *d'episkopos,* littéralement « celui qui surveille », mot grec pour évêque. Une fois encore nous sommes proches de l'atmosphère des Pastorales où l'on trouve des groupes de presbytres-évêques dans les Églises post-pauliniennes, c'est-à-dire de presbytres qui veillent sur la vie et la doctrine de la communauté.

[←623]

Nous n’avons aucun indice que dans son enseignement il ait « poussé les juifs qui vivent au milieu des païens à la défection vis-à-vis de Moïse »(21,21).

[←624]

Pour la Voie, voir n. 21 ci-dessus. Josèphe énumère trois sectes de juifs (pharisiens, sadducéens, esséniens), et à l'époque de la rédaction des Actes, les chrétiens n'étaient sans doute pas encore catalogués comme une secte.

[←625]

B. RAPSKE expose de manière exhaustive dans *TBAFC* 3 (1994) la façon dont Paul aurait été traité par les Romains.

[←626]

R. F. O'Toole *Acts 26,* AnBib 78, Rome, PBI, 1978.

[←627]

Que les juifs de Rome n'aient rien entendu d'hostile au sujet de Paul est curieux, car en écrivant aux Romains Paul semblait s'attendre à trouver, lorsqu'il viendrait chez eux, de l'hostilité de la part de chrétiens particulièrement attachés au judaïsme. Voir *BMAR* 111-22 ; J. Dupont, « La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc », dans J. Kremer éd., *Les Actes des apôtres. Traditions, rédaction, théologie, BEThL* 48, Gembloux-Leuven, Duculot-Leuven University Press, 1979, 359-404 ; D. Marguerat, « L'énigme de la fin des Actes (Ac 28,16-31) », dans *La première histoire du christianisme, op. cil.,* 301-334.

[←628]

Un certain nombre d'exégètes pensent que l'auteur imaginait qu'il y aurait une mission permanente auprès des juifs. Certes, il n'y a pas de raison de penser que la prédication aux juifs sera interrompue, mais le jugement final radical attribué à Paul n'en pronostique pas le succès.

[←629]

Comme l'ont montré J. Jervell et d'autres, ce qui se passait dans une Église était rapporté aux autres (1 Th 1, 8-9 ; 2 Co 3, 2-3 ; Rm 1, 8). Il y a également des références aux apôtres et à des personnages de l'Église connus (1 Co 9, 5 ; 15, 5-7), à l'Église de Jérusalem et de Judée (1 Th 2, 14 ; Ga 2), et aux coutumes de toutes les Églises (1 Co 14, 33-34). Ces références présument que les auditoires connaissaient déjà quelque chose de ces personnalités et de ces communautés.

[←630]

Voir R. Glover, *NTS* 11 (1964-65), 97-106. L'auteur était à Troas quand le « nous » apparaît dans le récit (Ac 16, 11), mais il n'est pas impossible qu'il y soit arrivé d'Antioche.

[←631]

Ma description s'inspire de Fitzmyer, *JBC* 45, 6. Pour une enquête complète, voir Dupont, *Sources.* La plus généralement proposée est probablement une source antiochienne. Dans la théorie textuelle complexe des exégètes français Boismard et Lamouille (n. 110 ci-dessous) l'édition originale des Actes aujourd'hui perdue puisait à une source hautement historique, composée en Palestine vers 50, dont *Pierre* était le personnage principal. Puisant alors dans un matériel antérieur l'auteur de cette édition (un judéo-chrétien) aurait composé les voyages de *Paul.*

[←632]

S’appuyant sur des indices syntaxiques, R. A. Martin, *NTS* 11 (1964-65), 38-59, se déclare favorable à des sources araméennes pour Ac 1-15.

[←633]

Voir, par exemple, le style « sémitisé » des récits de l'enfance parce que les personnages sont les premiers juifs à rencontrer Jésus.

[←634]

Le nombre de discours se situe entre vingt-quatre et vingt-huit. Ils ont été naguère étudiés par des savants aussi réputés que CADBURY, *Making* 184-93 et DIBELIUS, *Studies* 138-85 ; et l'on trouve un excellent résumé ainsi qu'un réexamen dans M. L. SOARDS, *The Speeches in Acts,* Louisville, W/K, 1994.

[←635]

Lucien de Samosate, *Comment écrire l'histoire* 58 : « Si quelqu'un doit être amené à prononcer un discours, faites en sorte surtout que son langage corresponde à son personnage et à son sujet... C'est là, cependant, que tu pourras exercer ta rhétorique et faire la preuve de ton éloquence. » La plupart des modernes considéreraient ce procédé comme non véritablement historique, mais pour Lucien c'était évidemment conciliable avec ce qu'il écrivait plus tôt *(Comment...* 39) : « La seule tâche de l'historien est de dire exactement ce qui s'est passé. » J. Dupont, « La question du plan des Actes des Apôtres à la lumière d'un texte de Lucien de Samosate », dans *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 118, 1984, 457-511

[←636]

Ac 17,22-31 : sur l'Aréopage ; 20,18-35 : à Milet ; 22, 3-21 : à Jérusalem ; 24, 10-21 : devant Félix ; 26,1-23 : devant le roi Agrippa ; et 28, 17-20. 25-29 : aux juifs de Rome.

[←637]

Bon panorama chez GASQUE, *History.* Les pôles opposés de l'ancienne approche critique des Actes étaient représentés par F. C. Baur (pour qui Ac était un compromis du n^e^ siècle entre les disciples « gentils » de Paul et les disciples judaïsants de Pierre) et W. M. Ramsay (pour lequel ses études géographiques et archéologiques en Asie Mineure confirmaient rhistoricité des Actes). Au début des années 1900 des arguments solides en faveur de l'historicité furent proposés par l'historien de l'Église libéral A. von Harnack, et par l'historien classique allemand E. Meyer. D. MARGUERAT, « Comment Luc écrit l'histoire », dans *La première histoire du christianisme, op. cit.,* LeDiv 180, 1999, 11-42.

[←638]

FITZMYER, *Luke* 1,17. Pervo, *Profit,* soulignant que les Actes délivrent un message édifiant sous une forme divertissante, soutient que la classification exacte de ce livre parmi les écrits anciens serait le roman populaire. C'est une bonne classification pour certains *Actes* apocryphes, mais rend-elle justice au contenu solidement historique des Actes canoniques ? Dans la classification de la littérature moderne, certains « romans historiques » contiennent des données hautement fiables brodées sur un scénario simplifié.

[←639]

Ce sont 16,10-17 (« deuxième voyage missionnaire » de Troas à Philippes) ; 20,5-15 ; 21,1-18 (fin du « troisième voyage missionnaire », de Philippes à Jérusalem ; 27, 1-28, 16 (Paul prisonnier expédié de Césarée à Rome).

[←640]

BR 20 (1975), 5-18, repris dans TALBERT, *Perspectives* 215-42.

[←641]

Luke Theologian 16-22. Par exemple, certains sont à la première personne du singulier, non au pluriel, et donc simplement autobiographiques ; en bien des endroits du récit, et pas seulement au cours de voyages, certains usent d'un « nous » qui n'est guère différent d'un pluriel de modestie.

[←642]

Bien que ce soit là une vue assez générale, voir Walker, *Acts* ; également M. D. Goulder, *PRS* 13 (1986), 97-112, qui soutient que Luc connaissait 1 Co et 1 Th.

[←643]

« On the Paulinism of Acts », *SLA* 33-50 (original allemand 1950-51). Une bonne partie de son argumentation utilise comme critère de jugement la théologie de Ga, Rm, 1 et 2 Co. K. P. Donfried, TTC 3-26, soutient que la théologie du Paul des Actes est très proche de celle de 1 Th - un Paul encore influencé par ce qu'il avait appris à Antioche de Syrie avant que sa position sur la justification ne soit aiguisée par la polémique postérieure (Ga) contre les missionnaires judéo-chrétiens, qui insistaient sur la circoncision et la justification par l'observance des œuvres de la Loi mosaïque.

[←644]

GARTNER, *Areopagus* ; P. BORGEN, *CBQ* 31 (1969), 169-82. MATTILL, *Luke,* nie que l'auteur ait cru à l'imminence de la fin. Un large groupe d'exégètes soutient que le propos d'Ac 1, 7 est celui d'un théologien pour qui personne ne connaît le moment de la fin - perspective qui concilie l'espoir que la fin vienne vite et la conviction qu'elle peut être différée. Voir aussi *Question* 4 au chapitre 9 ci-dessus.

[←645]

FITZMYER, *Luke* 1, 21, est peut-être trop optimiste : « En fondant le message chrétien primitif en termes d'histoire du salut plutôt que d'apocalyptique, Luc n'a fait que rejouer le message dans un autre ton. »

[←646]

Il contredit par là ce qu'il considère comme une exagération d'Irénée, *AH* 3, 13, 1 : « Luc était inséparable de Paul. »

[←647]

Toutefois, parmi les contacts philippiens, seuls Épaphrodite, qui avait apporté des présents à Paul, les deux femmes querelleuses Évodie et Syntynchè, et Clément sont nommément cités dans Ph : il ne s’agit donc pas d’une lettre donnant une liste exhaustive.

[←648]

Comme certains des compagnons les plus connus de Paul, tels Timothée et Tite, étaient ailleurs durant l'une ou l'autre des périodes indiquées, on peut les éliminer. Il a été parfois suggéré qu'on s'était arrêté sur Luc parce que Ac se termine à Rome, et que selon 2 Tm 4, 11, rédigée à Rome, Luc y aurait été le seul compagnon de Paul.

[←649]

L'illustration la plus pure de cette dernière est le Codex Vaticanus, alors que les témoins occidentaux les plus éminents sont le Codex de Bèze gréco-latin, une version latine nord-africaine, et une version syriaque. Barrett, *Acts* 1, 2, 29 fait un examen détaillé et équilibré des indices textuels. On peut trouver la plupart des lectures occidentales dans la traduction anglaise proposée dans Foakes Jackson, *Beginnings,* vol. 4. On se demande s'il y avait un seul texte occidental ou seulement des variantes occidentales, et si vers 180 Irénée connaissait la tradition textuelle occidentale.

[←650]

E. Delebecque, *Les deux Actes des Apôtres,* Paris, Gabalda, EtB, 1986 ; P. Tavardon, *Sens et enjeux d'un conflit textuel. Le texte occidental et le texte alexandrin des Actes des Apôtres,* Paris, Gabalda, Cahiers de la Revue Biblique 44, 1999. E. J. Epp, *The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigiensis in Acts,* SNTSMS 3, Cambridge Univ., 1966, décèle une tendance antijudaïque plus forte dans le texte occidental.

[←651]

110. C’est la thèse de M. E. Boismard et A. Lamouille, qui ont produit à partir de 1984 une étude en plusieurs volumes spectaculairement détaillée. Ils suggèrent que l’auteur du texte occidental est celui qui divisa Lc-Ac en deux volumes, en fournissant une préface à chacun. M.-E. Boismard et A. Lamouille, *Le texte occidental des Actes des Apôtres : reconstitution et réhabilitation,* Paris, Recherches sur les civilisations, 1984.

[←652]

Voir « The Preaching Described in Acts and Early Christian Doctrinal Priorities », dans mon *Biblical Exe- gesis and Church Doctrine,* New York, Paulist, 1985, 135-46.

[←653]

Les histoires de la femme syrophénicienne qui demandait la guérison de sa fille, et du centurion romain dont Jésus loua la foi ont un caractère exceptionnel et ne règlent pas vraiment le problème.

[←654]

En réalité, le groupe le plus conservateur, pour qui la circoncision des « gentils » était nécessaire, pouvait en appeler à Abraham et Moïse comme preuve scripturaire de l'exigence de la circoncision, et soutenir qu'il n'y avait aucun indice que Jésus eût modifié cette exigence.

[←655]

Notons sur ce point les études pertinentes de WEAD, *Literary,* STALEY, *Print's,* et M. DAVIES, *Rhetoric* ; pour une étude chapitre par chapitre, CULPEPPER, *Anatomy.*

[←656]

Voir par exemple la B J. C. E Bumey, *The Poetry of Our Lord,* Oxford, 1925, et Bultmann dans sa théorie (p. 406 ci-dessous) attribuent la poésie à un original araméen.

[←657]

3.. A. Carson, *Tyndale Bulletin* 33 (1982), 59-91.

[←658]

R. KIEFFER, *Le monde symbolique de saint Jean,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 137, 1989 ; C. R. KOESTER, *Symbolisât in the Fourth Gospel,* Minneapolis, A/F, 1995 ; D. A. LEE, *The Symbolic Narratives ofthe Fourth Gospel,* JSNTSup 95, Sheffield, JSOT, 1994. En un sens les figures ou métaphores johanniques (16, 29) correspondent aux paraboles des synoptiques, car en Jn la réalité représentée par le royaume des cieux dans les synoptiques est au milieu de nous en la personne de Jésus. Dans les synoptiques les paraboles sont souvent mal comprises, tout comme les métaphores en Jn.

[←659]

R. SHEDD dans *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation,* éd. G. D. HAWTHORNE (M. C. Tenney Festschrift), Grand Rapids, Eerdmans, 1975, 247-58.

[←660]

Il y a d'autres interprétations de ces niveaux. REINHARTZ, *Word,* pour qui l'évangile est de la fiction, propose un niveau qui s'intéresse à Jésus, un autre qui s'intéresse aux chrétiens johanniques de la diaspora du i^{CT} siècle, et un niveau cosmologique concernant la rencontre du Verbe de Dieu avec le monde.

[←661]

P. D. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel,* Atlanta, Knox, 1985, traite d'autres traits johanniques sous ce titre général. Voir aussi G. R. O'DAY, *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim,* Philadelphie, Fortress, 1986.

[←662]

M. C. Tenney, *BSac* 117 (1960), 350-64.

[←663]

Par exemple, deux thèmes différents peuvent se trouver dans la même série de chapitres (ainsi les chapitres 2-4). Le canevas que j'ai donné est le plus répandu et il est bien soutenu par le texte. (La terminologie « Livre des Signes » et « Livre de la Gloire » est reprise de C. H. Dodd.) Le massif aménagement sous forme de chiasme mis en évidence par P. E ELUS, *The Genius of John,* Collegeville, 1984, qui a eu peu de partisans, suppose un schéma excessivement compliqué (vingt et une séquences : la première correspondant à la vingt-et-unième, la deuxième à la vingtième, etc.). Voir la critique dans *CBQ* 48 (1986), 334-35 : « a Procrustean bed of chiastic parallelism ». La division tripartite de C. H. GIBLIN, *Biblica* 71 (1990), 449-68, néglige ce qui semble évident à beaucoup, à savoir que l'évangile indique le début d'une importante nouvelle section en 13, 1.

[←664]

En dehors des commentaires du prologue, A. Feuillet, *Le prologue du quatrième évangile,* Paris, Desclée de Brouwer, 1967 ; A. Detwwiler, « Le prologue johannique », dans J-D. Kaestli, J.-M. Poffet, J. Zumstein, *La communauté johannique et son histoire,* Genève, Labor et Fides, MdB 20, 1990, 185-206 ; C. K. Barrett, *The Prologue of St. John's Gospel,* Londres, Athlone, 1971.

[←665]

La « grâce » et la « vérité » de 1, 14 reproduisent probablement le célèbre couple de l'AT *hesed* et *emet,* c'est-à-dire la *miséricorde* de Dieu qui choisit Israël indépendamment et la *fidélité* permanente de Dieu à l'alliance avec Israël qui exprime cette miséricorde.

[←666]

Pour certains, 1, 40 comporterait un jour après la référence à la dixième heure (16 heures) en 1, 39 ; selon eux Jn compterait sept jours (calculés en *BGJ* 1, 106) afin de signifier une semaine de la nouvelle création (suite à la référence à la création originelle dans le Prologue [Jn 1, 1 à Gn 1, 1]). Toutefois, si au chap. 1 Jn spécifie quatre jours distincts, en 2, 1 il saute au « troisième jour » (probablement à partir du précédent jour mentionné) - étrange manière de signifier sept. Plus douteuse encore est la suggestion de voir une inclusion dans la dernière semaine de la vie de Jésus : 12, 1 : « six jours avant la Pâque » ; 12, 12 : « le jour suivant » ; 13, 1 : « avant la fête de la Pâque ».

[←667]

L'évangéliste est peut-être d'origine juive ; il utilise pourtant très souvent cette expression avec une tonalité hostile pour les juifs de naissance qui méprisent ou rejettent Jésus et/ou ses disciples. L'expression « les juifs » inclut les autorités juives mais ne peut s'y limiter ; ce terme globalisant peut être une façon de désigner les opposants juifs dans les synagogues à l'époque de Jn - opposants qui persécutaient la communauté de Jean (16, 2), tout comme les opposants juifs à l'époque de Jésus avaient persécuté celui-ci. Par conséquent, la plupart du temps, « les juifs » semblent évoquer un groupe détesté, distinct des disciples de Jésus ; Jésus lui-même parle parfois comme un non-juif (ou, du moins, pas comme un de ces « juifs »-là) : « écrit dans votre Loi » (10, 34) ; « dans leur Loi » (15, 25) ; « comme je l'ai dit aux juifs » (13, 33). Voir p. 208 ci-dessus.

[←668]

Les scribes le reconnaissaient car ils combinaient Jn 1, 51 avec Mt 26, 64. Aucun autre évangile n'affirme que Jésus est descendu du ciel, de sorte que la terminologie « second avènement » suppose réellement l'intuition johannique. O. CULMANN, *Christologie du Nouveau Testament,* Neuchâtel, 1958, 159-162 ; F. J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man,* 2e éd., Rome, Salesianum, 1978 ; D. BURKETT, *The Son ofMan in the Gospel ofJohn,* JSNT- Sup 56, Sheffield, JSOT, 1991.

[←669]

Jn n'utilise pas le mot *dynamis,* « acte de puissance » (aidant à établir le royaume de Dieu), désignation des synoptiques pour le miracle, mais *ergon,* « œuvre », ou *semeion,* « signe ». La description de la libération d'Égypte dans l'AT parle des « œuvres » de Dieu (Ex 34,10 ; Dt 11,3) et des « signes » que Dieu accomplit par Moïse (Ex 10,1 ; Nb 14, 22 ; Dt 7, 19). Dans leur emploi johannique le plus caractéristique, œuvres et signes sont des actions miraculeuses (ou des déclarations sur l'avenir : Jn 12, 33 ; 21, 19) manifestant qui est Jésus, quels sont son dessein, sa gloire, sa relation au Père. « Œuvre » exprime la perspective divine sur ce qui s'accomplit ; c'est donc une bonne description que Jésus lui-même peut appliquer à ses miracles. « Signe » indique le point de vue humain, dans lequel l'attention se porte non sur le miraculeux en soi (lequel peut ne pas conduire à la vraie foi : 2, 23-24 ; 4,48 ; 12, 37), mais sur ce que le miracle révèle à ceux qui sont capables de voir plus loin. Y.-M. Blanchard, *Des signes pour croire ? Une lecture de l'évangile de Jean,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 106, 1995.

[←670]

C’est donc une scène proche de Le 2,48-49 et Mc 3, 31-35, où Jésus donne à la relation à Dieu la préséance sur la relation à la famille.

[←671]

Celle-ci et les deux autres Pâques mentionnées en Jn, comme la fête des Tentes (6, 4 ; 7, 2 ; 11, 55) sont les fêtes « des juifs » ; il semble donc que les lecteurs/auditeurs de Jn ne considèrent pas ces fêtes comme les leurs.

[←672]

Là où dans les premières formulations Jésus est relevé (par Dieu) ou Dieu relève Jésus, en Jn (2,19 ; 10,17-18) Jésus se relève lui-même. Cela reflète la thèse de Jn 10, 30 : « Moi et le Père nous sommes un. »

[←673]

Les autres personnages représentatifs des diverses rencontres de foi comprendront la Samaritaine (chap. 4) et l'aveugle-né (chap. 9). On lira avec profit RENSBERGER, *Johannine Faith.*

[←674]

Il y a beaucoup de jeux de mots en grec dans ce dialogue, ce qui en rend la traduction très difficile. Le même verbe peut signifier « engendré par » (principe mâle ; voir 1 Jn 3,9 : « la semence de Dieu ») et « né de » (principe féminin) ; le même adverbe signifie « d'en haut » et « de nouveau » ; le même mot indique le vent et l'Esprit, d'où 3, 8.

[←675]

Cette « eschatologie réalisée » est dominante en Jn (voir aussi 5, 24) ; pourtant, il est aussi des passages d' » eschatologie future » (5, 28-29). Bultmann attribue ceux-ci au rédacteur ecclésiastique (p. 409 ci-dessous), comme un correctif aux premiers, mais c'est une conception trop mécanique. Rien n'indique que quelqu'un, dans la tradition johannique, ait tenu exclusivement une forme d'eschatologie, et 1 Jn, qui rappelle ce qui était « dès le commencement » est résolument du côté de l'eschatologie à venir (p. 430, 433 ci-dessous).

[←676]

C’est la seule référence dans le NT à Jésus baptisant lui-même durant son ministère, ce qui pourrait être historique, en dépit de la négation en 4, 2. Cette négation et le silence complet de la tradition synoptique sur Jésus baptisant sont compréhensibles si, après l’arrestation de Jean Baptiste, Jésus renonça à un ministère baptismal : de ce fait, les disciples ne se souvinrent pas de lui comme d’un baptiseur. La rivalité entre les adeptes de Jean Baptiste et ceux de Jésus, qui eut finalement plus de succès que Jean Baptiste (3,26), peut refléter le contexte de la rédaction de l’évangile ; car Ac 18, 24-19, 7 témoigne de l’existence persistante d’adeptes de Jean Baptiste, et des écrits des II^{e} et m^{e} siècles attirent l’attention sur certains pour qui le Messie était Jean Baptiste, et non Jésus.

[←677]

À ce sujet, voir Lee, *Symbolic*.

[←678]

Beaucoup d'exégètes ont cherché à voir un symbolisme particulier dans les cinq maris, par exemple l'évocation de la transplantation en Samarie, au vm^e^ siècle av. J. C., de colons de cinq villes païennes qui apportèrent leurs dieux avec eux (2 R 17, 24ss et Josèphe, *Ant.* 9, 14, 3 ; #288). En fait, cela n'est pas indispensable au déroulement de l'histoire.

[←679]

Cette histoire démontre une assez bonne connaissance de la Samarie. Pourtant les Samaritains n'attendaient pas un Messie au sens d'un roi oint de la maison de David. Si l'évangéliste le savait, il a peut-être traduit leur attente en un langage plus familier à ses lecteurs.

[←680]

Les exégètes se demandent si « son propre pays » signifie la Judée (ce qui impliquerait un saut en arrière, en 2, 23-25 par-dessus la scène samaritaine) ou la Galilée, comme l'indiquent le contexte immédiat et les autres évangiles. Cette dernière interprétation trouve en 4,45 un soutien dans l'accueil des Galiléens qui avaient vu ce que Jésus avait fait à Jérusalem.

[←681]

La piscine des brebis ou Porte des brebis de Jérusalem est peut-être la « Bet Esdatayin » du manuscrit qumranien XI 12-13, forme indiquant un lieu nommé Bet Esda où il y avait deux bassins. Ce site est très probablement la piscine trapézoïdale (divisée en deux piscines par un mur central) dans la section NE de la vieille ville, à côté de l'église Sainte-Anne. On pensait dans l'antiquité que ces sources avaient un pouvoir guérisseur. Jn 5, 3b-4, qui évoque l'ange agitant l'eau, manque dans les meilleurs manuscrits et reflète une tradition populaire.

[←682]

Le fait que des hommes naissent et meurent pendant le sabbat montre que Dieu est à l'œuvre, donne la vie, récompense les bons et punit les méchants.

[←683]

On trouve les deux récits respectivement en Mc 6, 30-53 ; Mt 14, 13-34 ; Le 9, 10-17 ; et Mc 8, 1-10 ; Mt 15, 32-39. Il est très difficile de comprendre comment le quatrième évangéliste pourrait avoir tiré son récit du leur, et cette scène est un solide argument pour l'indépendance johannique. Quant à leur datation respective, dans certains détails le récit de Jn semble plus ancien, en d'autres plus récent.

[←684]

Par exemple le verbe *eucharistein* au v. 11 ; *klasma* pour fragment (v. 12 ; utilisé dans la description de l'eucharistie en *Didachè* 9,4) ; *synagein* (v. 12 : « réunir », d'où la synaxe).

[←685]

Faisant allusion à Ex 16, 4. 15 ; Ps 78, 24, le débat sur « Il leur donna à manger le pain du ciel » (« II » = Moïse ou Dieu ; « donna » ou « donne » ; « pain du ciel » = manne ou Jésus) conduit à une prédication, peut-être en réponse à un argument de la synagogue contre les chrétiens johanniques. L'introduction d'un texte prophétique (6, 45, de Is 54, 13) pour soutenir l'interprétation était typique du style homilétique de l'époque. Voir l'importante contribution de P. Borgen, *Breadfrom Heaven* (NovTSup 10), Leyde, Brill, 1965 ; 2e éd. 1981 ; *Logos Was the True Light* (Univ. de Trondheim, 1983), 32-46. Moins probable est la conception selon laquelle il y avait déjà un lectionnaire synagogal en trois ans, dans lequel le texte de l'Exode constituait une lecture pascale, comme l'était Is 54 - thèse de A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship,* Oxford, Clarendon, 1960, critiquée par L. Morris, *The New Testament and the Jewish Lectionaries,* Londres, Tyndale, 1964.

[←686]

La Sagesse est un motif très important de la christologie johannique. C. SPICQ, « Le Siracide et la structure littéraire du prologue de saint Jean », dans *Mémorial Lagrange,* Paris, 1940, 183-195 ; P-E. BONNARD, *La Sagesse en personne annoncée et venue, Jésus-Christ,* Paris, LeDiv 44, 1966 ; J.-N. ALETTI, « Le Prologue de Jean et la Sagesse », dans La Sagesse et Jésus-Christ, *CEv* 32, 1980, 66-70 ; M. SCOTT, *Sophia and the Johannine Jesus* (JSNTSup 71), Sheffield, JSOT, 1992 ; M. E. WILLETT, *Wisdom Christology and the Fourth Gospel,* San Francisco, Melle, 1992. Pour un panorama d'ensemble de l'AT, R. C. HILL, *Wisdom's Many Faces,* Collegeville, Liturgical, 1996.

[←687]

Jn est le seul à nous dire (6, 66) que beaucoup de ses disciples se retirèrent et ne le suivirent plus : cela pourrait évoquer une période vers la fin du siècle où la *koinonia* était brisée.

[←688]

« Va-t-il rejoindre ceux qui sont dispersés chez les Grecs et enseigner les Grecs ? » en 7, 35 est-il une indication ironique de l'avenir des chrétiens johanniques après leur expulsion de la synagogue ? À quel point l'objection en 7,42 selon laquelle le Messie doit venir de Bethléem est-elle ironique ? L'évangéliste connaissait-il la tradition de la naissance de Jésus à Bethléem (trouvée seulement en Mt 2 et Le 2) ; ou jugeait-il ce lieu de naissance sans intérêt puique Jésus est d'en haut ; ou entendait-il les deux sens ?

[←689]

Pour le passage en 7, 53-8, 11, traitant de la femme adultère, voir *Question* 1 ci-dessous.

[←690]

Il est particulièrement étrange que des objections hostiles proviennent de « juifs qui croyaient en lui » (8, 30-31). Cela reflète-t-il le combat de la communauté johannique contre d'autres chrétiens, d'une christologie plus pauvre, qui n'acceptaient pas Jésus comme le « Je suis » divin ? Ce titre a fait l'objet d'importantes études. A. FEUILLET, « Les "ego eimi" christologiques du IV^e^ évangile », *RSR* 54 (1966), 5-22, 213-240 ; D. M. BALL, « Z *AM » in John's Gospel* (JSNTSup 124), Sheffield, Academie, 1996.

[←691]

Augustin (/n *Johannem* 44, 1 ; *CC* 36, 381) : « Cet aveugle représente la race humaine. »

[←692]

« Illumination » était un terme chrétien primitif pour la conversion baptismale, par exemple *He* 6,4 ; 10, 32 ; Justin, *Apologie* 1, 61, 13. Les questions-réponses en 9, 35-38 reflètent peut-être un dialogue baptismal johannique amenant le croyant à confesser le nom de Jésus en tant que Fils de l'homme descendu du ciel. Dans l'art des catacombes la guérison de l'aveugle était un symbole du baptême.

[←693]

V. 11 : « L’homme qu’on appelle Jésus » ; v. 17 : « C’est un prophète » ; v. 33 : cet homme vient de Dieu.

[←694]

Le symbolisme du pasteur y est également présent (Mc 14, 27 ; Mt 18, 12 ; 25, 32 ; voir Ac 20, 28-29 ; 1 P 5, 2-4 ; He 13, 20), reflétant la longue histoire de son emploi dans l'AT (Nb 27, 16-17 ; 1 R 22, 17 ; Jr 23, 1-4 ; Ez 34). J. Beutler et E. T. Fortna, éds, *The Shepherd Discourse of John 10 and Its Context* (SNTSMS 67), univ. de Cambridge, 1991.

[←695]

Les résurrections opérées par Jésus (Lazare, le fils de la veuve de Nain [Le 7, 11-17], la fille de Jaïre [Mc 5, 35-43]) sont racontées par les évangélistes comme des réanimations miraculeuses, semblables à celles accomplies par les prophètes de l'AT, Élie et Élisée (1 R 17, 17-24 ; 2 R 4, 32-37). La résurrection de Jésus est d'un ordre supérieur, elle est un événement eschatologique anticipant la résurrection des morts par Dieu au dernier jour. La réanimation restaure la vie normale ; la résurrection implique la vie éternelle.

[←696]

Le 7, 36-50, autre parallèle, est une scène pénitentielle située en Galilée, où une femme pécheresse pleure sur les pieds de Jésus et les oint. De même qu'en Mc/Mt, la scène se déroule dans la maison de Simon. Dans aucun évangile l'héroïne n'est Marie-Madeleine, en dépit de toute l'imagination artistique postérieure.

[←697]

Nous avons vu (p. 248 ci-dessus) que Mt a entre dix et quatorze cas de citations d'accomplissement de l'AT ; Jn en a neuf d'un modèle moins standardisé. E. D. FREED, *Old Testament Quotations in the Gospel ofJohn* (NovT- Sup 11), Leyde, Brill, 1965 ; B. G. SCHUCHARD, *Scripture Within Scripture,* Atlanta, Scholars, 1992.

[←698]

Pour Jn et Le, Judas est l'instrument du démon, de Satan.

[←699]

J’examinerai la dimension sacramentelle johannique à la *Question* 3 ci-dessous. À un niveau secondaire de symbolisme, des références au baptême et à l’eucharistie semblent souvent présentes ; par exemple « Si je ne te lave pas, tu n’as pas de part avec moi » (13, 8) a conduit à voir dans le lavement des pieds un symbole du baptême.

[←700]

Voir celui de Jacob à ses douze enfants (Gn 49), de Moïse à Israël (Dt 33), de Josué à Israël (Jos 23-24), et de David (2 S 23, 1-7 ; 1 Ch 28-29). Ce genre littéraire devint très populaire dans les derniers siècles avant le Christ, comme on peut le voir dans la littérature apocalyptique, par exemple dans les *Jubilés* les adieux de Noé (10), d'Abraham (20-21), de Rébecca et Isaac (35-36), et l'ensemble des *Testaments des douze patriarches.* Dans le NT on trouve des testaments de Paul en Ac 20, 17-38 et 2 Tm 3, 1-4 ; 8, et de Pierre en 2 P. On trouvera une liste de parallèles au dernier discours de Jn dans cette littérature, dans *BGJ* 2, 598-601. De façon plus générale, voir D. F. Tolmie, *Jesus'Farewell to the Disciples,* Leyde, Brill, 1995.

[←701]

Les diverses déclarations sur la façon dont ces trois personnages viendront chez les croyants et demeureront avec eux sont complexes ; voir *BGJ 2,* 602-603.

[←702]

Pour la littérature sur l'Esprit-Paraclet, voir : H. Schlœr, « L'Esprit selon l'évangile de saint Jean », dans *Essais sur le Nouveau Testament,* tr. fr., Paris, 1968, 307-315 ; E. Cothenet, « Esprit-Saint chez saint Jean », *DBS* 11, 1981, 361-378 ; C. K. Barrett, *JTS NS* 1 (1950) ; R. E. Brown, *NTS* 13 (1966-67), 113-32 ; également *BGJ* 2, 1135-44 ; H. Windisch, *The Spirit-Paraclete in the Fourth Gospel,* Facet Biblical Sériés 20, Philadelphie, Fortress, 1968 ; D. E. Holwerda, *The Holy Spirit and Eschatology in the Gospel of John,* Kämpen, Kok, 1959 ; G. Johnston, *The Spirit-Paraclete in the Gospel ofJohn* (SNTSMS 12), univ. de Cambridge, 1970 ; G. M. Bürge, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition,* Grand Rapids, Eerdmans, 1987.

[←703]

Du latin pour « appelé à côté ». En grec, *parakletos* est un terme légal ou juridique désignant un avocat de la défense, mais le Paraclet johannique est plutôt un procureur.

[←704]

Le Jésus johannique est la vérité (14, 6) ; le Paraclet est l'Esprit de Vérité (14,17 ; 16,13), désignation qu'on ne trouve pas dans le NT mais dans les manuscrits de la mer Morte (en opposition dualiste avec l'Esprit de mensonge), et que Jn seul emploie pour le Saint Esprit. Voir aussi 1 Jn 5, 6 : « L'Esprit est vérité. »

[←705]

Voir F. Segovia, *JBL* 101 (1982), 115-28.

[←706]

Un indice que différentes versions du dernier discours peuvent avoir été mises côte à côte est fourni par la comparaison de 16, 5 (« Aucun de vous ne me demande : « Où vas-tu ? ») avec les mots de Thomas en 14, 5 (« Seigneur, nous ne savons pas où tu vas »).

[←707]

Dans le traitement poétique des trois questions (péché, justice, jugement) dans lesquelles le Paraclet sera à l'œuvre, le verbe peut signifier « mettre à nu », « prouver la culpabilité sur » ou « reconnaître coupable ». (Pour des schémas triadiques du même type,voir 1 Jn 2, 12-14.16 ; 5,7). Ici le Paraclet, agissant comme un avocat général, qui requiert contre le monde pour rendre justice à la cause de Jésus, ressemble au témoin céleste en Job (16, 19) qui après la mort de Job prend son parti sur la terre comme un vengeur (« défenseur » : 19, 25-27).

[←708]

Cependant, tout comme 14, 15-17 ; 14, 18-22 et 14, 23-24 traitaient, à la suite, de l'Esprit, de Jésus et du Père, de même 16, 13-15 ; 16, 16-22 et 16, 23-27.

[←709]

En Mc, immédiatement après la Cène, Jésus annonce qu'à l'occasion de la passion les disciples seront scandalisés, et il cite Za 13, 7 à propos des brebis dispersées. En Jn 16, 1 Jésus parle de la souffrance future des disciples afin de les prévenir de tout scandale, et en 16, 32 il les avertit qu'ils seront dispersés.

[←710]

Quand on lit en 1 Jn 5, 5 « Quel est le vainqueur du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu ? », on voit comment le chrétien est conformé à Jésus.

[←711]

Le nom de Dieu a un pouvoir. En Ph 2, 9-11 le nom (« Seigneur ») est donné par Dieu à Jésus après sa crucifixion et son exaltation ; en Jn, avant sa mort Jésus a déjà le nom divin (« Je suis » ?).

[←712]

58.1. De La Potterie, *La passion de Jésus-Christ selon l'évangile de Jean,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 73, 1986 ; S. LÉGASSE, *Le procès de Jésus,* t. II, *La passion dans les quatre évangiles,* Paris, Éd. du Cerf LeDiv, Commentaire 3, Paris, 1995,453-593.

[←713]

Cette désignation et la montée des Oliviers apparaissent toutes deux dans le récit grec de la fuite de David devant la menace d'Absalom qui en veut à sa vie (2 S 15, 23. 30).

[←714]

Seul Jn nomme Simon Pierre comme celui qui coupa l'oreille du serviteur du grand prêtre. Est-ce une information historique, ou cela illustre-t-il une tendance à donner un nom à des anonymes en se fondant sur leurs attitudes vraisemblables (autrement dit, dans le cas présent, c'est le genre d'action d'éclat que Pierre aurait probablement accomplie) ? Le fait que Jn nomme aussi le serviteur (Malchus) complique le problème.

[←715]

Le ne nomme pas ici le grand prêtre, mais connaît les grands prêtres Anne et Caïphe (Le 3,2 ; Ac 4,6). Alors qu'en Mc/Mt les autorités insultent Jésus, en Le et Jn ce sont les gardes juifs.

[←716]

Historiquement, cela a été contesté ; mais globalement il semble probable que Jn soit exact : sauf pour certains crimes, seul le gouverneur romain de Judée pouvait ordonner une exécution. Certes, cette règle ne fut peut-être pas toujours effectivement respectée ; par exemple quand il était absent ou au loin et donc dans l'incapacité d'appliquer la politique romaine, les autorités juives pouvaient décider du châtiment pour des infractions punies de mort par la loi juive.

[←717]

Voir J. A. Grassi, *CBQ* 49 (1986), 67-80 (sans adopter nécessairement son schéma en chiasme).

[←718]

Voir D. A. Lee, *JSNT* 58 (1995), 37-49.

[←719]

Marie-Madeleine et des femmes (« nous » en 20, 2) trouvent le tombeau vide ; des anges parlent à Marie- Madeleine ; Pierre se rend au tombeau (Le 24, 12 - absent de certains manuscrits) ; apparition à Marie-Madeleine (Mt 28, 9-10) ; apparition aux Douze et envoi en mission.

[←720]

Selon la coutume johannique, certains détails sont laissés dans l'ombre, par exemple le symbolisme (s'il y en a un) du disciple qui dépasse Pierre, et ce qui, à la vue des linges, le convainc que Jésus est ressuscité. Les explications proposées par les exégètes sont innombrables.

[←721]

Cette mission lui valut dans l'Église postérieure la désignation *d'apostola apostolorum,* « apôtre des apôtres ».

[←722]

On l’appelle parfois la « chambre haute », mais cela exige une harmonisation avec la scène après l’ascension en Ac 1, 13 (également Mc 14, 15).

[←723]

Jn 19, 34 nous a dit que le côté de Jésus fut transpercé ; mais c'est seulement en combinant les apparitions du ressuscité en Jn 20, 25. 27 et Le 24, 39 que nous percevons que les mains et les pieds de Jésus ont été cloués sur la croix. RILEY, *Résurrection,* signale que Jn a une conception de la résurrection plus chamelle que l'*Évangile de Thomas,* en partie gnostique.

[←724]

Ce qu'implique la clause « Jésus a fait encore beaucoup d'autres signes » en Jn 20, 30 n'est pas clair. (Voir n. 15 ci-dessus.) Le dernier miracle accompli par Jésus était la résurrection de Lazare au chap. 11, d'où la désignation de 1,19-12, 50 : « le Livre des Signes ». L'évangéliste entend-il évoquer d'autres signes non rapportés durant le ministère public de Jésus ? (Mais on pourrait alors s'attendre à ce que la clause ait été apposée à la fin du chap. 12.) Ou a-t-il inséré un signe quelque part dans les chapitres 12-20 (d'où le « d'autres » signes en 20, 30) bien que dans ces chapitres il n'emploie pas le terme et que Jésus n'y accomplisse aucun miracle ? Certains soutiennent que la résurrection est un signe, mais cela ressemble davantage à une réalité glorieuse.

[←725]

La tentative de relier le chap. 21 au chap. 20 en 21, 14 semble être venue après coup. Beaucoup d'exégètes attribuent le chap. 21 à un rédacteur (p. 409 ci-dessous) qui l'ajouta à un évangile déjà terminé. Pour une défense de l'unité de rédaction des chapitres 1-21, voir S. S. Smalley, *NTS* 20 (1973-74), 275-88 ; P. S. Minear, *JBL* 102 (1983), 85-98.

[←726]

Ce peut être l'équivalent johannique de Mt 24, 34 : « Cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé. »

[←727]

Les anciennes vies du Christ reflétaient cette conception. Puisque Jean (témoin oculaire putatif) mentionne trois Pâques (2, 13 ; 6,4 ; 12, 1 - cette dernière étant celle de la mort de Jésus), on estimait que le ministère de Jésus avait duré deux ou trois ans (selon le temps alloué après la première Pâque). Ensuite les éléments synoptiques étaient répartis en fonction des années déterminées d'après Jean. Les exégètes modernes nient que le matériel synoptique corresponde à un ordre chronologique, et se demandent si Jn mentionna toutes les Pâques du ministère de Jésus et/ou si celles mentionnées le furent comme des témoins historiques ou simplement en vue de leur caractère symbolique.

[←728]

Par exemple, supposé avoir lu l'histoire de Marthe et Marie (Le 10, 38-42) et la parabole de Lazare (Le 16, 19-31) dont le riche voulait revenir du monde des morts, Jean créa le récit de Lazare, frère de Marthe et Marie, qui revint des morts. *Cf.* A. MARCHADOUR, *Lazare. Histoire d'un récit, récits d'une histoire,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 132, 1988.

[←729]

Parmi les plus influents, R. Bultmann et C.H. Dodd. À titre d'exemple on pourra lire, F. Vouga, « Le quatrième évangile comme interprète de la tradition synoptique : Jean 6 », dans A. Denaux (éd.), *John and the synoptics,* Gembloux, BEThL 101, 1992, 261-279.

[←730]

Les indices clefs sont l'énumération de signes en Jn 2, 11 ; 4, 54, et la mention d'autres signes en 12, 37 ; 20, 30. Pour le texte grec de la source des signes reconstituée par Bultmann, voir SMITH, *Composition* 38-44.

[←731]

Tous les parallèles proposés par Bultmann datent d'une période postérieure à la rédaction de Jn, par exemple les *Odes de Salomon* syriaques et les écrits mandéens. Plus récemment, certains ont prétendu voir des précédents dans les documents gnostiques trouvés à Nag Hammadi (coptes du iv^{e} siècle d'après des textes grecs du II^{e}), en particulier dans les discours à la première personne dans « Le tonnerre, esprit parfait » (VI, 2). Le texte grec reconstitué par Bultmann de la source des discours de révélation figure dans SMITH, *Composition* 23-34, et le texte anglais dans B. S. EASTON, *JBL* 65 (1946), 143-56.

[←732]

Un article en anglais de RUCKSTUHL a paru dans *EJ* 125-47.

[←733]

DODD, *Historical,* est l'interprète classique de cette position ; voir aussi ROBINSON, *Priority* (qui a de bonnes observations, indépendamment de sa tendance à dater trop tôt les écrits du NT). Il faut aussi reconnaître que dès le début la tradition de Jésus a été sauvegardée pour des raisons théologiques.

[←734]

D. A. Carson, *JBL* 97 (1978), 411-29 passe en revue les analyses des sources johanniques. Kysar, *Fourth Evangelist* 26-27, décrit cinq reconstructions différentes de la source des signes ; voir aussi l'ouvrage de Fortna, Nicol, van Belle et von Wahlde. Ruckstuhl, qui isola en 1951 quelque 50 caractéristiques johanniques, a en 1987 élargi ce nombre à 153, et a développé son argumentation selon laquelle la présence des mêmes traits stylistiques tout au long de l'évangile rendrait impossible toute tentative d'isoler les sources ; mais Fortna, en particulier, a soutenu qu'un ensemble de critères plus sophistiqués permettrait de distinguer un récit primitif (un évangile, pas seulement une source des signes) à l'arrière-plan de l'évangile actuel. Pour en savoir davantage sur les traits stylistiques de Jn, voir N. G. Timmins, *JSNT* 53 (1994), 47-64. Dans une étude exhaustive des signes dans l'évangile de Jn, W. Bittner, en 1987 (en allemand) rejette une source des signes.

[←735]

Voir *EJ* 73-106 ; et dans *John and the Synoptics, éd. A. Denaux* (BETL 101), univ. de Louvain, 1992, 1-62.

[←736]

Parmi une abondante littérature, voir B. Lindars, *NTS* 27 (1981), 287-94 ; P. Borgen dans *The Interrelations of the Gospels,* éd. D. L. Dungan (BETL 95), univ. de Louvain, 1990, 408-37 ; D. M. Smith, *John among the Gospels : The Relationship in Twentieth-Century Research,* Minneapolis, A/F, 1992.

[←737]

P. Benoit et M-E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français,* t 2, Paris, 1972, 47ss ; J. A. Bailey, *The Traditions Common to the Gospels of Luke and John,* (NovTSup 7) Leyde, Brill, 1963 ; F. L. Cribbs, *SBLSP* 1978, 1,215-61.

[←738]

Schnackenburg déplace ces chapitres ; Bernard calcule la longueur d'une feuille de papyrus et déplace librement des passages de la longueur d'une feuille ; Bultmann fait un grand nombre de réaménagements, dont certains de quelques mots seulement. Cette dernière proposition n'explique pas comment de si petits fragments ont été déplacés. L'évangile fut-il écrit sur de petits morceaux de papyrus ?

[←739]

Probablement l'évangéliste lui-même n'était-il plus à même (mort ? ailleurs ?) de faire les additions.

[←740]

Colson, *L'énigme du disciple bien-aimé,* Paris, Beauchesne, 1969 ; A. Jaubert, *Approches de l'évangile de Jean,* Paris, Seuil, 1976, 41-53 ; J. Zumstein, « Le disciple bien-aimé », dans *Miettes exégétiques,* Genève, Labor et Fides, MdB 25, 1991, 225-236 ; P. S. Minear, *NovT* 19 (1977), 105-23 ; M. Pamment, *ExpTim* 94 (1982-83), 363- 67 ; B. Byrne, *JSNT* 23 (1985), 83-97 ; J. A. Grassi, *The Secret Identity ofthe Beloved Disciple,* New York, Paulist, 1992 ; J. H. Charleswoth, *The Beloved Disciple,* Valley Forge, Trinity, 1995.

[←741]

Cette localisation pourrait être ce qu'il y a de plus sûr dans l'information d'Irénée *(AH* 3, 1, 1), car la majorité des exégètes pense encore que l'évangile a été rédigé dans la région d'Éphèse. Voir S. Van Tilborg, *Reading John in Ephesus,* Leyde, Brill, 1996. Une minorité significative suggère la Syrie, plus rarement Alexandrie. Quant aux traditions au sujet de Jean, voir R. A. Culpepper, *John, the Son ofZebedee. The Ufe ofa Legend,* Columbia, SC, Univ. of South Carolina, 1994. M.-E. Boismard, en 1966, amasse des preuves pour démontrer que Jean mourut avec son frère Jacques à Jérusalem au début des années 40, mais fut ensuite confondu avec Jean le Presbytre d'Éphèse (p. 443 ci-dessous). Pourtant Jean rencontra Paul à la conférence de Jérusalem (Ga 2, 9) que la plupart datent de 49. (tableau 6 au chapitre 16). M.-E. Boismard, *Un évangile préjohannique,* I (2 volumes), de Jn 1,1 à Jn 2,11 avec A. Lamouille, Paris, Gabalda, EtB, 1993 ; II (2 volumes), de Jn 2,12 à Jn 4,54, Paris, EtB, 1994 ; III (2 volumes), Jean 5,1-47, Gabalda, EtB, 1996.

[←742]

À l'exception importante de Hengel, qui identifie l'auteur à Jean l'Ancien (non Jean l'apôtre), animateur d'une école en Asie Mineure, où il était arrivé venant de Palestine. Jeune homme il aurait connu Jésus, et se serait modelé lui-même sur l'image du disciple bien-aimé.

[←743]

Comparer Mc 14, 18-21 ; 14, 54 ; 16,1-4 avec respectivement Jn 13, 23-26 ; 18, 15-18 ; 20, 1-10. Il n'y a pas de parallèle synoptique à Jn 21, 20-23.

[←744]

Pour la tradition selon laquelle, au-delà du groupe des Douze, certains disciples de Jésus auraient été impliqués dans la passion, voir *BDM 2,* 1017-18 ; 1171-73.

[←745]

Voir CULPEPPER, *School* 258-59, pour la signification possible de cette désignation.

[←746]

Nous continuerons d'appeler « Jn » à la fois l'évangile et l'évangéliste, quelle qu'ait pu être l'identité du disciple bien-aimé et de l'évangéliste.

[←747]

Bultmann soutenait que l'une des sources de Jn (discours de révélation) était composée en araméen ; d'autres exégètes ont expliqué certains passages de Jn comme une traduction de l'araméen. Voir C. F. Burney, *The Aramaic Origin ofthe Fourth Gospel,* univ. d'Oxford, 1922 ; et le débat dans S. Brown, *CBQ* 26 (1964), 323-39.

[←748]

Les Samaritains rejetaient l'œuvre de David ; pour eux Moïse était le personnage salvifique par excellence. Il est tentant de supposer que les Samaritains qui crurent en Jésus (Jn 4, 39-42) s'attachèrent à cette conception de Jésus en tant que Fils de l'homme descendu du ciel, personnage ressemblant à Moïse, mais plus grand que lui. Il est significatif que les adversaires juifs du Jésus johannique le considèrent comme un Samaritain (8, 48). Sur la question des Samaritains et de Jn, voir : G. W. Buchanan dans *Religions in Antiquity,* éd. J. Neusner (Festschrift E. R. Goodenough), Leyde, Brill, 1968, 149-75 ; E. D. Freed, *CBQ* 30 (1968), 580-87 ; C. H. H. Scobie, *NTS* 19 (1973), 390-414 ; J. D. Purvis, *NovT* 17 (1975), 161-98 ; M. Pamment, *ZNW* 73 (1982), 221-30.

[←749]

C.-H. Dodd, *L'interprétation quatrième évangile,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 82, 1975, propose un bon panorama de ces approches. Voir aussi G W MacRae, *CBQ* 32 (1970), 13-24 ; R. Kysar, *Fourth Evangelist* 102-46. Borgen, *Bread,* s'en inspire beaucoup mais avec circonspection ; voir aussi D. A. Hagner, *JETS* 14 (1971), 20-36.

[←750]

Ce tableau a été brossé par Vy A. MEEKS, « The Man from Heaven in Johannine Sectarianism », *JBL* 91 (1972), 44-72 ; voir aussi le recueil d'articles de M. DE JONGE, *Jesus : Stranger from Heaven and the Son of God,* Missoula, Scholars, 1977. Pour un [V]i%[O]ureux rejet de l'influence gnostique, voir C. A. EVANS, *Word.*

[←751]

Gaius, savant ecclésiastique b$_{oma}$in de la fin du n^{e} siècle, est réputé avoir attribué la rédaction de Jn à Cérinthe, qui avait des relations gnosfjq$_{Ues}$

[←752]

Bultmann et Haenchen posent |e principe d'une influence gnostique sur Jn ou sur ses sources. D'autres pensent que Jn s'affronta à beaucoup de qUESTIONS qui figurent dans les écrits gnostiques, mais qu'il ne tira pas d'eux ses réponses, très différentes. F. Voi\jA> « jean et ja Gnose », dans A. MARCHADOUR (éd.), *Origine et postérité de l'évangile de Jean,* XIII' congrès de JACFEB Toulouse (1989), Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 143, 1990, 107-125 ; J.-M. SEVRIN, « Le quatrième évangil^ et]e gnosticisme : question de méthode », dans J.-D. KAESTLI, J.-M. POFFET, J. ZUMSTEIN, *La communauté johar^nique eî son histoire,* Genève, Labor et Fides, MdB 20, 1990, 251-268 ; J. M. LIEU, *ExpTim* 90 (1978-79), 23V37· Sur Jn et *y Évangile de Thomas,* R. E. BROWN, *NTS* 9 (1962-63), 155-77 ; G. J. RILEY, *Résurrection Reconsidère. Thomas and John in Controversy,* Minneapolis, A/F, 1994.

[←753]

Mise à part l'identification possible du disciple bien-aimé avec le personnage sans nom à côté d'André en Jn 1, 35-40, nous ne sommes pas sûrs qu'il était disciple de Jean Baptiste.

[←754]

Certaines expressions johanniques caractéristiques ont quelque résonance dans les synoptiques (par exemple « l'heure » en Mc 14, 35 ; un solennel « C'est moi » en Mc 6, 50 ; 14, 62).

[←755]

Exposée en détail dans R. Brown, *La communauté du disciple bien-aimé,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 115, 1983. Mes opinions sont très proches de celles de J. L. Martyn, que j'évoque dans mon ouvrage. Je rends compte aussi des opinions différentes de G. Richter, O. Cullmann, M.-E. Boismard et W. Langbrandtner. Voir aussi Mattill, *« Johannine » ;* Neyrey, *Ideology ;* Painter, *Quest.*

[←756]

On trouve des parallèles entre le Jésus de Jn et la Sagesse divine personnifiée dans *BGJ* 1, 521-23 ; également Scott, *Sophia.*

[←757]

Cette thèse n'est pas fondée sur l'existence, l'interprétation ou la datation (souvent en 85) de la *Birkat ha- minîm,* douzième des *Dix-huit bénédictions (Shemoneh Esreh),* malédiction juive contre ceux considérés comme déviants. En dépit de l'association vers l'année 100 de ce texte au Rabbi Samuel le Jeune ou le Petit, nous ignorons quand et jusqu'où cette malédiction fut adoptée. L'inclusion de chrétiens parmi les déviants peut être venue beaucoup plus tard que la rédaction de Jn. Voir les doutes de R. KIMELMAN dans *Jewish and Christian Self-Definition,* éd. P. Sanders, Philadelphie, Fortress, 1981, 2, 226-44 ; également W. HORBURY, *JTS NS 33* (1982), 19-61 ; L. H. SCHIFFMAN, *Who Was a Jew ?,* Hoboken, Ktav, 1985 ; V. MARTIN, *A House Divided,* New York, Paulist, 1995 ; S.-Cl. MIMOUNI, « La documentation rabbinique : analyse de la "Birkat ha-minim" », dans *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques,* Paris, Éd. du Cerf, coll. « Patrimoines », 1998, 161-188.

[←758]

Vraisemblablement un disciple du disciple bien-aimé - non un témoin du ministère de Jésus, mais peut- être, comme le paragraphe ci-dessus le suggère, un homme plus hellénisé que le disciple bien-aimé et/ou qui vivait dans la diaspora.

[←759]

Voir n. 86 ci-dessus. Étant donné l'intérêt de cet évangile pour les disciples de Jean Baptiste, il est significatif que le seul lieu extérieur à la Palestine où ils sont mentionnées dans le NT soit Éphèse (Ac 19, 1-7). Cassidy trouve en Jn un écho de la persécution romaine, mais cela semble douteux.

[←760]

Bien que l'évangile n'ait pas été adressé « aux juifs » (ni aux « gentils » qui refusaient l'évangélisation et constituaient avec « les juifs » « le monde » opposé à Jésus), son appel aux croyants (20, 31), destiné à renforcer leur foi, a été conditionné par l'hostilité rencontrée dans l'histoire de la communauté. Il faut distinguer entre la pensée de l'évangéliste et la façon dont l'évangile a pu être lu par d'autres, qui avaient leurs propres présupposés. Diverses interprétations de la manière dont l'évangile présente l'humanité de Jésus sont proposées par SCHENELLE, *Anti-Docetic* et M. M. THOMPSON, *Humanity.*

[←761]

Comme mentionné, le premier commentateur de Jn au II^{e} siècle fut un gnostique Valentinien ; peut-être les sécessionnistes ont-ils été le vecteur par lequel cet outil théologique de valeur fut mis à la disposition de cette école de penseurs gnostiques.

[←762]

Les catholiques devraient se rappeler qu'avant Vatican II, dans leurs prières, ils mentionnaient rarement des non-chrétiens (voire des non-catholiques) victimes de catastrophes naturelles ou de persécutions politiques ; depuis le concile ils le font heureusement avec beaucoup de sérieux. Mais, avant le concile, il était rare qu'ils attaquent publiquement d'autres catholiques ; or, depuis lors, dans leurs débats entre progressistes et conservateurs, ils le font bruyamment. Comment pourraient-ils convaincre qu'ils se soucient de ceux du dehors s'ils se haïssent pratiquement entre eux ?

[←763]

O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique,* Paris, PUF, 1951 (reproduit dans *La foi et le culte de l'Église primitive,* Neuchâtel-Paris, 1963, 133-209) ; R. E. Brown, *TS* 23 (1962), 183-206 ; également *BNTE,* chapitre IV.

[←764]

Voir B. D. Chilton, *A Feast of Meanings. Eucharistie Théologies from Jesus through Johannine Circles* (NovTSup 72), Leyde, Brill, 1994 ; F. J. Moloney, *A Body Broken for a Broken People : Eucharist in the NT,* Peabody, Hendrickson, 1996.

[←765]

Mais peut-être avant sa rédaction finale, en particulier l'addition de Jn 21 ; la datation est évoquée ci-dessous, au § *Composition.* La proximité entre Jn et 1 Jean m'a poussé à traiter ici des épîtres johanniques après l'évangile, plutôt que dans leur ordre canonique parmi les « épîtres catholiques » (p. 759 ci-dessous), après Je et 1-2 P. Cet ordre reflète l'idée selon laquelle les épîtres ont été rédigées par l'apôtre Jean, fils de Zébédée (voir Ga 2,9). Même si l'on ne partage pas cette option, le canon permet de reconnaître que la théologie johannique est en harmonie avec celle attribuée à d'autres leaders éminents de la chrétienté primitive.

[←766]

Pour les chapitres 12 à 14 je donnerai la préférence à des livres et des articles écrits après 1980 ; pour la période précédente ceux qui veulent aller plus loin peuvent consulter les bibliographies très complètes de *BEJ*.

[←767]

La *koinonia* ou « communion », mise en commun et partage des biens et de la vie (p. 329 ci-dessus), n’apparaît pas dans le quatrième évangile.

[←768]

Cette image du monde évoque la phraséologie des manuscrits de Qumrân, de même que les expressions « marcher dans la lumière » et « faire la vérité ».

[←769]

Le concile de Trente *(DBS* 1679) citait 1 Jean 1, 9 en relation avec la confession sacramentelle.

[←770]

L’auteur pense à lui comme à un avocat ; les épîtres johanniques n’utilisent pas le mot *parakletos* pour l’Esprit saint comme le fait l’évangéliste.

[←771]

Dans le style semi-poétique de ce passage, 2, 14 répète peut-être 2, 12-13 dans une formulation légèrement différente.

[←772]

Le Mauvais apparaît comme « le Prince de ce monde » en Jn 12, 31 ; 14, 30 ; 16, 11. Les convoitises sont désormais bien connues sous le nom de concupiscence, envie et orgueil ; elles sont reliées à trois réalités mauvaises plus vastes : le monde, la chair, le démon. Pourtant, l'auteur ne développe pas une image aussi ample ; il caractérise simplement la société sensuelle et matérialiste que doit vaincre le christianisme.

[←773]

On soupçonne que les opposants à l'auteur, même s'ils n'insistaient pas sur l'importance des bonnes actions, prétendaient aimer leurs frères et sœurs, mais en excluant l'auteur et ses disciples. La sévère description que l'auteur fait de ses opposants laisse supposer qu'il ne les aime guère ; notons pourtant qu'en les appelant enfants du diable, il ne dit pas qu'ils étaient engendrés par le démon. Pour devenir enfant de Dieu il faut être engendré par Dieu ; on ne nous explique jamais comment on devient enfant du diable, mais probablement l'auteur considère-t-il cela comme un choix délibéré, et donc blâmable.

[←774]

Le démon est un meurtrier depuis le commencement (Jn 8, 44).

[←775]

M. C. De Boer, *NovT* 33 (1991), 326-46 : l'incarnation est reliée à la *mort* du Christ considérée comme un acte d'amour concret et exemplaire.

[←776]

Cette section a des affinités particulières avec les manuscrits de Qumrân : en 1 QS 3, 18-19 les hommes sont dominés soit par un esprit de vérité, soit par un esprit de tromperie, et dans 1 QS 5, 20-21 on nous parle de « discerner les esprits » en référence aux nouveaux membres de la communauté.

[←777]

Les sécessionnistes prétendent-ils à des visions particulières de Dieu qui leur donneraient la connaissance ?

[←778]

Une incise réflexive dans 1 Jean 5, 6-8 (ci-dessous en italique), apparaît chez des auteurs latins en Afrique du Nord et en Espagne aux III^e^ et IV^e^ siècles (et dans la Vulgate) : « Car il y en a trois qui témoignent *dans le ciel : le Père, le Verbe et l'Esprit saint, et ces trois sont un ; et il y en a trois qui témoignent sur terre* : l'Esprit, l'eau et le sang, et ces trois sont un. » Absente des manuscrits grecs et orientaux avant 1400, cette incise, connue sous le nom de « comma johannique » (un « comma » est une partie de phrase, en musique une fraction de ton), représente une réflexion dogmatique trinitaire sur le texte original plus bref. Voir *BEJ* 775-87 (avec bibliographie). A. Lemonnyer, « Comma johannique », dans *SDB,* tome II, col. 67-73 ; P. Le Fort, dans *Les écrits de saint Jean et l'épître aux hébreux,* Paris, Desclée, coll. « P.B.S.B. », NT 5, 1984, 195-196.

[←779]

Voir M. E. De Boer, *JBL* 107 (1988), 87-106. Également B. Witherington, ni, *NTS* 35 (2989), 155-60 sur la relation avec Jn 3, 5.

[←780]

Il ne fait pas la distinction postérieure entre péché mortel et péché véniel. Voir P. TRUDINGER, *Biblica* 52 (1971), 541-42 ; D. M. SCHOLER dans *Current Issues in Biblical Interprétation,* éd. G. F. Hawthome (M. C. Tenney Festschrift), Grand Rapids, Eerdmans, 1975, 230-46.

[←781]

Je m'intéresse ici surtout à 1 Jean, mais je me référerai occasionnellement à 2 et 3 Jean, parce que selon toute vraisemblance les trois écrits sont de la même main (bien que 3 Jean traite d'un problème différent). *BEJ* 755-59 énumère toutes les ressemblances entre les épîtres johanniques et l'évangile de Jn. Pour ce problème d'un ou plusieurs auteurs, voir C. H. Dodd, *BJRL* 21 (1937), 129-56 ; W. E Howard, *JTS* 48 (1947), 12-25 ; A. P. Salom, *JBL* 74 (1955), 96-102 (étude grammaticale) ; W. G. Wilson, *JTS* 49 (1948), 147-56 (étude linguistique) ; E. Cothenet, dans A. George et P. Grelot (dir.), *Introduction à la Bible,* tome III, Le Nouveau Testament, volume IV, 1977, La tradition johannique, 80-83.

[←782]

Voir M. E. Boismard dans CHARLESWORTH, *John DSS,* 156-65.

[←783]

Des thèses plus compliquées sont possibles. Par exemple Strecker pense que 2 et 3 Jean ont été écrites à Éphèse vers 100 et que Jn et 1 Jean furent rédigés plus tard et indépendamment par d'autres membres de l'école johannique.

[←784]

La sécession - « ils sont sortis de chez nous » - tel est le tableau donné par l'auteur (1 Jean 2, 19 ; 2 Jean 7) ; mais ceux que l'on attaque se considéraient probablement comme sauvegardant les véritables conceptions johanniques, corrompues par le presbytre et ses adhérents. (Les catholiques ont tendance à considérer les protestants comme ayant quitté la [véritable] Église ; les protestants se considèrent comme les restaurateurs de la [véritable] Église déformée par Rome.) *BEJ* 762-63 énumère tous les points de 1 et 2 Jean appartenant aux conceptions « sécessionnistes ».

[←785]

Il n’y a pas de raison de penser qu’ils étaient docétistes, c’est-à-dire qu’ils niaient la réalité de l’humanité de Jésus ; c’est plutôt l’importance religieuse de cette humanité qui était en cause.

[←786]

Pour ce qu'on sait de Cerinthus, voir *BEJ* 766-71.

[←787]

Voir R. E. Brown dans *Text and Interprétation,* E. Best et R. M. Wilson éds. (M. Black Festschrift), Cambridge Univ., 1979, 57-68 ; U.C. Von Wahlde, *The Johannine Commandments : 1 John and the Struggle for the Johannine Tradition,* New York, 1990. J. Painter, *NTS* 32 (1986), 48-71, suggère que les opposants étaient des « gentils » convertis qui interprétaient la tradition johannique à la lumière de leur propre formation.

[←788]

Comme nous le verrons au chapitre 15, certains utilisent le mot « épître » pour désigner un ouvrage qui appartient au genre lettre sans être vraiment une lettre ; mais 1 Jean ne correspond pas non plus à cette désignation. Certes, en parlant de l'ouvrage dans un cadre biblique, il est impossible d'éviter le titre traditionnel « lettres ou épîtres de Jean » ; mais mon titre pour ce chapitre place « épître » avant « lettre » pour signaler que 1 Jean n'est pas semblable à 2 ou 3 Jean, qui sont vraiment des « lettres ».

[←789]

Certains biblistes n'y voient aucune structure ; certains comptent les syllabes ou les modèles strophiques de trois lignes ; d'autres proposent des structures numériques (trois, sept, douze) ; d'autres encore détectent un modèle épistolaire avec une section doctrinale suivie par une section parénétique ou exhortative. Voir A. FEUILLET, *BTB* 3 (1973), 194-216 ; F. O. FRANCIS, *ZNW* 61 (1970), 110-26 ; P. R. JONES, *RevExp* 67 (1970), 433-44 ; E. MALATESTA, *The Epistles ofSt. John : Greek Text and English Translations Schematically Arranged,* Rome, Univ. Grégorienne, 1973 ; J. C. O'NEILL, *Puzzle.*

[←790]

Voir *BEJ* 38-41 (plus 760-61).

[←791]

BEJ 764 enregistre quelque trente-cinq propositions de divisions en trois parties ; le plus souvent la première se termine avec 2, 17, ou 27, ou 28 ; la deuxième avec 3, 24 ou 4, 6.

[←792]

« Venu dans la chair » en 1 Jean se réfère clairement à l'incarnation ; en 2 Jean 7 probablement aussi, encore que certains appliqueraient l'expression à la parousie. Pour une liste complète des similitudes entre 2 Jean et 1 Jean, voir BEJ 755-56.

[←793]

Voir chapitre 15 ci-dessous pour cette terminologie technique de la « structure lettre ».

[←794]

À côté de cette interprétation de « la Dame élue [ou choisie] » (grec : *elekte kyria),* d'autres suggestions sont : *a) La dame (nommée) Electa,* hypothèse soutenue dans la traduction latine de Clément d'Alexandrie (vers 200) ; ce qui a conduit à cette hypothèse moderne : 2 Jean serait une lettre d'amour (v. 5). *b) La noble Kyria,* proposée par Athanase ; Kyria serait un nom plus plausible que « Electa ». *c) Chère Madame,* une femme inconnue ; mais comme pour les deux propositions précédentes, cette identification de la destinataire comme une personne est difficile à concilier avec la tonalité générale de la lettre, à savoir que tous ceux qui connaissent la vérité ont de l'amour pour elle et ses enfants (v. 1), que certains de ses enfants marchent dans la vérité (v. 4), et que les enfants de sa « sœur Élue » la saluent, *d) L'ensemble de l'Église* ; cette suggestion reconnaît qu'il ne s'agit pas d'une personne, mais qui est alors la « sœur Élue » du v. 13 ?

[←795]

Le chapitre 12 ci-dessus suggérait que les sécessionnistes se considéraient probablement eux-mêmes fidèles aux orientations de l'évangile de Jn, orientations que l'écrivain épistolier considérait comme des contresens unilatéraux et dangereux.

[←796]

Sur les « presbytres », voir B. W. Bacon, *JTS* 23 (1922), 134-60 ; G. Bornkamm, *TDNT*6,670-72 ; J. Munck, *HTR* 52 (1959), 223-43 ; W. C. Van Unnik, *GCHP* 248-60. Également p. 696-700 ci-dessous.

[←797]

Également dans la plupart des lettres d'Ignace d'Antioche, où *l'un* des presbytres servait *à'episkopos* au-dessus des autres.

[←798]

Irénée (AH 3, 3.4) rapporte que Jean le disciple du Seigneur fuyait tout contact avec Cerinthus, « l'ennemi de la vérité », et que Polycarpe, évêque de Smyme, évitait Marcion, « premier-né de Satan ».

[←799]

De prescriptione haereticorum 37, 1-7 ; *CC* 1, 217-18.

[←800]

Plus probablement une Église voisine, pas celle où vit Gaius ; car au v. 14 nous apprenons que l'Ancien espère rendre visite à Gaius dans un but amical, et que la visite à l'Église dirigée par Diotréphès promet d'être hostile (v. 10). Le v. 9 contient la première référence à *l'ekklesia* dans tout le corpus johannique (également à la fin de 3 Jean 10).

[←801]

Plus précisément « de nous ». Le pluriel est intéressant étant donné le singulier « J'ai écrit » dans le même verset. Sans doute l'Ancien se considère-t-il comme un membre d'une communauté de témoins de la tradition (1 Jean 1, 1-5). Voir aussi 3 Jean 12 : « Nous aussi, nous lui rendons témoignage, et tu sais que notre témoignage est vrai. »

[←802]

Pourtant l'Ancien ne dépeint pas Diotréphès comme un antichrist, un sécessionniste, un faux prophète, quelqu'un qui nie que Jésus Christ soit venu dans la chair *(cf.* 1 Jean 2, 18-23 ; 4, 1-2 ; 2 Jean 7), d'où mon sentiment qu'il ne considère pas Diotréphès comme un « hérétique » christologique.

[←803]

Pour des lettres de recommandation nommant des chrétiens qu'il faut recevoir, soutenir et écouter, voir Ac 18,27 ; Rm 16, 1-2 ; 1 Co 16, 3 ; 2 Co 3, 1 ; Ph 2, 25-30 et Col 4, 7-9. Cette pratique dans les cercles johanniques était peut- être à ses débuts ; elle avait été rendue nécessaire par la circulation récente de missionnaires schismatiques.

[←804]

Tous trois sont des noms gréco-romains, non dérivés de l'hébreu. Il y a deux ou trois autres personnages nommés Gaius dans les cercles du NT (1 Co 1, 14 ; Ac 19, 29 ; 20, 4), un Démétrius (Ac 19, 24) et un Démas (abréviation pour Démétrius ? Phm 24 ; Col 4, 14) ; mais il n'y a pas de raison convaincante d'identifier le Gaius et le Démétrius de 3 Jean à aucun d'eux. Diotréphès n'est pas un nom très commun.

[←805]

Des tentatives pour faire de l'Ancien un représentant « hérétique » de la théologie johannique trop audacieux pour la Grande Église (représentée par Diotréphès) sont réfutées par le fait que les opinions exprimées en 1 et 2 Jean sont plus traditionnelles, selon d'autres critères du NT, que celles trouvées chez l'évangéliste, comme l'indique l'appel de l'épistolier à « ce qui est depuis le commencement ».

[←806]

1. Les trente-neuf livres (proto) canoniques et les sept deutérocanoniques citent des lettres ou en contiennent. (Dans certaines listes des Apocryphes, la Lettre de Jérémie est comptée comme un livre séparé plutôt que comme le sixième chapitre de Baruch.) Pour des allusions à des lettres dans les sections hébraïques de l'AT, voir 2 S 11,14-15 ;

[←807]

R 21, 8-10 ; Jr 29, 1-23 etc. (On a trouvé des restes de presque cinquante lettres extrabibliques écrites en hébreu durant la période biblique, presque toutes sur des *ostraca,* c'est-à-dire des tessons de poterie.) Dans les sections ara- méennes de l'AT des lettres entières sont reproduites, par exemple Esd 4, 7-22 ; 7, 11-26. (Quelque soixante-dix lettres extrabibliques en araméen ont été conservées sur papyrus ou sur peau, plus quarante-six sur *ostraca.)* Des lettres sont également reproduites dans les sections grecques de l'AT, par exemple 1 M 10, 18-20.25-45;

[←808]

M 1, 1- 2.18 ; 5, 10-13 ; 8, 21-32 ; Baruch 6. Voir Ac 23, 26-30 pour une lettre à l'intérieur d'un livre du NT (d'un centurion romain au procurateur Félix) ; également Ap 2-3.

[←809]

Une seule exception : Ga vient avant Ep, bien qu'on compte généralement deux cents mots de plus dans Ep. Dans le Papyrus Chester Beatty II (P^{46}), d'environ 200, Ep vient avant Ga. Comme argument contre l'antiquité des Pastorales, on note souvent que celles-ci manquent dans cet ancien codex, mais Phm aussi ; le contenu de P^{46} peut indiquer simplement que ce papyrus conservait la première partie de la collection paulinienne et pas la seconde, adressée à des individus. Voir J. D. QUINN, *CBQ* 36 (1974), 379-85.

[←810]

Comme pour les lettres de nos jours, certaines peuvent être plus formelles que d'autres. Pour Deissmann, les épîtres étaient produites dans des cercles cultivés et éduqués, alors que les lettres étaient échangées entre gens de moindre statut et de moindre éducation. C'est là un aspect très contestable de sa théorie. Voir J. D. QUINN, *ABD 6,*564.

[←811]

La sténo latine était déjà en usage à cette époque, et très probablement aussi la grecque. Un secrétaire professionnel enregistrait en sténo la dictée, avec un stylet sur une tablette enduite de cire, le texte étant ensuite transcrit sur des feuilles de papyrus d'une vingtaine de centimètres de large. On utilisait habituellement pour cette dernière opération une plume en roseau et de l'encre noire (à base de suie). Si une lettre importante devait être envoyée, le secrétaire en faisait une copie à conserver. J. MURPHY-O'CONNOR, *Paul et l'art épistolaire : contexte et structure littéraires,* Paris, Éd. du Cerf, 1994, est très utile pour toute information technique.

[←812]

Beaucoup de spécialistes, cependant, considèrent Col comme deutéropaulinienne (c'est-à-dire écrite par un disciple de Paul), car non seulement le style, mais le contenu diffèrent des lettres protopauliniennes.

[←813]

Bien que les lettres aient certains traits rhétoriques, elles n'appartenaient pas à l'origine aux systèmes théoriques de rhétorique. C'est progressivement qu'elles ont fait leur chemin dans les manuels rhétoriques, par exemple chez Julius Victor au IV^{e} siècle. Pseudo-Libanius (iv^{e}-vi^{e} siècle) enregistre quarante et un types de lettres. MALHERBE, *Ancient* 2-14 est ici très utile.

[←814]

E. A JUDGE, *Australian Biblical Review* 16 (1968), 37-50, examine avec soin ce que l'on peut diagnostiquer du savoir rhétorique de Paul à partir de son éducation (soit à Tarse soit à Jérusalem) et de ses lettres.

[←815]

On peut trouver à l'occasion le terme « adresse » pour désigner cette partie de la lettre ; mais il est plus judicieux de garder cette désignation pour ce qui est écrit *à l'extérieur* du papyrus plié contenant la lettre, en somme l'équivalent de notre adresse sur une enveloppe.

[←816]

À cause de la coutume d’employer des scribes, l’expéditeur ou auteur peut ne pas être physiquement le rédacteur. Dans mon texte, cependant, j’userai du mot sans tenir compte de ce fait.

[←817]

Dans les lettres/épîtres catholiques, le mot « apôtre » apparaît dans 1 et 2 P, alors que « serviteur » apparaît dans 2 P, Je et Jude, ce dernier mentionnant aussi qu'il parle en tant que « frère de Jacques ». Dans les lettres d'Ignace d'Antioche on trouve : « Ignace, dit aussi Théophore [porteur de Dieu]. »

[←818]

Également Ac 15, 23, et un exemple profane en 23, 26.

[←819]

La salutation favorite de Paul, « grâce » *(charis)* et « paix » *(eirene,* impliquant probablement le salut), est souvent considérée comme combinant un mot ressemblant au *chairein* gréco-romain avec le *shalom* juif.

[←820]

Papyrus Paris 43, de 154 av. J. C., cité par Doty, *Letters* 13. Quand la lettre devait être interprétée par un porteur, un autre élément de la salutation permettait de garantir la crédibilité et l'identité de ce dernier en précisant ses liens avec l'expéditeur.

[←821]

On doit en rester à des généralités, car l'action de grâces paulinienne n'est pas aussi soigneusement cadrée que la formule d'ouverture. Elle peut aller de quelques lignes à plus de la moitié de la lettre (1 Th.) Dans l'action de grâces de 2 Co (1,3-11) une longue bénédiction (1, 3-10) précède l'expression de la gratitude (1, 11) ; de même dans l'action de grâces d'Ep 1, 3-23, une doxologie (1, 3-14) précède le remerciement (1, 15-23.) Certains soutiennent que l'action de grâces de Ga a été remplacée par l'expression d'étonnement de 1, 6ss, trait épistolaire dans des lettres de réprobation ironique.

[←822]

On a suggéré que Paul ouvrait sa prédication orale par une action de grâces à Dieu et qu'il avait repris cette pratique dans ses lettres. Elle peut refléter aussi quelque chose de la vie liturgique juive avec ses bénédictions de Dieu. Pour voir dans quelle mesure les actions de grâces de Paul correspondent à ce style épistolaire, voir le débat entre P. ARZT, *NovT35* (1994), 29-46 et J. T. REED, *JSNT6Ï* (1996), 87-99.

[←823]

Beaucoup parlent de deux parties dans le corps de la lettre paulinienne : d'abord un exposé doctrinal (l'indicatif paulinien), puis une exhortation morale, parénétique (l'impératif paulinien). Quelle que soit la validité de cette analyse, elle est fondée sur le contenu plus que sur la forme, et ignore les traits stéréotypés au début et à la fin du corps.

[←824]

Voir aussi Polycarpe, *Philippiens* 1, 1-2. Peut-être faut-il parler d'une étape dans la structure de la lettre chrétienne, où la sainteté des destinataires était reconnue par l'usage soit d'*eucharistein* « rendre grâces », soit de *chai- rein,* « se réjouir ».

[←825]

Qui double parfois un propos tenu plus tôt dans la lettre (action de grâces).

[←826]

Prolongée par « l’amour de Dieu et la communion du Saint Esprit » en 2 Co 13, 13.

[←827]

Les salutations *(aspazesthai)* sont habituelles dans les lettres d'Ignace ; une bénédiction apparaît dans *1 Clément* et dans Ignace, A *Polycarpe* ; une doxologie dans *1 et 2 Clément.*

[←828]

W. KLASSEN, « The Sacred Kiss in the New Testament », *NTS* 39 (1993), 122-35.

[←829]

Nous ne savons pas quand Ph et Phm ont été rédigées (quelque part entre 54 et 62), mais elles sont à bon droit traitées ensemble, car Paul les a composées en prison. Nous ignorons quand Ga fut écrite - peut-être dès 54 ; mais sur un ton différent elle traite de quelques-uns des problèmes abordés plus systématiquement dans Rm (vers 58.)

[←830]

L'Analyse générale des évangiles et des Actes aux chapitres 7 à 11 ci-dessus consistait en un mini-commentaire qui cherchait à mettre en lumière les traits et la théologie de chaque ouvrage par une rapide lecture du texte. Mais ces ouvrages du NT étaient des récits continus ; les lettres ne le sont pas et des approches différentes sont requises.

[←831]

Ce principe formulé par KNOX *(Chapters* 32) a été largement accepté : « On peut, avec précaution, utiliser les Actes pour compléter les données autobiographiques des lettres, jamais pour les corriger », principe valide à condition d'accepter que l'autobiographie soit parfois orientée (fût-ce inconsciemment) par l'optique de l'écrivain.

[←832]

Ce tableau a été composé par J. A. FITZMYER et il est reproduit ici avec son aimable autorisation et celle de l'éditeur, Prentice-Hall, à partir de *NJBC,* p. 1331. Il s'est inspiré de T. H. CAMBELL, « Paul's Missionary Jour- neys'as Reflected in His Letters », *JBL* 74 (1955), 80-87.

[←833]

Tranche d’âge 50 à 60 ans ; c’est une lecture discutée.

[←834]

Un juif ayant deux noms, juif et « gentil », phonétiquement proches, comme Saul/Paul, n'était pas rare à cette époque, par exemple Silas/Silvanus.

[←835]

Également 25, 6-12 car seuls les citoyens romains étaient supposés en appeler à l'empereur. P. van Minnen, *J S NT 56* (1994), 43-52, soutient vigoureusement l'historicité, en avançant l'hypothèse que Paul était le descendant d'un ou plusieurs esclaves affranchis, dont il avait hérité la citoyenneté.

[←836]

Ce titre ne nous indique pas de façon satisfaisante toute l'activité d'un tel artisan. Si l'opinion traditionnelle est que Paul travailla le poil de chèvre de sa Cilicie natale, d'autres ont noté qu'un emploi qualifié dans les métiers de la peau impliquait le travail du cuir, la fabrication de tentes, d'auvents, etc. (voir Pline, *Histoire naturelle,* 19,23-24). MURPHY O'CONNOR, *St. Paul's Corinth,* soutient que ce dernier métier était celui de Paul. Voir R. F. HOCK, *The Social Context of Paul's Ministry : Tentmaking and Apostleship,* Philadelphie, Fortress, 1980.

[←837]

Certains philosophes vivaient aux dépens des riches qui les patronnaient, au grand dégoût des cyniques (p. 127 ss ci-dessus.) Les rabbins aussi apprenaient des métiers manuels.

[←838]

J. M. G. Barclay, *JSNT* 60 (1995), 89-120.

[←839]

2 Co 5, 16 : « même si nous avons connu le Christ selon la chair » signifie seulement que jadis Paul avait jugé Jésus selon les critères du monde.

[←840]

Ac 23, 16 indique que Paul avait des parents à Jérusalem, dont l'un au moins fut loyal envers lui. Des membres de sa famille avaient-ils immigré de Cilicie ? Avait-il des parents résidant dans les deux villes ? Croyaient-ils au Christ ? L'éventualité que Paul ait étudié à Jérusalem ne fait pas de lui nécessairement un rabbin, ni (thèse de J. Jérémias) un grand maître enseignant de la Loi à Jérusalem, ni un disciple de l'école de Hillel (hypothèse la plus courante) ou de Shammai (R. A. MARTIN, *Studies).* Sur Paul et le pharisaïsme, voir D. LÜHRMANN, *JSNT* 36 (1989). VAN UNNIK *(Tarsus)* a défendu avec vigueur la thèse de l'éducation de Paul à Jérusalem, mais elle reste minoritaire.

[←841]

9, 3-7 ; 22, 6-9. 13-18. Le fait que ces trois récits de la « conversion » de Paul ne concordent pas dans les détails est un problème bien connu : cela indique que Luc, ou bien ne disposait pas d'une tradition transmise de façon détaillée et fixe, ou bien qu'il se sentit libre de dramatiser la tradition. Si bien sûr j'utilise le terme conventionnel « conversion », je ne veux pas dire par là que l'accès de Paul à la foi en Jésus signifia qu'il commença dès lors à mener une vie sans tache (Ph 3,6b : il était antérieurement « irréprochable » dans la pratique de la Loi), ni qu'il se soit converti du judaïsme à une autre religion. En fait, il ne parle jamais de conversion, mais d'appel ou de mission. Pourtant Paul connut un changement ou un renversement de valeurs quand il réévalua l'importance de la Loi mosaïque à la lumière de ce que Dieu avait fait en Jésus. Voir P. F. Craffert, *Scriptura* 29 (1989), 36-47.

[←842]

Murphy O'Connor (« Pauline Missions ») soutient qu'il en eut connaissance très tôt, car il interprète Ga 2, 7 (l'évangélisation des incirconcis confiée à Paul, et à Pierre celle des circoncis) comme la suite de la rencontre entre Pierre et Paul quand ce dernier vint à Jérusalem entre 37 et 39 (Ga 1, 18), mais rien n'indique que cette répartition fût le fruit d'une rencontre et non la clarification de ce que les deux hommes avaient fait avant 49.

[←843]

Nous avons conservé ce terme difficilement traduisible, malgré son ambiguïté en français. Dans les tableaux, nous avons choisi l'appellation : « chronologie révisée ».

[←844]

Pas l'Arabie Saoudite, mais le royaume nabatéen qui s'étendait au Sud, de la Transjordanie au Sinaï, avec Pétra pour centre. J. MURPHY-O'CONNOR, *CBQ* 55 (1993), 732-37 ; *BRev* 10 (§ 5 ; 1994), 46-47.

[←845]

Cela n’est pas inconciliable avec le récit en Ac 9, 23-25 de la fuite de Paul devant un complot juif qui cherchait à le faire périr à Damas.

[←846]

Dans le récit des Actes de ce séjour à Jérusalem, c’est Bamabé qui le conduit aux apôtres (9, 27).

[←847]

En Ga 1,21 Paul parle de Syrie et de Cilicie. Peut-être est-ce une allusion à Antioche sur le chemin de Tarse, mais ce pourrait être aussi une description résumée de ce que Luc raconte : Tarse, Antioche, tout le « premier voyage missionnaire » (d'Antioche à Chypre, en Asie Mineure du Sud-Est, et retour à Antioche), bref tout ce qui se passa entre le départ de Paul de Jérusalem vers 39 et l'assemblée de 49 dans cette ville.

[←848]

En réalité, Ac 18, 22-23 n'offre pas de frontière tranchée entre le deuxième et le troisième. (Sur les villes qui jouèrent un rôle dans les missions et les lettres de Paul, voir S. E. JOHNSON, *Paul.)*

[←849]

Il parle de l'Évangile qui apporte le salut par la foi, « aux juifs d'abord, puis aux Grecs » (Rm 1, 16). Voir chapitre 10 ci-dessus, n. 65, pour la prédication de Paul dans les synagogues. Il y aurait rencontré des « gentils » sympathiques au judaïsme qui pourraient lui avoir fourni ses premiers convertis.

[←850]

Voir p. 347-349 ci-dessus. Ac 15, 20 complique le problème en incluant la question des nourritures impures.

[←851]

Selon les Actes, Paul est d'accord avec cette lettre de Jérusalem. On peut en douter, non seulement à partir de Ga, mais aussi de 1 Co 8, qui insiste sur la *liberté* quant à la nourriture consacrée aux idoles - nourriture interdite dans cette lettre inspirée par Jacques. Voir L. GASTON, « Paul and Jérusalem », dans *From Jésus to Paul,* éd. P. Richardson et J. C. Hurd (F. W. Beare Festschrift), Waterloo, Canada, univ. W. Laurier, 1984, 61-72.

[←852]

Dorénavant Paul reviendra de ses voyages, d'abord ou exclusivement, à Jérusalem (Ac 18,22 ; 19,21 ; 21,15) ; dans ses lettres il collecte de l'argent pour Jérusalem, mais ne mentionne plus jamais Antioche après Ga 2, 11.

[←853]

C’est à ce moment que Actes (16, 9-10) use du « nous » pour la première fois en référence aux voyages missionnaires. Cela a été traditionnellement interprété comme le signe que l’écrivain (Luc ?) commença à accompagner Paul (p. 366-367 ci-dessus.)

[←854]

D. P. Cole, *B Rev* 4 (§ 6 ; 1988), 20-30, note un changement par rapport au schéma antérieur d'un déplacement rapide de ville en ville, changement poursuivi dans le séjour de trois ans à Éphèse (54-57). Apparemment Paul préférait désormais demeurer en un lieu bénéficiant de larges échanges commerciaux, où la possibilité de rencontrer beaucoup de gens de passage favorisait l'extension de son activité.

[←855]

C’étaient des judéo-chrétiens « récemment » arrivés d’Italie à Corinthe « à la suite d’un édit de Claude qui ordonnait à tous les juifs de s’éloigner de Rome » (Ac 18, 2). Si l’information est historique, elle ne se réfère probablement pas à l’action de Claude qui, en 41, avait interdit aux juifs romains trop nombreux de se réunir, mais ne les avait pas chassés (Cassius Dio, *Histoire Romaine* 60,6,6). Elle évoque plutôt ce que rapporte Suétone *(Claudius* 25,4) : « Il chassa les juifs de Rome à cause de leurs incessants tumultes, sous l’influence d’un certain Chrestos. »

[←856]

C’est l’avis de FITZMYER, *NJBC* 79, 9. J. MURPHY O’CONNOR, « Paul and Gallio », *JBL* 112 (1993), 315-17, qui rejette la thèse « révisionniste » de D. SLINGERLAND *(JBL* 110 [1991], 439-49), date la présence de Gallion à Corinthe entre juin et octobre 51, et le séjour de Paul du printemps 50 à l’automne 51.

[←857]

Cet itinéraire a été mis en doute par certains biblistes, par exemple J. BECKER *(Paul, l'Apôtre des nations* 27-28) qui nie tout retour en Palestine ou en Syrie, mais opte pour une possible visite en Galatie et en Phrygie (réitérant la deuxième visite évoquée dans Ga 4, 13). Selon Ac 18, 24-26, avant que Paul n'arrive à Éphèse, le prédicateur alexandrin Apollos y était intervenu, avait parlé éloquemment de Jésus, mais incorrectement de l'Esprit, de sorte qu'Aquilas et Priscille avaient dû compléter son instruction. Là encore on a mis en doute l'épisode d'Apollos à Éphèse comme une théologisation de Luc ; mais si le but de Luc était de subordonner le rôle d'Apollos, pourquoi ne le fait-il pas instruire par Paul ? Apollos partit ensuite pour Corinthe (18, 27-19, 1) et, apparemment sans le vouloir, y donna naissance à la faction d'Apollos (1 Co 3, 4-6). Il revint à Éphèse avant que Paul n'en parte au printemps 57, et fut réticent à retourner à Corinthe (1 Co 16,12), peut-être parce qu'il craignait de créer plus de division. Tite 3, 13 montre Paul, des années plus tard, encore soucieux de la carrière missionnaire d'Apollos.

[←858]

La célèbre statue d'Artémis d'Éphèse, avec ses rangées de protubérances ovoïdes (seins ? œufs?) est décorée d'autres signes de la fécondité ; cela suggère qu'elle a été amalgamée avec la grande déesse mère d'Asie Mineure. Le socle de la statue est un tronc d'arbre ; voir p. 842 ci-dessous pour le vaste temple d'Artémis à Éphèse, bâti au-dessus d'un arbre-sanctuaire primitif.

[←859]

Il ressort clairement de ce discours (20, 25, 38 : « Vous ne reverrez plus mon visage ») que Luc ignorait tout d'une activité postérieure en Asie Mineure comme celle avancée par les lettres pastorales.

[←860]

Comme il n'y a de confirmation de l'appel à César et du voyage à Rome ni dans les lettres pauliniennes incontestées, ni même dans les pseudépigraphiques, ceux qui mettent en question l'historicité du livre des Actes écartent ce récit comme une fiction romancée.

[←861]

E. E. ELUS, *Bulletin fot Biblical Research* 1 (1991), 123-32.

[←862]

La pensée sera évaluée à partir des lettres, et non du livre des Actes.

[←863]

Râisânen *(Paul)* est l'un des avocats les plus nets de l'incohérence : les déclarations de Paul sur la Loi ne sont pas cohérentes et reflètent ce qu'il décidait face à des situations différentes.

[←864]

Ce dernier passage parle du bénéfice de la circoncision pour les juifs, mais les « gentils » qui lisaient Rm appréciaient mieux la valeur religieuse de la circoncision que les « gentils » auxquels s'adresse Ga.

[←865]

Nous exposerons un autre aspect de cette question au chapitre 24 (Romains) dans une sous-section sur *La conception paulinienne de l'observance juive de la Loi.*

[←866]

« The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West », *HTR* 56 (1963), 199-215 ; repris dans son *Paul Among Jews,* 78-96. L'état préchrétien de Paul ne doit pas être interprété comme si le « Je » de Rm 7, 13-25 était autobiographique, mais selon Ph 3, 6 : « Quant à la justice que peut donner la Loi, un homme irréprochable. »

[←867]

Une autre manière d'examiner ce point est d'étudier les images de Paul dans l'Église de la période postapostolique ; voir la question 8 ci-dessous ; *BCALB*\ M. C. DE BOER, *CBQ* 42 (1980), 359-80 ; V. P. FURNISH, *JBL* 113(1994), 3-17, en particulier 4 à 7.

[←868]

Voir D. WENHAM, *Follower of Jésus or Founder of Christianity,* Grand Rapids, Eerdmans, 1995. J. A Fitzmyer, un expert en araméen, soutient fortement que l'hymne prépaulinien de Ph 2, 6-11, avec sa « christologie d'en haut » très forte, remonte aux années 30 (chap. 20 ci-dessous, n. 23).

[←869]

W. D. Davies, *Paul.* D'une autre manière, le débat sur l'histoire du salut est lié à la ressemblance ou la dissemblance entre la pensée de Paul et celle exposée en Luc-Actes (p. 365 ci-dessus.) Paul vit-il dans l'œuvre du Christ un prolongement harmonieux de ce que Dieu avait fait dans le judaïsme (une histoire du salut continue), ou y eut-il un changement apocalyptique, de sorte que ce qui avait eu de la valeur était maintenant scories ?

[←870]

Voir N. T. Wrigth, *NT People* ; S. E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul* (JSNTSup 36), Sheffield, JSOT, 1990 ; HAYS, *Faith ;* Witherington, *Paul's Narrative.*

[←871]

Cette absence contribua au rejet de 1 Th par Baur comme lettre paulinienne authentique ; et P. Vielhauer ne se réfère même pas à cette lettre dans son article comparant Paul et les Actes (chap. 10 ci-dessus, n. 102). L'adverbe *dikaios* se trouve en 1 Th 2, 10.

[←872]

Pour un examen ultérieur et une bibliographie, voir la sous-section *Justification/justice* au chapitre 24 (Romains).

[←873]

Dans un ordre ascendant d'improbabilité paulinienne. À l'une des extrémités du spectre, les chances de 2 Th sont de 50/50 ; à l'autre extrémité, 80 à 90 % des critiques refusent l'hypothèse de Paul comme auteur des Pastorales.

[←874]

Je m’appuie ici librement sur le très utile article de J. Murphy O’Connor, « On the Road and on the Sea with St. Paul », *BRev* 1 (§ 2, 1985), 38-47.

[←875]

À propos du travail manuel de Paul, on pourra lire S. LÉGASSE, « Ministère apostolique et travail profane selon Paul », *Laurentianum* 39, 1998, 473-483.

[←876]

En Ac 9, 1-2 le grand prêtre donne à Paul des lettres pour les synagogues de Damas. Même sans cette précision, on peut deviner que sa persécution de l'Église (Ph 3, 6 ; Ga 1, 13) ne pouvait pas être une entreprise solitaire.

[←877]

Pour une liste complète, voir E. E. Ellis dans Hawthorne, *Dictionary* 183-89. Un point mérite d'être noté : nous connaissons un bon nombre de personnages dans l'entourage de Jésus et de Paul, mais dans l'ensemble des manuscrits de la mer Morte nous n'avons pas un seul nom d'un membre de la communauté, pas même de son fondateur. Au sens strict et au sens large du mot, l'Évangile « s'incarna » dans des individus.

[←878]

On pourrait étendre encore l'influence de Paul. La référence à « notre frère Timothée » en He 13, 23 introduisit cet écrit dans le champ paulinien : dans une bonne partie de l'Église ce livre fut attribué à Paul. Sur beaucoup de positions théologiques, 1 P est proche de la pensée paulinienne ; et, comme nous le verrons, certains critiques (à tort selon moi) situeraient cet écrit dans l'école paulinienne plutôt que dans la pétrinienne. 2 P 3,15-16 témoigne de l'influence des écrits de « notre cher frère Paul ». Je 2, 24 s'alarme de la circulation d'une formule paulinienne mal comprise. Certains attribueraient presque la structure de lettre de Ap 2-3 à un modèle paulinien.

[←879]

Pour les deux chronologies, voir tableau 6 au chapitre 16.

[←880]

Et le compagnon qui écrit « nous » (Actes 16, lOss), apparemment aucun de ces deux-là : voir p. 366-368 ci-dessus.

[←881]

Voir chapitre 24 ci-dessous pour la date de la fondation chrétienne à Rome. Une nette distinction entre l'Asie et l'Europe n'est pas attestée dans la littérature de cette période ; pourtant Ac 16, 9-10 dramatise l'importance du passage en Macédoine.

[←882]

Voir l'*Arrière-plan* au chapitre 20 ci-dessous pour le récit des activités de Paul à Philippes, où il fut dépouillé, battu et emprisonné.

[←883]

Fondée en 316 av. J. C. par Cassiandre (général d'Alexandre le Grand) qui lui donna le nom de sa femme, Thessalonike, cette importante cité commerciale était sous contrôle romain depuis 168 av. J. C. La population locale fut déportée, et en 146 av. J. C. Thessalonique devint la capitale de la province romaine de Macédoine.

[←884]

Ac 17, 2 *ne dit pas* que le séjour de Paul à Thessalonique dura en tout trois semaines, et ce serait accroître les divergences entre les lettres de Paul et les Actes que de lire ainsi ce verset. Le fait que l'auteur des Actes savait que les magistrats de Thessalonique étaient des poiitarques (17, 6. 8), désignation confirmée par des inscriptions qu'on y a découvertes, doit nous rendre prudents avant d'écarter d'un revers de main le récit du séjour de Paul à Thessalonique dans les Actes comme gravement inexact.

[←885]

Voir H. L. Hendrix, *Thessalonicans Honor Romans* (thèse de doctorat en théologie), Cambridge, Ma, 1984. La déesse Rome et les bienfaiteurs politiques romains étaient étroitement associés dans le culte. Un temple de César fut bâti, et dès 27 av. J. C. des monnaies thessaloniciennes représentaient Jules César comme un dieu.

[←886]

Beaucoup rejettent l'information des Actes sur la conversion de quelques juifs. Il est pourtant difficile de concevoir qu'il n'y en eut aucune, et il est donc excessif de soutenir à partir de 1 Th que *tous* les chrétiens étaient des « gentils ». On est pris entre la tendance des Actes à établir un modèle type de ministère de Paul à la synagogue, et l'abus sceptique de l'argument du silence parce que Paul ne mentionne pas les juifs. Pour l'application de 1 Th 1,9-10 à la situation locale de Thessalonique, voir J. Munck, *NTS* 9 (1962-63), 95-110.

[←887]

Cet itinéraire de Timothée d'Athènes à Thessalonique diffère de l'image comprimée d'Ac 17, 14-15, où Silas et Timothée restèrent à Bérée pendant que Paul allait à Athènes. Finalement, d'après Ac 18, 1.5 Paul se rendit d'Athènes à Corinthe, et Silas et Timothée l'y rejoignirent. Selon 1 Th 1, 1, Sylvain et Timothée étaient avec Paul (à Corinthe) quand il rédigea cette lettre.

[←888]

Selon Ac 17,5-9 Jason, qui offrait l'hospitalité à Paul, fut traîné devant les autorités et dut payer une caution. C'était apparemment un juif aisé - un grand prêtre juif porte ce nom en 2 M 4, 7. S'il est le personnage mentionné en Rm 16, 21, il alla finalement à Corinthe (où Rm fut rédigée), peut-être en raison de tracasseries incessantes après le départ de Paul. Voir F. Morgan-Gillman, « Jason of Thessalonica », TTC 39-49.

[←889]

Dans le résumé de la page précédente, j'ai proposé deux divisions. La première est une division formelle selon la structure standard exposée au chapitre 15, mais dans la *Question 1* ci-dessous je montrerai combien elle est difficile à appliquer à 1 Th. La deuxième est une division selon le contenu, qui montre la complexité de la démarche de pensée de Paul.

[←890]

Les admonitions de 5, 12-15.19-22 semblent appeler effectivement à corriger des attitudes existantes à Thessalonique ; celles de 4, 3-5.11-12 sur la chasteté, le mariage et le travail pourraient être des directives générales valables en tout temps ; mais voir la position de Donfried dans le paragraphe suivant de notre texte.

[←891]

En 1, 3 : « Nous vous rappelons », en 2,9 : « Vous vous souvenez » ; les mots « Vous savez » se trouvent neuf fois (1,5 ; 2, 5.11 ; 3, 3.4 ; 4, 2 ; 5, 2).

[←892]

On pourrait soutenir à bon droit que certains traits de la lettre sont communs à toute exhortation. Par exemple, s'appeler lui-même père (2, 11) répond à la fonction générale d'inculquer la morale (comme le font les parents). Un appel à l'imitation (1,6) était aussi typique de l'éducation morale.

[←893]

1 Th 4, 4, qui évoque le contrôle de son *skeuos* (= vaisseau, vase, instrument ; la BJ traduit par « corps ») avec sainteté et respect, se réfère-t-il à l'organe sexuel mâle ou à celui de son épouse ? (voir aussi la note de la BJ). Donfried opte pour la première hypothèse étant donné la prédominance du phallus dans les cultes orgiaques.

[←894]

Voir p. 128 ci-dessus à propos des cyniques ; également J. Malherbe, *NovT* 12 (1970), 203-17 ; et *Paul* 18-28. Le fait que la plupart des chrétiens thessaloniciens *n 'aient pas eu* cette attitude envers Paul apparaît clairement dans le rapport de Timothée en 3, 6 : « Il dit que vous conservez toujours de nous un bon souvenir, et que vous aspirez à nous revoir. » Quelques éléments du message de Paul pourraient ressembler à la respectable doctrine épicurienne, par exemple « en mettant votre honneur à vivre calmes, à vous occuper chacun de vos affaires, à travailler de vos mains, comme nous vous l'avons ordonné » (4, 11).

[←895]

1 Th 2, 12 contient l'une des rares références pauliniennes au royaume de Dieu, et elle est optimiste : « Dieu qui vous appelle à son royaume et à sa gloire. »

[←896]

Le terme « parousie » est présent quatre fois en 1 Th, et trois en 2 Th - la moitié de son usage paulinien total. Rien ne prouve qu'il découlait de l'apocalyptique juive préchrétienne. Il était utilisé en grec profane pour l'arrivée solennelle d'un roi ou d'un empereur en un lieu ; Paul imagine l'arrivée solennelle du souverain Jésus descendant des cieux pour rencontrer la communauté chrétienne. Autres termes pauliniens pour cet événement : « révélation » *(apokalypsis* : 1 Co 1, 7 ; 2 Th 1, 7), « manifestation » *(epiphaneia* : 2 Th 2, 8 ; Pastorales), et « Jour du Seigneur » (1 Th 5, 2 ; 2 Th 2, 2 ; *passim).*

[←897]

Ils sont avec Paul et sont connus des Thessaloniciens mais ne jouent aucun rôle dans la lettre. Quant à leur histoire antérieure avec Paul à Thessalonique, Ac 17, 1 (voir 16, 29) mentionne Paul et Silas (= Silvanus) arrivant à Thessalonique ; et 16, 1-4 suggère que Timothée est venu avec eux.

[←898]

Voir les références fournies dans J. Lambrecht, « Thanksgiving in 1 Thessalonians 1-3 », *TTC,* 183-205, ainsi que la *Bibliographie* à la fin du chapitre 15 ci-dessus.

[←899]

Voir les opinions opposées dans *BDM* 1, 378-81. C. J. SCHLUETER, *Filling Up the Measure* (JSNTSup 98), Sheffield, JSOT, 1994, et R. A. WORTHAM, *BTB* 25 (1995), 37-44, ont ensuite rejoint la majorité favorable à la rédaction par Paul.

[←900]

À vrai dire, les juifs « qui ont mis à mort le Seigneur... et nous ont persécutés », c'est-à-dire un groupe restreint. Voir F. Gilliard, *NTS* 35 (1989), 481-502. On pourra lire Ch. Perrot, « La colère de Dieu est tombée sur eux à jamais » (ITh 2,16), dans A. Marchadour (éd.), *L'Évangile exploré.* Mélanges offerts à Simon Légasse, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 166, 1996, 285-299.

[←901]

Des questions sur l'ultime victoire du Christ étaient déjà posées aux I^{er} et II^{e} siècles, comme on peut le voir dans Ac 1, 6-7 et 2 P 3, 3-10.

[←902]

Bien que Ph et 1 Co aient été écrites plus tard que 1 Th, Paul établit les communautés chrétiennes de Philippes, Thessalonique et Corinthe en moins de six mois en 50-51 ; et les lettres à ces communautés contiennent des réminiscences d'une situation ecclésiale remontant à cette époque.

[←903]

Ici, en pratique, Paul parle de la Loi de Moïse, mais voir p. 514, 625-627 ci-dessous.

[←904]

J.-L. Martyn, « Galatians », *TBOB* 2, 283, ajoute que Marcion durcit l'antinomie apocalyptique en une antinomie ontologique. Voir son « Apocalyptic Antinomies in Paul's Letter to the Galatians », *NTD* 31 (1985), 410-24.

[←905]

En 4, 13 il dit comment il les a évangélisés « la première fois ».

[←906]

L’assurance que les Galates se seraient arraché les yeux pour les lui donner (4, 15) et la référence à son écriture « en gros caractères » (6, 11) ont fait envisager une maladie des yeux qui l’aurait handicapé.

[←907]

Voir *Question* 1 ci-dessous. Leur contestation de l'évangile de Paul par leur insistance sur la circoncision est semblable à la perspective du groupe qui avait contesté son évangile à Jérusalem vers 49 (Ga 2, 1-5 ; Ac 15, 1). Notons que plus tard « certaines gens de l'entourage de Jacques [de Jérusalem] », que Paul appelle des « circoncis » (2, 12), ne furent pas découragés par son succès à l'assemblée de Jérusalem mais le suivirent à Antioche, où ils semèrent le trouble. Si les prédicateurs attaqués dans Ga pouvaient prétendre disposer du soutien des autorités de Jérusalem (ces « gens de Jacques » et Pierre s'étaient montrés sensibles aux lois alimentaires juives [Ga 2, 11-14]), leur insistance sur la circoncision allait certainement au-delà de l'opinion de Jacques, Pierre et Jean telle qu'elle est exprimée en Ac 15, 1-29 et Ga 2, 1-10.

[←908]

Voir J. M. G. Barclay, *JSNT 31* (1987), 73-93 ; Martyn, *Galatians* (AB).

[←909]

7 Si cela semble étrange, rappelons qu'en Mt 5, 17-18, Jésus dit qu'il n'est pas venu abolir la Loi, mais l'accomplir et que pas un point sur l'i de la Loi ne passera. Des accents de la tradition de Jésus semblables à ce que nous trouvons dans Mt nourrissaient probablement la christologie et le vocabulaire des prédicateurs. Betz voit même en Mt 5, 19 une condamnation de Paul pour avoir enseigné à négliger les commandements.

[←910]

Voir J. MARCUS, *IBS* 8 (1986), 8-21.

[←911]

HONG, *Law,* rend service en rappelant la nécessité de prêter attention à la formulation de Paul dans chacune des lettres avant de généraliser. Le débat entre Dunn et Raisânen est également pertinent : Dunn soutient que Paul n'attaqua pas la Loi comme telle mais seulement dans une certaine perspective ; Raisânen postule une rupture plus radicale entre Paul et le judaïsme. Bien que Paul et les prédicateurs judéo-chrétiens pensent à la Loi mosaïque, il est intéressant de se demander ce que les Galates issus du paganisme comprenaient à partir de leur propre expérience quand il entendaient débattre de la « loi ». Voir M. WINGER, * *By What Law ? »* (SBLDS 128), Atlanta, Scholars, 1992.

[←912]

Cela peut être en partie de l'autodéfense, en raison des prédicateurs hostiles mentionnés dans la lettre. Néanmoins son premier but n'est pas de défendre son statut d'apôtre mais l'authenticité de l'évangile qu'il a proclamé aux Galates. *(Cf.* B. C. Lategan, *NTS* 34 [1988], 411-30.) Les « colonnes » de Jérusalem ont reconnu son apostolat (2, 8), et il use de cette autorité aux chapitres 3-4 pour interpréter l'Écriture en vue de défendre son évangile.

[←913]

Il mentionne « tous les frères qui sont avec moi » (1, 2) ; s'il écrit d'Éphèse, probablement Timothée était-il avec lui.

[←914]

Dans des conférences inédites sur Ga, N. Dahl souligne que dans les lettres antiques ironiques, une expression d'étonnement telle que celle de Ga 1, 6 pouvait prendre la place de l'expression de remerciement.

[←915]

Voir aussi la malédiction en 3, 10 et K. A. MORLAND, *The Rhetoric ofCurse in Galatians,* Atlanta, 1995.

[←916]

La rhétorique judiciaire ou du barreau est expliquée par Betz, *Galatians* 14-25, avec des parallèles chez Platon, Démosthène et Cicéron. La perspective rhétorique de Betz est sous-jacente à celles proposées par Fitzmyer, Puskas et d'autres ; voir aussi J. D. Rester, *JBL* 103 (1984), 223-33 ; T. W. Martin, *JBL* 114 (1995), 437-61. Un autre type de rhétorique, délibérative ou épideictique (p. 456 ci-dessus), a été détecté en Ga par R. G. Hall, *JBL* 106 (1987), 277-87 ; J. Smits, *NTS* 35 (1989), 1-26 et Matera, *Galatians* 11-13 - une tentative pour persuader les Galates de ne pas accepter des prédicateurs l'évangile de la circoncision. Boers, *Justification,* propose une approche sémiotique de Ga ; et L. L. Belleville, *J SNT 26* (1986), 53-78, une analyse structurelle de Ga 3, 21-4, 11. On peut se demander si ces raffinements rhétoriques et structurels contribuent à nous faire mieux comprendre le message de Paul. R. G. Hall, *NTS* 42 (1996), 434-53, soutient que la rhétorique de l'apocalyptique juive est plus pertinente pour Ga que la rhétorique gréco-romaine. On pourra lire en français B. Standaert, « La rhétorique antique et l'épître aux Galates », *FV* 84, 1985, p. 33-40 ; J. Becker, *Paul, L'apôtre des nations,* Montréal-Paris, Médiaspaul-Éd. du Cerf, 1995, p. 319-326 (La lettre aux Galates et la rhétorique de l'Antiquité).

[←917]

B. R. Gaventa, *NovT*28 (1986), 309-26. Le récit par Paul de sa « conversion » inspirée n'était-il pas motivé en partie par l'attaque des prédicateurs contre son incohérence : naguère farouche défenseur d'un pharisaïsme strict (incluant évidemment la circoncision) ; aujourd'hui se passant d'elle (voir 5, 11) ? On trouvera un exposé sur l'ancienne vie de Paul comparant Ga et les Actes aux p. 298, 347-350, 364 ci-dessus. Une grande différence dans le compte rendu de l'assemblée de Jérusalem vient de ce que Ac 15 y mêle le problème de la nourriture rituellement impure, qui ne se présenta que plus tard selon Ga 2, 11-14. Voir P. J. Achtemeier, *CBQ* 48 (1986), 1-26.

[←918]

Sur la question rhétorique de savoir si en 2, 17 le Christ est un agent du péché, voir M. L. Soards dans Marcus, *Apocalyptic* 237-54 ; E. Fahanian, *Le « Je » Paulinien. Étude pour mieux comprendre Ga 2,19-21,* Rome, PUG, 1988.

[←919]

J. H. Neyrey, *CBQ* 50 (1988), 72-100, étudie l'accusation formelle de sorcellerie dans ce passage.

[←920]

J. D. G. DUNN, *NTS* 31 (1985), 523-42, voit dans la « pratique de la Loi » en 3, 10 la circoncision et les lois alimentaires, qui résument le rôle de la Loi comme borne frontière distinguant le peuple juif.

[←921]

R. MEYNET, « Quelle rhétorique dans l'épître aux Galates ? Le cas de Ga 4, 12-20 », *Rhetorica* 12, 1994, 427-450.

[←922]

MARTYN, « Galatians », *TBOB* 277-78, utilisant deux tableaux, propose un contraste fascinant entre les deux exégèses de l'histoire d'Abraham. Voir aussi « The Covenants of Hagar and Sarah », dans *Faith and History,* J. T. Carroll *et al.* éds (Festschrift P. W. Meyer, Atlanta, 1990), 160-90. Martyn nous rappelle que l'interprétation polémique de Paul vise l'imposition de la Loi aux « gentils », et qu'on se méprend dangereusement à y voir un dénigrement du judaïsme, comme s'il s'agissait d'une religion qui rendrait esclave, alors que le christianisme rendrait libre. Au sujet de l'exégèse allégorique et orientée vers l'expérience des Galates, voir S. E. FOWL, *JSNT55* (1994), 77-95 ; HAYS, *Echoes.*

[←923]

J. C. O'Neill, *ETL* 71 (1995), 107-20 propose une thèse fort inhabituelle : l' » esprit », comme la « chair », appartient à l'être humain, pas à l'Esprit saint, et 5, 13-6, 10 était originellement une collection juive d'aphorismes moraux incorporés plus tard dans la lettre de Paul.

[←924]

Paul les accuse de promouvoir la circoncision afin d'éviter la persécution, probablement par des juifs non chrétiens qui les traiteraient de renégats. Ou peut-être par des autorités païennes qui considéreraient les convertis circoncis comme des juifs, donc protégés par la politique impériale, plutôt que comme des partisans d'une superstition illicite.

[←925]

Pour ce que l'on sait de la Galatie romaine entre 25 av. J. C. et 114, voir les articles de R. K. SHERK et
S. MITCHELL, *A N RW* VII/2, 954-1081 ; S. LÉGASSE, *Paul apôtre, essai de biographie critique,* Paris, Éd. du Cerf- Fides, 1998, 115ss.

[←926]

Théoriquement, Paul pourrait avoir écrit Ga à l'intention de ces disciples avant d'y retourner pour le « troisième voyage missionnaire », mais Ac ne dit rien d'une hostilité survenue envers Paul entre les deux visites en Galatie. Concernant l'itinéraire de ce voyage, voir le chapitre 27 ci-dessous, n. 3.

[←927]

Certains verraient même la rédaction de Ga à Antioche vers 48, après le « premier voyage missionnaire », car Ga 2, 1 ne décrit pas la visite à Jérusalem rapportée dans Ac 15, mais la visite plus ancienne à l'occasion de la famine en Ac 11, 30 ; 12, 25. Cependant, Ac donne peu de détails sur cette dernière visite, et il pourrait s'agir d'un souvenir erroné. Il est très improbable que Paul ait été en Galatie avant l'assemblée de Jérusalem de Ga 2,1, ou alors il aurait mentionné la Galatie en 1,21 avec la Syrie et la Cilicie. De plus, Ga 2,11-14 suggère que Ga fut écrite après la rupture entre Paul et la communauté antiochienne.

[←928]

Ga pourrait être la première lettre paulinienne écrite d'Éphèse. « Vite », si ce n'est pas une formule oratoire, correspondrait mal à une date postérieure de trois ou quatre ans quand Paul était en Macédoine ou à Corinthe. Éphèse était à environ 500 kilomètres d'Ancyre, donc plus près que la Macédoine ou Corinthe du territoire de l'ethnie galate.

[←929]

On souligne qu'en Rm 15, 26, écrite à la fin de sa campagne de collecte, Paul ne mentionne d'argent qu'en provenance d'Achaïe et de Macédoine. Cependant, en écrivant aux Romains, Paul peut avoir eu une autre raison de ne pas mentionner les Galates : il aurait appris que ce qu'il avait écrit aux Galates avait causé de l'hostilité à Jérusalem, et il aurait craint que l'information ait été transmise aux chrétiens de Rome.

[←930]

Le grec n’a pas d’article entre la préposition et *pisteos* en référence au Christ. En anglais on peut formuler le génitif objectif sans article entre la préposition initiale et le substantif *(« from faith in Christ »),* mais le génitif subjectif requiert un article *(« from the faith of Christ »).*

[←931]

Ga 3, 7.8.9.11.12.24 ; 5, 5 ; également « par *[dia]* la foi » (3, 14) ; « pour avoir cru à la prédication = pour avoir entendu la prédication avec foi » (3, 2.5) ; ou simplement « la foi » (1, 23 ; 3, 23.25 ; 5, 6.22 ; 6, 10).

[←932]

Voir aussi A. J. Hultoren, *NovT 22* (1980), 248-63 ; B. Dodd, *JBL* 114 (1995), 470-73.

[←933]

Pour la « foi de » : Hays, *Faith ; M. D. Hooker, NTS* 35 (1989), 321-42 ; S. K. Williams, *CBQ* 49 (1987), 431-47 ; D. A. Campbell, *JBL* 113 (1994), 265-85. Pour la « foi en » : Fitzmyer, *Romans* 345-46 (avec bibliographie) ; R. A. Harrisville, *NovT* 36 (1994), 233-41. De manière générale, voir R. Kieffer, *Foi et justification à Antioche. Interprétation d'un conflit* (Ga 2, 14-21), Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 111, 1982 ; J.-P. Lemonon, « Loi et justification », dans J. Schlosser (éd.), *Paul de Tarse,* Congrès de l'ACFEB de Strasbourg, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 165, 1996, 269-292 ; J.-P. Lemonon, « Dans l'épître aux Galates, Paul considère-t-il la loi mosaïque comme bonne ? », dans C. Focant (dir.), *La loi dans l'un et l'autre testament,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 168, 1997, 243- 270 ; O. Mainville, « La justification par la foi et la loi dans les études pauliniennes contemporaines », dans M. Gourgues et L. Laberge (dir.), « *De bien des manières » La recherche biblique aux abords du XXI*^{e} *siècle,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 163, 1995, 365-390.

[←934]

On pourra lire en français J. Allaz, F. Bovon *et al., Chrétiens en conflit. L'épître de Paul aux Galates,* Genève, Labor et Fides, coll. « Essais bibliques », 1987 ; F. Martin, « Paul et les judéo-chrétiens », *LV* 342, avril-juin 1999,37-49. Voir dans la bibliographie ci-dessous en anglais Brinsmead, Howard, Jewett, Martyn (« Law-Observant »), Munck, Russell et Wilson.

[←935]

Voir J. H. ROPES, *The Singular Problem ofthe Epistle to the Galatians,* Cambridge, MA, Harvard, 1929.

[←936]

M. Winger, *JSNT* 53 (1994), 65-86, montre que l'Évangile lui-même n'est pas une affaire de tradition reçue par Paul, alors que les descriptions qu'il en donne peuvent varier (Rm 1, 3-4). Quand Paul proclama l'Évangile aux Galates, c'est par la puissance divine qu'ils l'accueillirent.

[←937]

1. L’histoire ancienne de cette cité (placée sous contrôle macédonien en 356 av. J. C. par Philippe II, père d’Alexandre le Grand, et qui prit son nom ; puis sous pouvoir romain en 168 av. J. C.) n’intéresse pas notre propos. Ac 16, 12 parle à bon droit d’une kolonia (établissement de soldats romains retraités). La langue officielle était le latin, mais les contacts commerciaux avec les villes proches impliquaient l’usage du grec. Philippes était administrée sous ius italicum, ou loi romaine applicable en Italie. Cela peut expliquer pourquoi en Ac 16, 38-39, quand les MAGISTRATS DECOUVRENT QU’ILS ONT MALTRAITE DES CITOYENS ROMAINS (PAUL ET SILAS), ILS S’EN EXCUSENT. AC 16, 12 DECRIT EGALEMENT PHILIPPES COMME « CITE DE PREMIER RANG DE CE DISTRICT DE MACEDOINE », MAIS CE N’ETAIT LA CAPITALE NI DU DIS¬TRICT DE MACEDOINE NI DE LA PROVINCE (RESPECTIVEMENT, AMPHIPOLIS ET THESSALONIQUE, MENTIONNEES EN AC 17, 1).

[←938]

Des témoignages archéologiques (V. Abrahamsen, *BA* 51 [1988], 46-56) de cultes autochtones thraces et orientaux *à l'extérieur* de la ville romaine ont laissé supposer que les juifs aussi célébraient en ce lieu, d'où la présence de Lydie et de Paul hors des portes. Thyatire était en Lydie, et les esclaves étaient parfois nommés d'après leur patrie. Comme les gens riches (notamment les femmes d'une maisonnée) achetaient de la pourpre, Lydie pouvait avoir de bons contacts pour Paul à Philippes.

[←939]

Ac 17, 1. Paul est-il retourné à Philippes entre sa première visite et le moment où il écrivit Ph ? S'il l'écrivit d'Éphèse, nous n'avons pas d'indice qu'il ait été à nouveau à Philippes *avant* d'aller à Éphèse, où il passa trois ans (54-56) ; mais il peut avoir visité la Macédoine et Philippes durant ce séjour (chapitre 23, ci-dessous, n. 3). Si Paul écrivit Ph de Césarée ou de Rome (58-60 ou 61-63), il alla en Macédoine *après* son séjour à Éphèse, sur sa route vers Corinthe (vers 57 : Ac 19, 21 ; 20, 1 ; 1 Co 16, 5 ; 2 Co 2, 13 ; 7, 5) et à nouveau (spécifiquement à Philippes) après son séjour à Corinthe, en route vers Césarée et Jérusalem (vers 58 : Ac 20, 3. 6 ; Rm 15, 25-26?).

[←940]

En plus des divisions de Ph suggérées dans le résumé, une disposition sous forme de chiasme est proposée par A. B. Luter et M. V. Lee, /77541 (1995), 89-101, où le prologue en 1, 3-11 est rapproché de l'épilogue en 4, 10-20 ; 1, 12-26 de 4, 6-9, etc.

[←941]

Ph 1, 7.13.17 ; 4,10. Tout au long j'accepterai l'hypothèse selon laquelle Paul écrivit Ph à Éphèse vers 56 ; dans les autres hypothèses (Césarée [58-60], Rome [61-63]) le soutien des Philippiens à Paul aurait duré plus longtemps encore - une dizaine d'années! Paul assurait seul sa subsistance plutôt que de demander de l'argent aux membres d'une communauté pendant qu'il travaillait en leur sein ; mais apparemment, après son départ, il acceptait l'argent qui lui était envoyé pour l'aider à poursuivre ailleurs son ministère.

[←942]

La rivalité entre prédicateurs ou au moins entre leurs adeptes semble avoir été fréquente dans ces premières communautés. Selon 1 Co 11, 12 des groupes s'étaient formés à Corinthe autour de Paul, d'Apollos et de Céphas (Pierre). Ac 18, 24-28 rapporte que juste avant que Paul n'arrive à Éphèse pour son séjour de trois ans (54-56), Apollos y était passé (et était ensuite allé à Corinthe : 19, 1).

[←943]

R. E. Отто, *CBQ* 57 (1995), 324-40.

[←944]

On a proposé jusqu'à dix-huit analyses différentes des adversaires (voir Gunther, *St. Paul's* 2). Une telle accumulation est inutile. Ceux qui prêchent le Christ par jalousie à l'égard de Paul (1, 15-18) peuvent se trouver au lieu même de l'emprisonnement de Paul, et pas à Philippes.

[←945]

Paul demande à quelqu'un (« Syzyge, vrai compagnon ») d'intervenir dans la dispute ; on ne sait trop si cela veut dire « mon fidèle compagnon » (syzyge signifie « collègue » ou « compagnon ») ou « mon fidèle Syzygos ». S'agit-il du compagnon qui dit « nous » dans Ac 16, 10-16, et qui, venu avec Paul à Philippes en 50-51, y séjourna apparemment jusqu'en 58 (20, 6) ? Voir p. 366 ci-dessus.

[←946]

L'emploi du mot par Paul reflète peut-être simplement une épithète familière aux juifs (Is 56, 10-11 ; Mt 7,6 ; Mc 7, 27). Certains voient là cependant une référence aux prédicateurs cyniques, car le nom « cynique » *(Kynikos)* était, de manière péjorative, rapproché de *kyon, kynos, «* chien », en raison semble-t-il de leur comportement public dégoûtant (ils urinaient et se masturbaient). Mais le contexte de Philippes n'indique aucun comportement de ce genre.

[←947]

En combinant plus ou moins ceux que j'ai appelés les deuxièmes et les troisièmes adversaires, M. TELLBE, *JSNT 55* (1994), 97-121, avance que les judaïsants cherchaient à persuader les chrétiens de Philippes que s'ils étaient circoncis, ils seraient tolérés par les Romains comme juifs.

[←948]

D. J. Doughty, *NTS* 41 (1995), 102-22, soutient que 3, 2-21 ne vise pas à la situation d'une communauté particulière impliquant de vrais adversaires ; il s'agit plutôt d'une caractérisation deutéropaulinienne de personnes extérieures à la communauté.

[←949]

Cette thèse est liée à la découverte d'un arrière-plan gnostique à l'hymne christologique de 2,5-11, à l'usage de *gnosis* en 3, 8, et à la désignation d' » ennemis de la croix » en 3, 18 (au sens d'une négation de la mort de Jésus sur la croix et donc d'un rejet de la résurrection).

[←950]

H. Koester, *NTS* 8 (1961-62), 317-32, répond par l'affirmative : des missionnaires chrétiens d'origine juive prêchant la perfection fondée sur la Loi et les pratiques juives - une perfection qu'ils ont déjà atteinte.

[←951]

Col 3, 16 ; Ep 5, 19 ; également Ac 16, 25 ; He 2, 12 ; 1 Co 14, 15, 26 ; Je 5, 13. Le « psaume » est une composition chrétienne, évidemment jugée comparable aux psaumes de l'AT. La lettre de Pline à Trajan (10,96-97), vers 110, dit que les chrétiens se réunissaient avant l'aube, certains jours, et chantaient en alternance (des antiennes ?) « un hymne au Christ en tant que Dieu ». La plus ancienne collection d'hymnes chrétiens conservée est sans doute les *Odes de Salomon,* collection judéo-chrétienne en syriaque du II^e^ siècle. Le plus ancien hymne chrétien avec notation musicale semble être le Papyrus Oxyrhynchus 1786 du début du m^e^ siècle.

[←952]

La frontière entre les hymnes et les formules de profession de foi est imprécise. Pour détecter les hymnes, une recherche pionnière, en allemand, fut celle de E. Norden, *Agnostos Theos,* Leipzig, 1913. Dans une vaste bibliographie, voir J. T. Sanders, *The New Testament Christological Hymns* (SNTSMS 15), univ. de Cambridge, 1971 ; E. Stauffer, *NT Theology,* 338-39 ; M. Hengel, « Hymns and Christology », *Studia Biblica 1978* (JSNTSup 3), Sheffield, Academie, 1980, 173-97 ; E. Krentz, *BR* 40 (1995), 50-97.

[←953]

Comparer Ep 5, 19 (« Célébrez le Seigneur ») à Col 3, 16 (« Chantez à Dieu ») ; Ap 4, 8-11 (« Seigneur, Dieu Maître-de-tout ») à 5, 9 (un cantique nouveau à l'Agneau).

[←954]

R. MacMullen et E. N. Lane, *Paganism and Christianity 100-425 C.E.,* Minneapolis, A/F, 1992, contient un grand nombre d'hymnes anciens.

[←955]

On trouvera une bonne bibliographie sur le sujet dans J.-F. Collange, *L'épître de saint Paul aux Philippiens,* Delachaux-Labor et Fides, Commentaire du Nouveau Testament Xa, 1973, 74-97 ; et dans P.-E. Langevin, *Bibliographie biblique* III, Québec, 1985, 1056ss. Pour une bibliographie en anglais, voir R. P. Martin, *Carmen Christi : Philippians 2, 5-11 in Recent Interpretation* (2e éd.), Grand Rapids, Eerdmans, 1983 ; et N. T. Wright, *JTS NS* 37 (1986), 321-52. On pourra également lire en français : M. Gourgues, *Le crucifié. Du scandale à l'exaltation,* Montréal-Paris, Bellarmin-Desclée, coll. « Jésus-Jésus-Christ » 38, 1989, 95-101 ; M. Gourgues, « Prier les hymnes du Nouveau Testament », *CEv* 80, 1992, p. 50-54 (La rencontre d'une double fidélité : Philippiens 2, 6-11).

[←956]

Les strophes correspondent ainsi aux versets : A = v. 6 ; B = 7 a-c ; C = 7d-8b ; D = 9 ; E = 10 ; F = 11. « À la mort sur une croix » au v. 8c est considéré comme une addition de Paul à l'hymne originel. (Pour la subdivision des versets indiqués par des lettres de l'alphabet [7a, b, c, d,], voir ci-dessus.)

[←957]

Ainsi : A = 6-7b ; B = 7c-8b ; C = 9-11. À côté de « à la mort sur une croix » (8c), « dans les cieux sur la terre et sous la terre » en 10c et « à la gloire de Dieu le Père » en 1 le sont considérés comme des additions de Paul.

[←958]

Énumérant six propositions, D. Seeley, *JHC* 1 (1994), 49-72, soutient que l'hymne oppose le serviteur d'Isaïe au souverain gréco-romain adoré comme divin et tout-puissant.

[←959]

Voir J. A. Fitzmyer, *CBQ* 50 (1988), 470-83 ; ainsi que son résumé dans *NJBC* 82,48-54.

[←960]

La traduction française de cette dernière phrase est proposée en note dans la BJ, et elle correspond à celle retenue par l'auteur en traduction anglaise. Dans le texte de la BJ, on lit : « ...n'a pas usé de son droit d'être traité comme un dieu ».

[←961]

Voir *BINTC* 133-35. On trouvera des interprétations du côté de l'incarnation dans L. D. Hurst, *NTS* 32 (1986), 449-57 ; C. A. Wanamaker, *NTS* 33 (1987), 179-83 ; et de l'autre dans J. Murphy O'Connor, *RB* 83 (1976), 25-50 ; G. E. Howard, *CBQ* 40 (1978), 368-87 ; voir aussi J. D. G. Dunn, *Christology in the Making* (2* éd.), Londres, SCM, 1989.

[←962]

Malheureusement cet hymne est souvent étudié en soi sans référence à sa place dans la démarche de pensée de la lettre. Pour ce contexte, voir KURZ, « Kenotic » ; et M. D. HOOKER dans *Jesus and Paulus,* éds. E. E. ELLIS et E. GRASSER, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, 151-64.

[←963]

Les astérisques indiquent les traits de Ph qui correspondent aussi en tout ou partie à la situation de Paul quand il écrivit Phm (chapitre 21 ci-dessous). Quant à Philippiens, si elle est constituée de deux ou trois lettres originelles (voir sous-section suivante), l'une peut avoir été écrite d'un endroit, et une autre d'un endroit différent. (Par exemple, le chap. 3 ne mentionne pas l'emprisonnement.) Mais c'est une possibilité trop peu sûre pour notre propos.

[←964]

C’est-à-dire des fonctionnaires, des serviteurs et des esclaves de l’administration impériale et/ou de l’armée, à Rome et dans tout l’empire.

[←965]

On pourrait situer l'emprisonnement de Paul après l'arrivée d'Épaphrodite, auquel cas les Philippiens auraient envoyé leur don simplement pour soutenir l'activité missionnaire de Paul (comme les dons qui lui sont envoyés à Thessalonique [Ph 4, 16]).

[←966]

Le projet initial de Paul était d'aller de Jérusalem à Rome et en Espagne (Rm 15, 24-28) ; et s'il avait été libéré à Césarée, Philippes se serait trouvée sur cette route pour peu qu'il ait voulu visiter les Églises qu'il avait évangélisées sur la côte d'Asie Mineure et en Grèce. Mais il faut se rappeler que l'auteur des Actes, notre seule source pour l'emprisonnement de Césarée, nous dit que Paul n'avait aucun espoir de jamais retourner dans la plus grande partie de cette région de l'Asie Mineure (Ac 20, 25.38).

[←967]

Rome était déjà suggérée dans le Prologue marcionite (vers 200?) et demeura traditionnelle jusqu'aux temps modernes, en partie parce que Ph était associée à Col, Ep et Phm comme les quatre épîtres de captivité (et que Timothée était coexpéditeur à la fois de Ph et de Col). Dans cette hypothèse Col et Ep correspondraient mieux à la dernière partie du ministère de Paul (les années 60). Si l'on estime Ph légèrement plus ancienne que les autres, on la datera du début de la détention romaine.

[←968]

C. S. WANSINK, *Imprisonment for the Gospel : The Apostle Paul and Roman Prisons* (JSNT Sup 130), Sheffield, 1996. Peut-être l'emprisonnement romain de Paul est-il attesté par *1 Clément* 5, 7, écrite de Rome vers 96 : « Parvenu aux limites de l'Occident [voir Ac 1, 8], et *ayant témoigné devant les autorités,* il quitta ainsi ce monde et fut emporté au saint lieu [c'est-à-dire aux cieux]. »

[←969]

Ph 1, 15 parle de ceux qui prêchent par *phthonos* (« envie », « zèle ») ; *1 Clément* 5,2 rapporte qu'à cause de la *phthonos* les principales colonnes (de l'Église : Pierre et Paul) furent persécutées à mort (à Rome).

[←970]

Pour A. J. Malherbe, *JBL* 87 (1968), 71-80, « bêtes » correspond chez Paul à un usage du langage polémique traditionnel pour stigmatiser des adversaires. Comme toutefois Ignace, *Romains* 5, 1, utilise ce langage pour décrire son propre transfert sous bonne garde de Syrie à Rome, on peut se demander dans quelle mesure Paul, au- delà de simples adversaires féroces, n'évoque pas aussi de manière spécifique ceux qui l'emprisonnèrent à Éphèse ?

[←971]

35.*1 Clément* 5, 6 rapporte une tradition selon laquelle Paul fut sept fois incarcéré. Plus tard, se rendant à Jérusalem en 58, une partie de sa raison d'éviter Éphèse (Ac 20, 16-17) n'est-elle pas qu'il y avait été emprisonné et qu'il craignait de l'être à nouveau ?

[←972]

Quant à *b,* Éphèse était la ville romaine la plus importante de la province d'Asie et la résidence proconsulaire, de sorte qu'il y avait là une présence romaine importante, incluant un *praitorion.* La « Maison de César » (n. 28 ci-dessus) pourrait faire allusion à l'état-major de la banque impériale en Asie.

[←973]

Or, comme le montre ce chapitre, il y a d’étroits parallèles entre Ph et 1 Co.

[←974]

Ga 2, 10 montre qu'à l'assemblée de Jérusalem (vers 49), Paul était d'accord pour que l'on pense aux pauvres, mais Ga ne dit rien d'une collecte organisée dans les diverses Églises pauliniennes pour être apportée à Jérusalem, collecte dont il est question dans les lettres des années 56-58.

[←975]

J. BECKER, « La lettre aux Philippiens comme collection de lettres », dans *Paul, L'apôtre des nations,* Montréal-Paris, Médiaspaul-Éd. du Cerf, 1995,358-366 ; E. CUVILLIER, « L'intégrité de l'épître aux Philippiens. État de la question », dans J. SCHLOSSER (éd.), *Paul de Tarse,* congrès de l'ACFEB (Strasbourg 1995), Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 165, 65-77.

[←976]

Mais *Philippiens* 11,3 (conservée en latin seulement) semble parler du commencement de « l'épître » (au singulier) de Paul.

[←977]

Décrit de façons variées, commençant en 3, 1b ou 3, 2 et se terminant en 3, 21 ou 4, 1. Ceux qui séparent 3, 1 en deux parties font souvent de la première (3, la) un prolongement du chapitre 2, alors que la deuxième (3, 1b) annonce les mises en garde à venir.

[←978]

Variante suggérée : 1 : 1, 1-3, la + 4, 2-7.10-23 (lettre pastorale écrite après les deux événements ci-dessus) et II : 3, lb-4, 1 + 4, 8-9 (lettre polémique écrite après la libération de Paul et l'arrivée des faux docteurs).

[←979]

B. D. Rahjten, *NTS* 6 (1959-60), 167-73, plaide pour trois lettres ; et B. S. Mackay, *NTS* 7 (1960-61), le conteste. De même Collange, *Philippians,* contesté par W. J. Dalton, *Biblica* 60 (1979), 97-102. T. E. Pollard, *NTS* 13 (1966-67), 57-66, repère des liens thématiques tout au long de Ph ; et J. T. Reed, *JBL* 115 (1996), 63-90, pense que 3, 1 n'est pas le signe d'une autre lettre, mais l'indication d'un changement de thème.

[←980]

Collange et Soards prennent les mots en apposition, de sorte que « surveillants » et « ministres » se réfèrent à un seul groupe d'hommes. Le ministère chez Paul est une question complexe, voir par exemple Ellis, *Pauline*

[←981]

Theology.

45. Voir R. E. Otto, n. 7 ci-dessus.

[←982]

Elle est comparable à la courte lettre de Pline le Jeune intercédant auprès de Sabinianus pour un jeune esclave qui cherchait refuge au foyer de Pline ; ce dernier donne à Sabinianus des raisons de se montrer clément (9, 21). Quant à la longueur, 2 Jn compte 245 mots et 3 Jn, 219 ; leur brièveté est généralement considérée comme ayant été dictée par la taille d'une feuille de papyrus.

[←983]

Au v. 9, *presbytès,* « le vieux », se trouve dans tous les manuscrits, bien que certains préfèrent lire *presbeutè,* « ambassadeur. »

[←984]

Archippe est identifié de diverses manières par les biblistes, par exemple comme le fils de Philémon, ou le chef de l'Église qui se réunit dans la maison de Philémon (Stôger), ou même comme le propriétaire d'Onésime. (Cette dernière identification est soutenue par J. Knox ; également L. Cope, *Biblical Research* 30 [1985], 45-50 : dans ce cas Paul aurait écrit pour que Philémon, le chef de l'Église, soit là au moment où la requête au sujet d'Onésime était présentée à Archippe.) Les deux dernières propositions dépendent d'interprétations hasardeuses au sujet de l'instruction adressée à Archippe en Col 4, 17 l'appelant à exercer son ministère, c'est-à-dire à administrer l'Église ou à libérer Onésime. (Dans ce dernier cas, pourquoi tant de rudesse dans le passage de Col après toute cette délicatesse en Phm ?) La diversité des propositions montre bien à quel point Phm nous en dit peu.

[←985]

Contre l'hypothèse de la rencontre : au v. 5 « J'entends louer ta charité » ; *pour la rencontre* : v. 1 « Notre cher collaborateur » (terme employé le plus souvent par Paul pour des gens qui ont travaillé avec lui personnellement) et v. 19 : « Pour ne rien dire de la dette qui t'oblige toujours à mon endroit, et qui est toi-même ! » Ceux qui sont en faveur de la rencontre suggèrent généralement que celle-ci n'aurait pas eu lieu là où Philémon vivait désormais (car Paul n'avait pas évangélisé lui-même Colosses), mais peut-être à Éphèse. Apphia et Archippe étaient-ils avec Philémon, ou devons-nous supposer des relations différentes entre Paul et les trois personnes en cause ?

[←986]

Nous avons d'anciens exemples d'écriteaux d'avis de recherche, offrant de l'argent pour l'arrestation d'esclaves évadés, mais on ne sait pas si Onésime était juridiquement poursuivi (peut-être une première indication d'une sensibilité chrétienne chez son maître). Onésime pourrait aussi n'avoir jamais recherché la liberté : il se pourrait par exemple qu'il ait commis des actes qui auraient causé un préjudice financier à son maître (« qui jadis ne te fut guère utile » au v. 11, plus 18-19) ; et au lieu d'affronter son maître il serait parti à la recherche de quelqu'un capable d'intercéder en sa faveur.

[←987]

Le nom d'Onésime, courant chez les esclaves, signifie « utile » en grec ; Paul en joue au v. 11 dans l'opposition : « ...qui jadis ne te fut guère utile, mais qui désormais te sera bien utile, comme il l'est devenu pour moi. »

[←988]

Beaucoup ont pensé qu'Onésime aurait volé quelque chose en s'enfuyant, mais cela peut n'être qu'un reflet de la loi romaine, selon laquelle une personne hébergeant un esclave évadé était tenue responsable vis-à-vis du propriétaire pour la perte de travail impliquée.

[←989]

De fait, Burtchaell, *Philémon 's Problem,* emploie cette lettre comme introduction aux problèmes qui constituent le dilemme quotidien du chrétien.

[←990]

Il est impossible de déterminer s'il s'agit d'une détention ou d'un genre de résidence surveillée où l'on pouvait facilement rencontrer Paul. Curieusement, des *Prologues* du II^e^ siècle situent Phm et Ph à Rome, mais Col à Éphèse. À mes yeux, rien ne permet de penser à Césarée comme lieu d'expédition de Phm.

[←991]

Timothée, Archippe, Onésime, Épaphras, Marc, Aristarque, Demas et Luc sont communs aux deux ouvrages ; Philémon et Apphia sont absents de Col. Mais le rôle attribué à Onésime dans Col 4, 9 ne correspond guère à celui qu'il joue dans Phm.

[←992]

Pourquoi plausible ? *Si Col a été écrite par Paul,* on peut faire confiance aux références géographiques et historiques qu'elle contient, et extrapoler que Tychique et Onésime ont emporté avec eux à Colosses la lettre à Philémon (Col 4, 7-9). Mais Col, qui contient nombre de salutations à des gens de Colosses (et de Laodicée) ne fait pas mention de Philémon. L'Église domestique qui se réunissait chez lui était-elle hors de Colosses, dans une ville proche de ce secteur ? (L'hypothèse Laodicée est liée à la thèse aventureuse de Knox selon laquelle, après avoir été lue par Philémon à Laodicée, Phm fut apportée à Archippe à Colosses, et devint ainsi la lettre de Laodicée de Col 4, 16.) *Si Col n'a pas été écrite par Paul,* la mention d'Onésime et d'Archippe fut très vraisemblablement inspirée par la lettre authentique à Philémon, et l'orientation de la lettre pseudonyme peut provenir d'une tradition crédible reliant ces personnages à Colosses.

[←993]

On pourrait, quoique avec quelque difficulté, envisager la fuite d'un esclave à Rome, où il aurait été introuvable dans la capitale de l'empire, à plus de 1 500 kilomètres ; mais l'éventualité est moindre encore pour Césarée.

[←994]

STRABON, GEOGRAPHIE 8, 6, 20, PARLE DE LA « MAITRESSE DE DEUX PORTS ». À CAUSE DE LA CONFIGURATION DE L'ISTHME, CENCHRAE, LE PORT QUI DONNAIT ACCES A LA MER ORIENTALE VIA LE GOLFE SARONIQUE, ETAIT A UNE DIZAINE DE KILOMETRES A L'EST DE CORINTHE ; LECHAION, OU LECHAEUM, LE PORT QUI DONNAIT ACCES A LA MER OCCIDENTALE VIA LE GOLFE DE CORINTHE, ETAIT A UN PEU PLUS DE TROIS KILOMETRES AU NORD DE CORINTHE. DANS L'ANTIQUITE, UNE ROUTE PAVEE, LE DIOLKOS, COUPAIT L'ISTHME facilitant le trafic entre les deux mers ; outre le transbordement des marchandises, des sillons creusés sur cette route permettaient de haler les embarcations légères d'une mer à l'autre, évitant ainsi un dangereux voyage d'environ 300 kilomètres autour des caps périlleux du sud de la péninsule. Si Néron entreprit le creusement d'un canal, il faudra attendre 1893 pour voir les deux mers reliées par le canal de Corinthe.

[←995]

Voir les cartes et plans dans J. Murphy O'Connor, *Corinthe au temps de saint Paul d'après les textes et l'archéologie,* Paris, Éd. du Cerf, 1986.

[←996]

Voir HOCK, *Social*.

[←997]

Nous connaissons en tout dix-sept noms de chrétiens de Corinthe. BECKER *(Paul, l'Apôtre des nations,* p. 176) estime que Paul laissa derrière lui cinquante à cent chrétiens quand il partit en 52. Theissen, *Social,* a étudié sociologiquement les chrétiens de Corinthe : G. THEISSEN, « La stratification sociale de la communauté corinthienne » et « Les forts et les faibles à Corinthe. Analyse sociologique d'un conflit théologique », dans *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus-Paul-Jean,* Genève, Labor et Fides, MdB 33, 1996, 91-138 ; 139-160 ; voir aussi MEEKS, *First.* Le nom « Fortunatus » (1 Co 16, 17) trahit peut-être une origine esclave. Apparemment Aquilas et Priscille étaient d'un rang social plus élevé ; à différents moments, on les voit possédant une maison à Corinthe (Ac 18,3 - en propriété ou en location), à Éphèse (1 Co 16, 19) et à Rome (Rm 16, 3-5). À Corinthe, Crispus était le chef de la synagogue (Ac 18, 8 ; 1 Co 1, 14) ; Gaius avait une maison (comme, semble-t-il, Phébée à Cenchrées : Rm 16, 1), et Éraste était trésorier de la ville ou édile (Rm 16, 23) : on a trouvé une inscription remerciant ce dernier pour sa générosité publique (MURPHY O'CONNOR, *Corinthe au temps de saint Paul d'après les textes et l'archéologie, op. cit.).*

[←998]

1 Co 3, 6 ; Ac 18, 24-28 ; 19, 1. Bien qu'il y ait eu à Corinthe des chrétiens se disant disciples de Céphas (= Pierre ; 1 Co 1, 12), et que Paul affirme le droit de Céphas (et des frères du Seigneur) à voyager avec une épouse croyante (1 Co 9,5), il n'y a aucune preuve que Pierre ait été à Corinthe. Quand Paul parle d'activité missionnaire à Corinthe, il ne cite qu'Apollos et lui-même (3, 4-6 ; 4, 6 ; voir 16, 12). Le livre des Actes également, qui parle d'Apollos à Corinthe, est silencieux sur un quelconque rôle de Pierre dans cette ville, de même que la tradition la plus ancienne (1 P 1, 1 ne s'adresse à personne en Achaïe).

[←999]

À moins, comme certains le pensent, qu'elle ne soit en partie conservée dans 2 Co 6, 14-7, 1.

[←1000]

Quelque temps avant la Pentecôte 57 (1 Co 16, 8, chronologie traditionnelle ; pour la chronologie révisionniste, voir le tableau 6 au chapitre 16 ci-dessus). Plusieurs événements eurent lieu entre l'envoi de 1 Co et la fin du séjour de Paul à Éphèse et son voyage via Troas vers la Macédoine et l'Achaïe (été 57 ; *(10),* p. 589-590 ci-dessous). En conséquence, une date de composition fin 56 ou tout au début de 57 semble la plus probable. L'envoi de la lettre est d'une certaine façon lié à la mission de Timothée à Corinthe (voir n. 13 ci-dessous, et *(7)* au chapitre 23 ci-dessous).

[←1001]

Pour la coresponsabilité d'auteur dans la correspondance corinthienne, voir MURPHY O'CONNOR, *RB* 100 (1993), 562-79.

[←1002]

En traitant de ces divisions, Paul défend son propre apostolat. D. LIFTIN, *St. Paul's Theology of Proclamation : 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric* (SNTSMS 79), Cambridge Univ., 1994, soutient que, jugée à l'aune des standards gréco-romains, l'éloquence de Paul semblait déficiente, et que cela lui causa des difficultés. PUSKAS, *Letters* 59-63, parle ici de rhétorique judiciaire ou légale (p. 455 ci-dessus).

[←1003]

1 Co 3, 6 parle favorablement d'Apollos arrosant ce que Paul avait planté, et en 16, 12 Paul presse Apollos de rendre visite à Corinthe. Voir surtout N. A. DAHL, « Paul and the Church at Corinth according to 1 Co 1, 10-4, 21 », *Studies in Paul,* Minneapolis, Augsburg, 1977,40-61.

[←1004]

On ne sait trop si « J'appartiens au Christ » était le slogan d'un quatrième groupe (qui en réaction contre les autres rejetait l'hégémonie humaine) ou une intervention de Paul corrigeant les slogans précédents. Le parallélisme favorise la première interprétation (la majorité des biblistes) ; la seconde est appuyée par 3, 22-23, qui ne mentionne que trois groupes (également *1 Clément* 47, 3). SNYDER, *First Corinthians* 21-22, pense au groupe du Christ comme à une Église domestique de tendance gnostique qui se considérait elle-même comme spirituellement parfaite et au- dessus de la loi, et qui était à l'origine de nombre des abus que Paul dut corriger aux chapitres 5-15.

[←1005]

Ceux qui admiraient Apollos soulignaient-ils son éloquence (voir Ac 18, 24) ? Paul emploie un langage figuré pour illustrer les défaillances des Corinthiens et son rôle parmi eux. Ils sont charnels, non spirituels, des petits enfants pas mûrs pour une nourriture solide (3, 1-4 ; également 1 Th 2, 7 ; Ep 4, 13-14.) Il n'était pas seulement paternel (4,15), mais maternel (3,2 ; également 1 Th 2,7 ; Ga 4,19) ; voir B. Gaventa, *Princeton Seminary Bulletin* 17, 1996, 29-44.

[←1006]

Le verbe en 4, 17 est à l'aoriste (« Je vous ai envoyé ») ; pourtant en 16, 10 Paul dit : « Si Timothée arrive », comme si la lettre devait arriver avant Timothée. Il est donc possible que Timothée ait été envoyé par une route indirecte à travers la Macédoine (voir Ac 19, 21-22). Voir § 7 au chapitre 23 ci-dessous.

[←1007]

Puskas, *Letters* 59-60, voit cela comme une rhétorique parénétique délibérative (p. 456 ci-dessus) soucieuse de prises de décision, en particulier avec une tonalité pratique ou utilitaire, et il propose des parallèles grecs. B. S. Rosner, *Paul, Scripture and Ethics. A Study ofl Corinthians 5-7,* Leyde, 1994, soutient que l'éthique de Paul doit plus ici à son héritage biblique juif qu'à une formation gréco-romaine.

[←1008]

Certains estiment qu'il s'agit d'un rapport oral différent de celui reçu de la maison de Chloé (1, 11), auquel il a été répondu aux chapitres 1-4. Il n'est pas impossible que ceux qui apportèrent de Corinthe la lettre mentionnée en 7, 1 *(5)* aient fourni à Paul quelque information verbale sur les chrétiens de là-bas. Hurd et Snyder pensent que, comme les chapitres 1-4, les 5-6 ont été rédigés après 7-15.

[←1009]

U Hippolytus d'Euripide, Cicéron, et les *Institutes* de Gaius sont cités pour appuyer cette affirmation de Paul ; mais le mariage du frère et de la sœur dans la famille royale égyptienne indique des attitudes diverses chez les « gentils » à l'égard du mariage entre parents. Le vigoureux arrière-plan juif des positions de Paul en 1 Co est souligné par D. Daube dans *Jésus and Man's Hope 11,* D. G. Miller et D. Y Hadidian éds, Pittsburg, 1971, 223-45 ; mais l'appel de Daube à un matériel rabbinique postérieur serait mis en question aujourd'hui par certains.

[←1010]

L’avis qu’il leur donnait dans cette lettre (5, 9) a été soit mal compris soit mal appliqué (5, 11). Cela est lié au problème des slogans cités dans 1 Co : sont-ils des propos de Paul mal interprétés ? (Voir p. 574 ci-dessous.)

[←1011]

Associé à la liste des vices de 6, 9-10, ce slogan suggère-t-il que le comportement chez les chrétiens de Corinthe était pire que chez les convertis pauliniens d'ailleurs ?

[←1012]

B. Byrne, *CBQ* 45 (1983), 608-16. Ici et dans la plus grande partie de ce qui suit, Paul traite du comportement sexuel du mâle, car les mœurs sociales du temps autorisaient une plus grande liberté sexuelle à des hommes, par ailleurs respectables, qu'à des femmes respectables. RT. B. Ward, *BRev* 4 (§ 4 ; 1988), 26-31, souligne qu'en 18 av. J. C. Auguste proclama la *Lex Iulia* pour encourager le mariage et les naissances, parce que beaucoup d'hommes évitaient le mariage et prenaient leur plaisir sexuel avec des prostituées et des esclaves.

[←1013]

À sept reprises il emploie la formule « Pour ce qui est » (ou « J'en viens maintenant à ») (7,1.25 ; 8,1.4 ; 12,1 ; 16, 1. 12) pour indiquer des questions. Quant au chapitre 7, en 7, 1-16 Paul traite des problèmes de la continence des époux, et en 7, 25-40 des célibataires ; entre deux il décourage les changements de statut. Sur le chapitre 7, voir J. MURPHY O'CONNOR, *JBL* 100 (1981), 601-6 ; V. L. WIMBUSH, *Paul, the Worldly Ascetic,* Maçon, GA, Mercer, 1987.

[←1014]

Voir W. E. Phipps, *NTS* 28 (1982), 125-31 ; également G. F. Snyder, *NTS* 23 (1976-77), 117-20 sur les affirmations « Il est bon ».

[←1015]

La séparation impliquerait apparemment le divorce et vraisemblablement le remariage, bien que Paul ne traite pas cette dernière question. Un non-chrétien qui vit en paix avec l'épouse croyante est sanctifié par cette union, tout comme, à l'inverse, un croyant est contaminé par une union sexuelle avec une prostituée (6, 16.) L'indication de 7, 14 selon laquelle les enfants sont sanctifiés par leur relation avec le parent (les parents?) chrétien est surprenante. On a pensé plus tard que c'était une déficience d'avoir des enfants non croyants (Tt 1, 6).

[←1016]

S. S. Bartchy, *Malion Chrésai : First Century Slavery and the Interprétation of I Corinthians 7, 21* (SBLDS 11), Missoula, Scholars, 1973 ; J. A. Harryll, *BR* 39 (1994), 5-28.

[←1017]

7, 29. À quoi se réfère 7, 36-38 ? un père et sa fille non mariée (qu'il garde célibataire ou qu'il marie), ou un homme et sa fiancée, ou même un mari par rapport à sa femme quand tous deux ont fait vœu d'abstinence (mariage spirituel) ? Pour l'arrière-fond, voir L. B. Elder, *BA* 57 (1994), 200-34 ; J. L. White, *BR* 39 (1994), 62-79 ; W. Deming, *Paul on Marriage and Celibacy* (SNTSMS 83), univ. de Cambridge, 1995. Ce dernier voit un arrière- fond stoïcien et cynique au chapitre 7 (mais *cf. n.* 14 ci-dessus).

[←1018]

W. L. Willis, *Idol Méat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10* (SBLDS 68), Chico, Scholars, 1985 ; P. D. Gooch, *Dangerous Food : I Corinthians 8-10 in Its Context,* Waterloo, Ont., Univ. Laurier, 1993 ; P. D. Gardner, *The Gifts ofGod and the Authentification ofa Christian (1 Co 8,1-11,1),* Lanham, Univ. press of America, 1994. Gooch souligne que le « libéralisme » de Paul ne s'étend pas au-delà des lois alimentaires et de la circoncision ; il n'abandonne pas la conception juive des exigences impliquées par la relation du peuple élu à Dieu.

[←1019]

À qui Paul ajoute le seul Seigneur Jésus Christ, l'agent par qui viennent toutes choses (8, 6.) La plupart des exégètes pensent qu'ici Jésus est présenté comme celui qui a amené le cosmos à l'existence, mais J. Murphy O'Connor, *RB* 85 (1978), 253-67, soutient que Paul fait écho à une acclamation baptismale le décrivant comme le sauveur de tous. Pour l'œuvre de l'Esprit, non mentionné ici, voir 12, 4-6 où l'on trouve un schéma triadique du même Esprit, du même Seigneur et du même Dieu.

[←1020]

Voir G. R. Dawes, *CBQ* 58 (1996), 82-98. En 8, 7 Paul en appelle au respect de la *syneidesis,* la « conscience » ; et, comme le fait observer Snyder, *First Corinthians* 125, c'est le premier usage du terme dans l'histoire chrétienne.

[←1021]

En 9, 4-6 nous apprenons que d'autres apôtres (pour Paul cela ne signifie pas nécessairement les Douze), les frères du Seigneur (y compris Jacques?) et Céphas (Pierre) étaient accompagnés d'épouses chrétiennes, et comptaient apparemment sur le soutien de leurs convertis plutôt que de gagner leur vie tout en prêchant. Barnabé, comme Paul, ne se comportait pas ainsi. Cette référence favorable à Barnabé (vers 55) est intéressante étant donné la référence hostile en Ga 2, 13 à propos de son comportement à Antioche (vers 49-50).

[←1022]

O. Broneer, *BA 25* (1962), 1-31 ; *HTR* 64 (1971), 169-87.

[←1023]

W. A. Meeks, *JSNT*16 (1982), 64-78.

[←1024]

On ne sait trop si 10, 17 signifie que les participants chrétiens forment un corps collectif (plus ou moins dans la ligne de Col et Ep, où l'Église est le corps du Christ) ou sont rendus participants de l'unique corps ressuscité du Christ ; voir 12, 12ss. et p. 662-663 ci-dessous.

[←1025]

En 8, 1-6 et 10,23-32 Paul est parfaitement clair : puisque les dieux païens sont des non-dieux, les aliments qui leur sont offerts sont comme toute autre nourriture. Mais une participation active aux sacrifices n'est pas indifférente.

[←1026]

Est-ce que le fait d'avoir la tête découverte donnait à la femme mariée l'apparence d'un renoncement public au statut conjugal ? Sur l'apparition des coiffures : D. W. Gill, *Tyndale Bulletin* 41 (1990), 245-60 ; C. L. Thompson, *BA* 51 (1988), 99-115. Sur la position sociale des femmes corinthiennes : G. Clark, *Theology* 85 (1982), 256-62. Sur la théologie de Paul : M. D. Hooker, *NTS* 10 (1963-64), 410-16 ; G. Trompe, *CBQ* 42 (1980), 196-215 ; O. Walker, *JBL* 94 (1975), 94-110. La tentative de W. O. Walker, *JBL* 94 (1975), 94-110, pour récuser 1 Co 11,2 16 comme une interpolation non paulinienne est refusée par J. Murphy O'Connor, *JBL* 95 (1976), 615- 21, qui, néanmoins, atténuerait l'autorité de ces idées de Paul, car elles ne sont pas formellement enseignées. Mais J. P. Meier, *CBQ* 40 (1978), 212-26, souligne que Paul présente sa conception de la coiffure des femmes comme une tradition apostolique.

[←1027]

On s'y réfère souvent comme à *l'agapè* ou banquet d'amour (Jude 12) ; la coutume locale peut avoir varié, situant le repas avant ou après l'action particulière du pain et de la coupe que nous appelons l'eucharistie.

[←1028]

Les vestiges archéologiques de riches maisons de Corinthe montrent un espace public (salle à manger et cour) qui, en fonction de l'ameublement, ne pouvait contenir qu'une cinquantaine de personnes. (Voir MURPHY O'CONNOR, *Corinthe au temps de saint Paul, op. cit.,* 236ss.) Peut-être les gens de condition mangeaient-ils dans la salle à manger *(triclinium),* alors que les autres restaient dans la cour. Tous les lieux de réunion chrétiens n'étaient cependant pas identiques. MURPHY O'CONNOR, *BRev* 8 (§ 6, 1992), 48-50, décrit une boutique louée, à deux niveaux, où seulement dix à vingt croyants pouvaient se retrouver. On fait parfois comme si nous avions l'absolue certitude de qui présidait l'eucharistie : soit le chef de la maisonnée (une position théologique moderne) soit ceux approuvés par les Douze (l'autre position). Or, nous avons peu d'indices à ce sujet, et les deux propositions sont hypothétiques. Pour éviter une modernisation naïve, on aura recours à R. BANKS, *Going to Church in the First Century* (3e éd., Auburn ME, 1990).

[←1029]

L’indignité se réfère au mode de participation, de sorte que Paul ne pense pas ici directement à deux groupes de gens, les uns dignes et les autres indignes. Dans la manière indigne de recevoir, l’échec à discerner signifie ne pas reconnaître la présence du Christ, mais aussi ne pas reconnaître la dimension communautaire apportée par la participation à l’eucharistie (10, 16-17). Les mots de Paul ont une signification quant aux divisions abordées dans les *Questions ouvertes* (8) ci-dessous.

[←1030]

J. T. SANDERS, *Interprétation* 20 (1966), 159-87, passe en revue la recherche sur le chapitre 13, qui crée une rupture telle que certains (Barrett, Conzelmann) le considèrent comme un ajout postérieur de Paul. Pourtant on trouve un lien avec ce qui précède en 13, 1-3, puisque trois charismes mentionnés auparavant (langues, prophétie et foi) sont cités. En outre, la pensée de Paul dans cette lettre semble procéder par à-coups, de sorte que la pause n'appelle guère l'addition postérieure, par exemple : après une interruption, l'avis donné en 7, 8-11 aux célibataires et aux gens mariés de rester en cet état est repris en 7, 17ss. ; le problème de la liberté et des aliments sacrifiés aux idoles du chapitre 8 est repris en 10, 23-33 ; le traitement de l'eucharistie de 10, 14-21 est repris en 11, 17-34.

[←1031]

T. W. GILLESPIE, *The First Theologians : A Study in Early Christian Prophecy,* Grand Rapids, Eerdmans, 1995, porte une attention particulière à 1 Co.

[←1032]

Ac 2, 17-18 semble aussi présupposer que les femmes prophétisent, et 21, 9 décrit quatre femmes prophé- tesses. Certains ont tenté de résoudre la contradiction en maintenant que « parler » *(lalein)* au peuple à l'église impliquait un rôle différent de la prophétie, où la parole vient de Dieu. D'autres ont estimé que 1 Co 14, 34-35 est une interpolation postérieure dans le style de 1 Tm 2, 11-14, en citant le fait que quelques anciens copistes ont transposé 34-35 après le v. 40. Sur 14, 33b-36, voir R. W. Allison, *JSNT* 32 (1988), 32-34 ; C. Vander Stichele, *LS* 20 (1995), 241-53 ; L. A. Jervis, *JSNT* 58 (1995), 51-74 ; également A. C. Wire, *The Corinthian Women Prophets,* Minneapolis, A/F, 1990 ; N. Baumert, *Woman and Man in Paul,* Collegeville, Liturgical, 1996 ; et note 20 au chapitre 30 ci-dessous.

[←1033]

Voir le chapitre 20 ci-dessus, *Question* 5. Il est possible qu'en des lieux où Paul ne séjourna que brièvement, il ait reconnu le besoin de laisser derrière lui une structure plus formelle, alors que là où il avait plus de temps pour former la communauté (Corinthe), Paul inclina à laisser à l'Esprit la répartition des rôles par des charismes.

[←1034]

41.1. Saw, *Paul's Rhetoric in 1 Corinthians,* Lewiston, Mellen, 1995.

[←1035]

Ruef (/ *Corinthians* XXIV) pense cependant que pour eux Jésus, comme Élie, avait été élevé (de la croix) aux cieux sans être mort.

[←1036]

Paul revient sur ce thème en 15, 29-34 avec cet étrange argument supplémentaire que si les morts ne ressuscitent pas, « que gagneraient ceux qui se font baptiser pour les morts » ? Ce texte (15, 29) a été utilisé dans l'antiquité et dans les temps modernes (respectivement par les marcionites et les mormons) pour justifier le baptême vicaire des chrétiens pour les morts. Voir J. Murphy O'Connor, *RB* 88 (1981), 532-43 ; R. E. De Maris, *JBL* 114 (1995), 661-82.

[←1037]

M. C. De Boer, *The Defeat ofDeath* (JSNT Sup 22), Sheffield, JSOT, 1988 : l'apocalyptique juive parle de deux « âges » qui s'excluent mutuellement, l'un dominé par un pouvoir mauvais suprahumain et l'autre par Dieu. 1 Co 15, 26 ne signifie pas que le Christ a défait toutes les puissances excepté la mort. Au contraire, la mort et le péché ont été défaits par Dieu à travers le Christ ; mais ils demeurent tous deux la marque de cet « âge » dont, dans la mort et la résurrection du Christ, Dieu s'est victorieusement rendu maître.

[←1038]

V. D. VERBRUGGE, *Paul's Style ofChurch Leadership Illustrated by His Instructions to the Corinthians on the Collection,* San Francisco, Mellen, 1992.

[←1039]

D. B. Martin, *The Corinthian Body,* New Haven 1995, soutient que les disputes à Corinthe reflètent différentes conceptions idéologiques du corps. P. Vielhauer, JHC 1 (1994, original allemand 1975), 129-42, pense que 3, 11 est polémiquement dirigé contre les prétentions à la primauté au nom de Pierre. Pogoloff, *Logos,* estime cependant que les allégeances allaient à des prédicateurs et non à des idéologies, et qu'en tout cela les chrétiens de Corinthe s'évertuaient à atteindre le statut d'une élite sociale.

[←1040]

En 2,13-16 Paul parle des *pneumatikoi,* ou hommes spirituels, qu'il oppose aux non spirituels ; R. A. Horsmey, *HTR* 69, 1976, 269-88 plaide pour la présence d'un groupe de ces hommes à Corinthe. Voir B. A. Pearson, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians* (SBLDS 12), Missoula, Scholars, 1973.

[←1041]

SCHMITHALS, *Gnosticism,* a contribué de manière importante à l'étude de ce sujet. R. A. HORSLEY, *NTS* 27 (1980-81), 32-51, trouvant des parallèles dans la théologie juive hellénistique représentée par Philon et la Sagesse de Salomon, soutient que la gnose de Corinthe était formulée par des missionnaires de ce milieu. (Murphy-O'Connor voit en Apollos un vecteur de la pensée alexandrine de Philon que Paul ridiculisait.) Mais R. M. WILSON, *NTS* 19 (1973-74), 65-74, doute qu'il y ait eu un gnosticisme développé.

[←1042]

Voir Murphy O'Connor, « Corinthian Slogans in 1 Co 6,12-20 », *CBQ* 40 (1980), 91-96 ; R. A. Ramsaran, *Liberating Words : Paul's Use ofRhetorical Maxims in 1 Corinthians 1-10,* Valley Forge PA, 1996. Hurd, *Origin,* pense que nombre des erreurs à Corinthe provenaient du propre enseignement de Paul : sa défense imprudente de la liberté et sa perspective globalement enthousiaste de la parousie avaient été exagérées au fil des années par ceux qui l'avaient entendu. Voir aussi Conzelmann, *1 Corinthians* 15-16.

[←1043]

Paul mentionne aussi l’adultère dans la liste.

[←1044]

Il n’est pas raisonnable non plus de limiter au sexe vénal le verbe *pomeuein* en 10, 8, employé dans un contexte fondé sur ce que faisaient les Israélites en Exode 32, 6.

[←1045]

Lettre d'Aristée 152-53 ; *Oracle sibyllin* 2, 73 ; Philon, *De specialibus Legibus* 3, 37-42.

[←1046]

La New American Bible utilise le terme « homosexuels pratiquants », traduction destinée à correspondre à la théologie catholique selon laquelle l'orientation homosexuelle n'est pas peccamineuse, mais la pratique homosexuelle l'est. Si Paul parlait bien de pratique, une telle distinction était certainement étrangère à sa pensée. La Revi- sed Standard Version, avec ses « pervertis sexuels » introduit une note qui n'est pas explicite dans ce passage ; voir n. 56 ci-dessous.

[←1047]

R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality,* Philadelphie 1983, soutient que dans tout le NT les auteurs s'opposèrent à la pédérastie, qui était le seul *modèle* d'homosexualité dans leur culture contemporaine ; voir cependant P. Coleman, *Christian Attitudes to Homosexuality,* Londres, SPCK, 1980, en particulier 120ss. L'argumentation selon laquelle *arsenokoitai* signifie prostitués masculins a été particulièrement développée par J. Boswell, *Christianity, Social Tolérance, and Homosexuality,* univ. de Chicago, 1980, 335-53. Elle a été mise à mal par D. F. Wrigth, *VC* 38 (1984), 125-53. R. B. Hays, *Journal ofReligious Ethics* 14 (1986), 184-215 ; également M. L. Soards, *Scripture and Homosexuality,* Louisville, W/K, 1995.

[←1048]

Il se peut que les auteurs de la Bible hébraïque n'aient pas connu tout l'éventail de la pratique homosexuelle chez les « gentils » ; cela est beaucoup moins probable pour les traducteurs alexandrins de la Septante, Bible grecque, ou pour Paul avec son éducation hellénistique.

[←1049]

Exemples d'opinions diverses : FITZMYER, *Romans* 287-88 écrit : « Paul considère cette activité homosexuelle comme une perversion *[plané* en 1, 27b] » ; M. DAVIES, *Biblical Interpretation* 3 (1995), 315-31 soutient que Paul est aveugle sur cette conception du monde de l'AT ; J. E. MILLER, *NovT* 37 (1995), 1-11, avance que Rm 1, 26-27 rejette le rapport *hétérosexuel «* anormal » (non coïtai).

[←1050]

En élaborant une position sur la permanence des dispositions contraignantes de l'Écriture, les chrétiens de différentes cultures en appellent à des facteurs différents : inspiration, inerrance, autorité biblique et enseignement de l'Église (p. 66-69 ci-dessus). Pour un traitement perspicace et sensible de ce problème, voir C. R. KOESTER, *Luthe- ran Quarterly* 7 (1993), 375-90.

[←1051]

Le grec est une étrange mixture de personnes, de capacités et d'actions, de sorte qu'il faut fournir des mots français comme « formes », ou « qualités de ». Il est clair que les « charismes » sont divers dans leur description la plus élémentaire. Sur la pensée de Paul au sujet des charismes, voir MARROW, *Paul* 149-59 ; E. NARDONI, *CBQ* 55 (1993), 68-80.

[←1052]

Sur l'éventail des charismes, il est frappant de lire en 1 Co 12, 9 : « à un autre la foi [est donnée], puisque tous les chrétiens doivent avoir la foi. Peut-être Paul songe-t-il à une intensité particulière de foi (13, 2 : la foi capable de déplacer les montagnes), ou à une foi particulièrement efficace pour soutenir les autres.

[←1053]

Voir F. A. SULLIVAN, dans *The Spirit of God in Christian Life,* éd. E. Malatesta, New York, Paulist, 1977, 23-74, avec une large bibliographie.

[←1054]

Les efforts du NT pour expliquer la différence entre le baptême administré par Jean Baptiste et celui qui sera introduit par Jésus ont parfois poussé à distinguer entre le baptême d'eau (administré à tous les chrétiens) et un baptême de l'Esprit entouré de l'effusion de charismes. Selon Jn 3, 5, pourtant, *tous* les vrais croyants sont nés de l'eau *et* de l'Esprit.

[←1055]

Nygren n'étudie pas l'amour sexuel (qui est une forme d'amour entre êtres humains donnée par Dieu). Ici ou là dans le NT (en particulier chez Jean) les mots liés à la *philia,* « amitié », sont quasi interchangeables avec ceux liés à *l'agapè.*

[←1056]

Nygren raisonne presque comme si *Veros* devait être éradiqué en faveur de *l'agapè* quand, en fait, les deux formes d'amour doivent coexister. Dans l'amour chrétien pour autrui, il doit y avoir un aspect gratuit, indépendant de la qualité de cette personne ; mais le chrétien ne peut guère ne pas aimer aussi le bien de cette personne. Nygren, qui estimait qu'aimer Dieu à cause de la bonté divine serait *Veros,* était trop puriste quand il soutenait que les chrétiens ne peuvent aimer Dieu car il n'y a rien qui puisse être accordé à Dieu. Par exemple, il dut soutenir que le commandement de Jésus « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit » (Mc 12, 30, d'après la LXX : Dt 6, 5, tous deux employant *agapan)* était une conception imparfaite de l'amour. Nygren affirmait aussi, à tort, qu'il n'y avait pas *d'agapè* dans l'AT. La *hesed* ou amour d'alliance de Dieu pour Israël est une manifestation *d'agapè.*

[←1057]

Les exégètes sont divisés sur l'endroit ou s'arrête cette tradition, et où commencent les ajouts de Paul. Voir aussi 9, 1 : « N'ai-je donc pas vu Jésus, notre Seigneur ? »

[←1058]

L'auteur de 2 P (1, 16-18), qui parle en tant que Pierre, prétend avoir vu la transfiguration ; l'auteur prophétique d'Ap a des visions du Jésus céleste.

[←1059]

M. E. Dahl, *The Résurrection of the Body. A Study in 1 Corinthians 15* (SBT), Mondres, SCM, 1962.

[←1060]

M. Barré, *CBQ* 6 (1974), 193-202 estime que Paul ne veut pas dire « brûler de passion » mais « être brûlé au feu du jugement ».

[←1061]

Sur l'eucharistie et le repas du Seigneur en 1 Co, voir R. A. Campbell, *NovT* 33 (1991), 61-70 ; F. Chenderlin, * *Do this as my Memorial »* (AnBib 99), Rome, PBI, 1982 ; Marrow, *Paul* 140-49 ; J. Murphy O'Connor, *Worship* 51 (1977), 56-69 ; J. P. Meier, *TD* 42 (1995), 335-51.

[←1062]

La route maritime directe était longue d'environ 450 kilomètres (mais ne pouvait pas toujours être empruntée en toute sécurité) ; la route essentiellement terrestre Ephèse-Troas-Macédoine-Achaïe-Corinthe suivie par Timothée, et par Paul lors de sa troisième visite à Corinthe (voir *[10], [12])* impliquait un voyage d'environ 1 400 kilomètres.

[←1063]

2 Co 12, 14 ; 13, 1-2. La première visite *(1)* vit la fondation de l'Église ; la troisième sera racontée au *(12)* ci-dessous.

[←1064]

Paul alla-t-il par terre de Corinthe en Macédoine (Thessalonique, Philippes ?) ; et de là, décidant qu'il n'était pas sage de retourner si vite à Corinthe, traversa-t-il vers Éphèse ? Ou alla-t-il par mer de Corinthe à Éphèse ; et là, en partie à cause des troubles qu'il y trouva, changea-t-il ses plans ? (Dans 2 Co 1, 8-9 il parle de la tribulation survenue en Asie [= Éphèse] qui l'a accablé à l'excès, au point qu'il désespérait de rester en vie.) Le passage de 2 Co 1, 15-16 relatif à ces déplacements est très compliqué.

[←1065]

En réalité beaucoup de spécialistes ne pensent pas que la lettre éplorée fût perdue. Certains ont proposé d'y voir 1 Co, qui a ses passages de réprimandes. (Mais alors pourquoi la pénible visite *[8J* ; 2 Co 2, 1], qui eut lieu avant la rédaction de la lettre « parmi les larmes », n'est-elle pas mentionnée en 1 Co ?) Pour d'autres, beaucoup plus nombreux, elle a été conservée dans le passage vigoureusement correctif de 2 Co 10-13. C'est peu probable, pour plusieurs raisons. La lettre éplorée *(9)* fut écrite à un moment où Paul avait décidé de ne pas renouveler une pénible visite (2 Co 2, 1.4), or en 2 Co 10-13 (12, 14 ; 13, 1-2) Paul parle de revenir. En outre 12, 18 indique que Tite (qui apporta la lettre éplorée) avait été à Corinthe et était revenu faire un rapport à Paul. 2 Co 10-13 fut donc rédigé après cette lettre « parmi les larmes ».

[←1066]

Voir 7, 7 : « l'arrivée de Tite ». Paul et Timothée n'avaient pas réussi à pacifier Corinthe lors de leurs précédentes missions, de sorte qu'une chance est accordée maintenant à un autre personnage de l'entourage de Paul. Il est difficile de savoir à quel point on doit prendre à la lettre les louanges quasi extatiques de 2 Co 7, 13-16.

[←1067]

Une sous-section examinera ci-dessous si 2 Co est une lettre unifiée ou une collection de lettres originellement indépendantes (deux à cinq), mais nous commencerons *(Analyse générale)* par traiter la lettre telle qu'elle se présente aujourd'hui.

[←1068]

Murphy-O'Connor ajouterait une année à cette séquence : après que Paul eut envoyé 1 Co d'Éphèse avant le printemps, il passa l'hiver de cette année-là en Macédoine et rédigea 2 Co 1-9 au printemps de l'année suivante. Plus tard dans l'été de cette dernière année, parce que la situation s'était de nouveau détériorée à Corinthe, il écrivit 2 Co 10-13 en Grèce occidentale ou lllyrie (Rm 15, 19) ; alors seulement il se rendit à Corinthe pour l'hiver.

[←1069]

Certains conjecturent qu'il s'agissait de l'homme incestueux réprimandé en 1 Co 5, 1-2, dont la communauté était si fière.

[←1070]

À la théorie selon laquelle 2 Co 10-13 constituerait la lettre « parmi les larmes » on peut objecter que dans ces chapitres il n’y a aucune focalisation sur une quelconque personne.

[←1071]

Sur 2 Co, 14-3, 3, Voir S. J. Hafemann, *Suffering and Ministry in the Spirit,* Grand Rapids, Eerdmans, 1990. Sur 3, 1-18, L. L. Belleville, *Reflections on Glory* (JSNTSup 52), Sheffield, Academie, 1991 ; J. A. Fitzmyer, *TS* 42 (1981), 630-44 ; W. C. Van Unnik, *NovT* 6 (1964), 153-69 ; S. J. Hafemann, *Paul, Moses and the History of Israël* (WUNT 81), Tübingen, Mohr-Siebeck, 1995. Sur 4, 8-9 ; 6, 3-10, J. T. Fitzgerald, *Cracks in an Earthen Vessel* (SBLDS 99), Atlanta, Scholars, 1988.

[←1072]

Sur ces lettres, voir W. R. Baird, *JBL* 80 (1961), 166-72.

[←1073]

Il y a différents exemples d'ironie en 2 Co. Voir C. Forbes, *NTS* 32 (1986), 1-30, pour l'usage paulinien de cette technique littéraire, ainsi que G. A. Kennedy, *NT Interpretation.*

[←1074]

Voir J. L. MARTYN dans *CHI*269-87 ; J. P. LEWIS, éd., *Interpreting 2 Corinthians 5. 14-21,* New York 1989. En 5,13 Paul dit avoir été « hors de sens pour Dieu » ; est-ce une référence au parler en langues, qui est parler à Dieu (1 Co 14, 2.18) ? En 5, 16-17 Paul dit avoir connu le Christ selon la chair, mais ne plus le connaître ainsi. Cela ne signifie pas qu'il ait connu Jésus durant son ministère public, mais qu'il a naguère regardé le Christ sans les yeux de la foi. Maintenant que l'ancien *aeon* (= âge) a disparu, dans le nouvel *aeon,* qui est une création nouvelle, Paul le voit autrement.

[←1075]

8, 8 ; notons que, comme en Phm 8-9, Paul ne choisit pas de commander. Plus tôt les Macédoniens, et en particulier les Philippiens, avaient manifesté leur générosité (Ph 4, 10-19 ; 2 Co 11,9), mais maintenant la situation en Macédoine semble particulièrement troublée (7, 5). Les chrétiens de Thessalonique peuvent avoir été notablement appauvris par les désordres causés par ceux qui avaient cessé de travailler (1 Th 4, 11-12 ; 2 Th 3, 6-13).

[←1076]

M. M. Dicicco, *Paul's Use of Ethos, Pathos and Logos in 2 Corinthians 10-13,* Lewiston, NY, 1995, soutient que Paul connaissait et employait les différentes méthodes de la rhétorique aristotélicienne.

[←1077]

Une mystérieuse « écharde » a été plantée dans la chair de Paul, un messager de Satan pour le tourmenter (12, 7). S'agit-il d'une force démoniaque, d'un stress psychologique, d'un mal physique, ou d'une constante opposition humaine ? Ga 4, 13 parle de faiblesse de la chair à propos de sa première prédication aux Galates. Voir FURNISH, 2 *Corinthians* 548-50 ; T. Y. MULLINS, *JBL* 76 (1957), 299-303 ; H. R. MINN, *The Thom That Remained,* Auckland, Moore, 1972 ; P. H. MENOUD dans son *Jesus Christ and Faith,* Pittsburgh, Pickwick, 1978, 19-30.

[←1078]

Voir J. Becker, « La collection de lettres de la deuxième lettre aux Corinthiens » in *Paul, l'apôtre des nations,* Montréal-Paris, Médiaspaul-Éd. du Cerf, 1995,255-261 ; M. Quesnel, « Circonstances et composition de la seconde épître aux Corinthiens », *New Testament Studies* 43, 1997, 256-267.

[←1079]

Pour l'unité, voir W. H. Bâtes, *NTS* 12 (1965-66), 56-69 ; Stephenson A. M. G., dans *The Authorship and Integrity of the New Testament,* Londres, SPCK, 1965 ; Young et Ford, *Meaning.* A. Stewart-Sykes, *JSNT* 61 (1996), 53-64, critique l'argumentation des théories complexes qui répartissent 1 et 2 Co en de nombreuses lettres.

[←1080]

Pour une analyse légèrement différente de cinq lettres en 2 Co, voir N. H. Taylor, « Composition » ; d'autres iraient jusqu'à plus de six lettres. Betz, 2 *Corinthians* 3-36, donne une histoire des théories de la subdivision de 2 Co. Betz est si convaincu que *F et G* sont des lettres séparées qu'il a écrit tout un commentaire sur elles.

[←1081]

La thèse selon laquelle 10-13 faisait à l'origine partie d'une lettre indépendante remonte à J.S. Semler en 1776. F. Watson, *JTS NS* 35 (1984), 324-46, l'identifie à la *Lettre* C ; J. Murphy-O'Connor, *Austrian Biblical Review* 39 (1991), 31-43, voit en 10—13 la dernière lettre de Paul à Corinthe, rédigée en Illyrie juste avant (72).

[←1082]

J. Knox, *JBL* 55 (1936), 145-53, suggérait qu'un éditeur avait relié trois lettres séparées (1 Co ; 2 Co 1-9 ; 2 Co 10-13) en un ensemble « Aux Corinthiens », en effaçant les formules d'ouverture originelles de la deuxième et de la troisième lettre. Plus tard un autre éditeur avait coupé en deux cet ensemble, à savoir 1 Co et 2 Co, et copié la formule d'ouverture de 1 Co pour fournir une ouverture à 2 Co.

[←1083]

Certains en appellent à 1 Co 5,9-11, où Paul dit qu'il a écrit une lettre *(Lettre A ; [3 J)* invitant les Corinthiens à ne pas s'associer à des hommes immoraux. 2 Co 6, 14-7, 1 serait-il cette lettre ? Paul dirait-il globalement des « gentils » incroyants qu'ils sont immoraux ?

[←1084]

H. D. Betz, *JBL 92* (1973), 88-108, a avancé que 2 Co 6, 14-7, 1 est un fragment antipaulinien, soutenant des idées que Paul condamnait.

[←1085]

Par exemple J. A. Fitzmyer, *CBQ* 23 (1961), 271-80 ; *FESBNT* 205-17, favorable à une interpolation non paulinienne. J. Murphy-O'Connor, *RB* 95 (1988), 55-69, soutient qu'il y a de meilleurs parallèles dans Philon que dans les manuscrits de la mer Morte ; voir chapitre 22 ci-dessus, n. 48.

[←1086]

Lambrecht, Murphy-O'Connor. Voir aussi M. E. Thrall, *NTS* 24 (1977), 132-48 ; W. J. Webb, *Retuming Home : New Covenant and Second Exodus as the Context for 2 Corinthians 6, 14-7, 1* (JSNTSup 85), Sheffield, Academie, 1993.

[←1087]

W. S. KURZ, *JSNT* 62 (1996), 43-63, souligne que même si 2 Co est composite, l'état originel des composantes aurait peu d'importance quant à l'accueil de la forme combinée. Cette perspective relativise l'importance d'une reconstitution des fragments originels.

[←1088]

2 Co 5, 1.4 représentent les seuls emplois du mot tente *(skènos/è)* dans les écrits de Paul, le fabricant de tentes.

[←1089]

Pourtant J. Murphy-O'Connor, *RB* 93 (1986), 214-21, soutient que « demeurer dans ce corps, c'est vivre en exil loin du Seigneur » (5, 6b) ne représente pas la pensée de Paul, que c'est un slogan utilisé par ses adversaires et exprimant leur méprise.

[←1090]

On s’est demandé si une pauvreté particulièrement aiguë était née à Jérusalem de la mise en commun des biens (selon la description idéaliste d’Ac 2,44-45 ; 4, 32.37) ; voir pourtant l’optimisme à propos des biens partagés en 4, 34-35.

[←1091]

C. H. Buck, *HTR* 43 (1950), 1-29 ; L. E. Keck, *ZNW* 56 (1965), 100-29 ; J. Munck, *Paul* 282-308 ; K. F. Nickle, *The Collection : A Study in Paul's Strategy* (SBT 48), Londres, SCM, 1966 ; D. Georgi, *Remembering the Poor. The History ofPaul's Collection for Jerusalem,* Nashville, Abingdon, 1992 ; original allemand, 1965).

[←1092]

Apparemment, l'arrivée de la collecte à Jérusalem est décrite en Ac 24, 17 : « Au bout de bien des années, je suis venu apporter des aumônes à ma nation. »

[←1093]

La plupart du temps, dans cette thèse, les faux apôtres sont des prédicateurs de Corinthe alors que les superapôtres sont les autorités de Jérusalem, probablement les « colonnes de l'Église » de Ga 2, 9. Mais on doit certainement interpréter 11, 5 (« super-apôtres ») à la lumière de 11, 4, où « le premier venu prêche un autre Jésus ». Voir FURNISH, 2 *Corinthians* 502-5. De façon plus générale : D. KEE, *Restoration Quarterly* 23 (1980), 65-76 ; M. E. THRALL, *JSNT 6* (1980), 42-57.

[←1094]

GEORGI, *Opponents,* a soutenu vigoureusement que les opposants sont des exaltés juifs hellénistiques fort éloquents, remplis de l'Esprit saint, dotés d'un pouvoir thaumaturgique lié à l'image de « l'homme divin » *(theios aner)* dans le monde hellénistique. Murphy-O'Connor, avec des nuances, a repris ce thème des « Spirituels ».

[←1095]

En Ga 2, 14 il accusait Pierre de n'être pas rigoureux quant à la vérité de l'Évangile, mais en 1 Co 15, 5.11 il soulignait que Pierre et lui prêchaient le même message essentiel qu'il faut croire. En 2 Co 6, 14-7, 1 Paul mettait en garde contre les infidèles ; pourrait-il s'agir d'un excès rhétorique visant les chrétiens abusés qu'il décrit aux chapitre 10-13?

[←1096]

GUNTHER, *Paul's Opponents* 299-303, s'en tient fermement à l'arrière-fond juif.

[←1097]

Voir C. K. Barrett, « Céphas and Corinth », dans *Essays on Paul,* 28-34. F. C. Baur a été l'un des premiers (1831) à faire des adversaires de Paul à Corinthe la pierre d'angle de sa théorie selon laquelle l'Église primitive fut modelée par une lutte entre le christianisme pétrinien légaliste et le christianisme paulinien libertaire.

[←1098]

Le *Loci communes* de Melanchthon (1521), premier manuel de théologie systématique protestante, a organisé sa matière doctrinale selon la structure générale de Rm. Pour l'histoire de l'interprétation, voir J. D. GODSEY, et R. JEWETT dans *Interprétation* 34 (1980), respectivement 3-16 et 17-31.

[←1099]

Je ne tenterai pas non plus de fournir une bibliographie pour tous les chapitres et sujets ; la bibliographie de FITZMYER dans son *Romans* est exhaustive.

[←1100]

Pour les Corinthiens, Paul était un père (1 Co 4, 15) et il pouvait les corriger avec fermeté. Il doit aborder les Romains avec beaucoup plus de délicatesse, s'excusant presque d'avoir écrit si hardiment (Rm 15, 15).

[←1101]

Les estimations démographiques sont incertaines. Dans tout l'empire romain, selon Edmundson, *Church* 7, il y avait environ quatre millions et demi de juifs dans une population totale de 54 à 60 millions, soit une personne sur treize. D'autres estiment le nombre de juifs à 6 ou 7 millions. On pourra lire à propos de Rome R.-E. Brown et J.-P. Meier, *Antioche et Rome. Berceaux du christianisme,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 131, 1988, 125ss. Sur les sources juives sur Rome, voir R. E. Brown, *BMAR* et « Fürther » ; W. Weifel, *TRD* 85-101 ; H. J. Léon, *The Jews of Ancient Rome,* Philadelphie, Jewish Publication Society, 1960 ; J. C. Walters, *Ethnie Issues in Paul's Letter to the Romans,* Philadelphie, Trinity, 1993 ; M. D. Nanos, *The Mystery of Romans,* Minneapolis, A/F, 1996.

[←1102]

Ac 2, 10 mentionne des juifs de Rome parmi ceux qui entendirent parler de Jésus à la première Pentecôte.

[←1103]

PL 17,46A ; *CSEL* 81, p. 6, § 4 (3).

[←1104]

Beaucoup d'exégètes estiment que, les judéo-chrétiens ayant été expulsés plus tôt par l'empereur Claude, la communauté romaine connue de Paul pouvait avoir un pourcentage plus élevé de « gentils ». Les « gentils », cependant, refléteraient le christianisme des juifs qui les convertirent. De plus, quelques judéo-chrétiens seraient retournés à Rome après la mort de Claude en 54.

[←1105]

J. L. Martyn a vu en Rm le premier commentaire de Ga ; METZGER, *New* 229, dit que si Ga est la *Magna Charta* du christianisme universel, Rm en est la constitution.

[←1106]

Rm 16, 17-20 voit Paul mettre en garde : « Gardez-vous de ces fauteurs de dissensions contre l'enseignement que vous avez reçu » ; mais ce passage ne dit pas si ceux qui semaient le trouble par un enseignement erroné étaient déjà présents. Cela pourrait représenter une polémique de principe contre leur arrivée probable.

[←1107]

Voir une douzaine d'opinions différentes en *TRD* 3-171 ; également WEDDERBURN, *Romans*.

[←1108]

Beaucoup citeraient le jugement de Philipp Melanchthon, compagnon de Luther dans la Réforme allemande : « Un compendium de la religion chrétienne. » Il y a pourtant dans Rm une insistance presque disproportionnée sur les thèmes que l'on trouvait en Ga.

[←1109]

En 16, 1-2 Paul demande de l'aide pour Phébée, qui semble être porteuse de cette lettre. On peut penser qu'elle travaillait avec Aquilas et Priscille à mettre cette base sur pied ; tous trois avaient travaillé avec Paul dans son activité missionnaire en Méditerranée orientale.

[←1110]

Si l'on considère que Rm est une lettre didactique, des parallèles existent entre Rm et les lettres d'Épicure et certains éléments des *Moralia* de Plutarque ; voir M. L. Stirewalt, *TRD* 147-71. Dunn, *Romans* lix, a pourtant parfaitement raison de soutenir que la spécificité de la lettre dépasse de beaucoup sa conformité aux modèles littéraires ou rhétoriques gréco-romains, et que des débats à propos de la question de savoir si elle est épidéictique (démonstrative), ou délibérative, ou protreprique (persuasive) ne font pas beaucoup progresser notre compréhension du contenu de Rm et l'objectif de Paul.

[←1111]

Morgan, *Romans* 17, souligne que dans les versets d'ouverture Paul suppose que ses auditeurs comprendront une foule de termes théologiques : Messie (Christ), apôtre, Évangile, Fils de Dieu, Écriture, Esprit de sainteté : les chrétiens avaient élaboré très tôt une terminologie commune.

[←1112]

Par exemple l'expression « Esprit de sainteté » reflète une structure génitive sémitique au lieu de l'expression normale de Paul en meilleur grec « Esprit saint. » Notons qu'au début Paul ne fait aucune référence à la crucifixion ou à la mort de Jésus *(cf.* Rm 4, 25). Ambrosiaster, dans la suite de ce que nous avons cité à la p. 609, dit qu'avant Paul le mystère de la croix n'avait pas encore été exposé aux Romains.

[←1113]

Dans les lettres pauliniennes authentiques, le salut est un aspect futur, eschatologique, de l'œuvre de Dieu dans lequel le Christ qui intercède dans les cieux joue un rôle ; les juifs pouvaient y voir une opposition au cadre de l'AT, où Dieu sauve ou délivre Israël, et les « gentils » pouvaient y entendre un écho d'un roi ou d'un empereur « sauveur », en ce sens qu'il protège du mal une nation ou une ville. Normalement, Paul distingue le salut de la justification, qui est une réalité présente ; mais, comme nous le verrons, Ep semble combiner salut et justification.

[←1114]

On s'est demandé à partir de ce passage si Paul épousait une théologie naturelle, discussion compliquée par les théories patristiques de la révélation naturelle et par l'insistance des biblistes modernes sur la pureté de la théologie eschatologique paulinienne (où ils voient une difficulté dans l'accent sur les pouvoirs de la raison humaine). Dans une étude nuancée FITZMYER *(Romans* 271-74) montre que Paul fait écho au type de pensée juive hellénistique à propos des « gentils » que l'on trouve en Sg 13, 8-9 : « Eux non plus ne sont point pardonnables : s'ils ont été capables d'acquérir assez de science pour postuler l'unité du monde, comment n'en ont-ils pas plus tôt découvert le Maître ! » Paul ne parle pas d'une révélation naturelle *(apokalyptein)* comparable à la révélation en Christ ; il parle de ce que Dieu a rendu manifeste quant à la puissance divine, éternelle, dans la création matérielle, et que les païens ont coupablement ignoré.

[←1115]

Sg 14,17-31. Pour la condamnation de l'homosexualité par Paul, voir p. 575-577 ci-dessus. Spivey et Smith *(Anatomy* 342) soutiennent que Paul cite le comportement homosexuel non parce que c'est le pire des péchés, mais parce qu'il manifeste comment le péché renverse l'ordre créé par Dieu (voir Jude 7).

[←1116]

Ailleurs, Paul est clairement opposé à ce que les « gentils » convertis soient circoncis, mais ici il parle des juifs. Ce n'est pas par hasard qu'en Rm Paul présente son attitude envers le judaïsme : les chrétiens de Rome devaient s'y intéresser. Voir J.-N. ALETTI, « Romains 2. Sa cohérence et sa fonction », *Bib* 77, 1996, 219-226.

[←1117]

Pour établir ce dernier point, Paul énumère en 3, 10-20 des passages de l'Écriture que les biblistes décrivent comme des *testimonia,* c'est-à-dire des textes sur un thème, peut-être rassemblés dans un contexte liturgique.

[←1118]

Dans l'esprit de Paul, le modèle, ce sont les sacrifices du Temple et le sang des animaux répandu. FITZMYER, *Romans* 342, soutient à partir du vocabulaire, en bonne partie rituel, qu'en 3, 24-26 une formule prépaulinienne a été réutilisée - peut-être un autre exemple de la formulation de l'Évangile de Paul en un langage familier aux chrétiens de Rome. Voir D. A. CAMPBELL, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3, 21-26* (JSNTSup 65), Sheffield, JSOT, 1992.

[←1119]

En 3, 28, Luther a introduit un adverbe qu'on ne trouve pas dans le grec (« *seulement* par la foi », ou « par la foi *seule* ») ; le vocabulaire de la *sola fides* avait existé chez les auteurs de l'Église latine avant Luther, mais son addition à Rm renforça le contraste théologique avec Je 2, 24 : « C'est par les œuvres que l'homme est justifié et non par la foi seule. »

[←1120]

Sur Abraham en Rm 4, voir R. B. Hays, *NovT* 27 (1985), 76-97.

[←1121]

Au cours de cet exposé Paul tient l'un de ses propos les plus sévères : « La Loi produit la colère, tandis qu'en l'absence de loi il n'y a pas non plus de transgression » (4, 15). Que ce tableau soit injuste pour les juifs du temps de Paul sera traité dans une sous-section ci-dessous (p. 625).

[←1122]

Sur 6, 1-4, P. L. Stepp, *The Believer's Participation in the Death of Christ,* Lewison, NY, 1996. Bien que certains interprètent cette théologie du baptême dans le cadre des initiations de religions à mystères (p. 125 ci- dessus), elle doit être reliée à la façon dont Jésus comparait sa propre mort à un baptême dont il allait être baptisé (Mc 10, 38-39). Ga 2, 19-20 parle de mourir et de vivre en Christ sans référence au baptême.

[←1123]

À côté de la bibliographie dans FITZMYER, *Romans* 469-72, voir J. LAMBRECHT, *The Wretched « I » and Its Liberation : Paul in Romans* 7 *and 8,* Louvain, 1992. L'interprétation dominante voit ce « Je » comme autobiographique : Paul réfléchit sur ses luttes préchrétiennes pour observer la Loi. Cela a nourri chez Luther l'identification de ses propres combats avec ceux de Paul (sa célèbre description « à la fois juste et pécheur » est liée à 7, 15-20). Mise au point essentielle dans K. STENDAHL, « The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West », *HTR* 56 (1963) 199-215, repris dans son *Paul among Jews,* 78-96. Également importante, même s'il y faut des correctifs, l'étude de R. BULTMANN, « Romans 7 and the Anthropology of Paul », *Existence and Faith,* New York, 1960 ; et sa *Theology,* 1, 288-306. On pourra lire en français, J.-M. CAMBIER, « Le "moi" dans Rom 7 », dans L. DE LORENZI, *The Law ofthe Spirit in Rom* 7 *and 8,* Rome, 1976, 13-72.

[←1124]

Ce n’est pas une perspective trinitaire, car l’Esprit dans la description de Paul ne fonctionne pas encore clairement comme une personne ; mais l’attribution de cette activité à l’Esprit de Dieu va mobiliser la réflexion chrétienne dans cette direction. Pour Paul, la « chair » n’est pas le mal, mais à travers elle l’instinct mauvais peut s’emparer des hommes.

[←1125]

J.-N. Aletti, « Paul et Israël d'après Rm 9-11 », dans *LV* 242, avril-juin 1999,27-36 ; E Varone. *Inouïes les voies de la miséricorde. Avec un long regard sur Israël. Essais sur Rm 9-11,* Paris, Éd. du Cerf, 1995 ; R. Penna, « L'évolution de l'attitude de Paul envers les juifs », dans A. Vanhoye (éd.), *L'apôtre Paul : personnalité, style et conception du ministère,* BEThL 73, 1986, 390-421 ; Ch. Perrot, « La situation religieuse d'Israël selon Paul : Rm 9-11 », dans A. Marchadour dir., *Procès de Jésus, procès des juifs ?,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv hors série, 1998, 133-151 ; H. Ponsot, « "Et ainsi tout Israël sera sauvé" : Rm XI, 26a », *RB* 89, 1982, 406-417 ; F. Refoule, *« ...Et ainsi tout Israël sera sauvé. » Romains 11,25-32,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 117, 1984 ; A. J. Guerra, *RB* 97 (1990), 219-37 ; J. Munck, *Christ and Israel : An Interpretation of Romans 9-11,* Philadelphie, Fortress, 1967 ; C. K. Barrett, « Romans 9, 30-10, 21 : Call and Responsibility of Israel », *Essays on Paul,* Philadelphie, Westminster, 1982, 132-53.

[←1126]

Sur la validité de ce jugement quant à la perspective juive de la justice des œuvres, voir p. 626-627 ci-dessous. Par « fin de la Loi » on ne sait pas bien si Paul envisage le but ou la fin de la Loi (Ga 4,4-5), ou une combinaison des deux : le but de la Loi qui l'amène à disparaître. A. Gignac, « Le Christ telos de la Loi (Rm 10,4). Une lecture en termes de continuité et de discontinuité dans le cadre du paradigme paulinien de l'éléction », *Sciences et Esprit* 46, 1994), 55-81 ; R. Badenas, *Christ the End ofthe Law* (JSNTSup 10), Sheffield, JSOT, 1985 ; S. R. Bechtler, *CBQ* 56 (1994), 288-308 ; G. E. Howard, *JBL* 88 (1969), 331-37.

[←1127]

11, 26 - en partie grâce au ministère de Paul auprès des « gentils »(11, 13-14). Pour Stendahl, Paul veut dire que Dieu amènera le salut d'Israël indépendamment du Christ. Selon moi, FITZMYER, *Romans* 619-20, fait bien de rejeter cette idée, car une telle solution milite contre la thèse globale de Paul de la justification et du salut par la grâce pour tous ceux qui croient en l'Évangile du Christ Jésus.

[←1128]

L’exhortation et la générosité du don sont deux charismes absents de 1 Co 12, 8-10. 28, mais mentionnés en Rm 12, 8. Le charisme des « dons de gouvernement » *(kybemèseis)* de 1 Co 12, 28 est-il le même que la « diligence de celui qui préside » en Rm 12, 8 ?

[←1129]

Apocalyptique : voir p. 505, 507, 555-556, 571-572 ci-dessus. Les biblistes se demandent si la liste de conseils est de sa propre composition, ou si Paul l'emprunte à des textes grecs ou sémitiques plus anciens. Voir C. H. Talbert, *NTS* 16 (1969-70), 83-94 ; W. T. Wilson, *Love Without Pretense : Romans 12, 9-21 and Hellenistic- Jewish Wisdom Literature* (WUNT 2, 46), Tübingen, Mohr-Siebeck, 1991.

[←1130]

E. CUVILLIER, « Soumission aux autorités et liberté chrétienne. Exégèse de Romains 13, 1-7 », *Hokhma* 50, 1992, 29-47S ; LÉGASSE, « Paul et César (Romains 13,1-7) Essai de synthèse », *RB* 101, 1994, 516-532.

[←1131]

Par exemple, la communauté galate convertie par Paul était sans doute entièrement constituée de « gentils » ; mais après que les prédicateurs antipauliniens les eurent convaincus, beaucoup de ces « gentils » convertis au christianisme avaient accepté la circoncision et les obligations de la Loi. Voir MINEAR, *Obedience* ; R. J. KARRIS, *TRD* 65-84 ; J. MARCUS, *NTS* 35 (1989), 67-81.

[←1132]

Comme FITZMYER, *Romans* 712, le souligne, on ne peut cependant déduire de cela que Paul se considérait comme un « prêtre » chrétien. Le terme grec pour le ministre du culte d'Israël était *hiereus* ; dans le NT ce terme est utilisé pour le Christ en He 5,6 etc., mais jamais pour un croyant chrétien. Il faudra attendre la fin du n^{e} siècle pour que les ministres chrétiens (évêques) soient appelés prêtres.

[←1133]

Région contiguë à la Macédoine, jusqu'à la côte dalmate. Quand Paul y alla-t-il ? Peut-être quelques mois avant d'écrire cette lettre, quand il faisait route d'Éphèse et Troas vers Corinthe par la Macédoine.

[←1134]

Nous ignorons si les diacres des Églises pauliniennes des années 50 (voir Ph 1, 1) constituaient un groupe <* aussi structuré que les diacres de 1 Tm 3, 8-13, lettre écrite plusieurs décennies plus tard. En tout cas, ce qu'un diacre faisait, une diaconesse le faisait vraisemblablement aussi. (Le terme « diaconesse » n'est pas d'un grand secours, car cette institution redeviendra un service que beaucoup plus tard, et les diaconesses n'étaient pas au même niveau que les diacres masculins.)

[←1135]

« Apôtre » avait plusieurs significations ; pour Paul le sens habituel est : quelqu'un qui a vu le Christ ressuscité et est devenu prédicateur de l'Évangile. Comme plus de cinq cents personnes ont vu le Seigneur ressuscité en même temps (1 Co 15, 6), il serait assez surprenant qu'il n'y ait pas eu, en ce sens, de femmes apôtres.

[←1136]

Un témoin textuel latin du vi® siècle comporte une forme en 14 chapitres (déjà connue de Tertullien et d'Origène et donc existant vers 200). Cependant, comme le chapitre 15 est clairement paulinien et étroitement lié au chapitre 14, le vrai problème est de savoir si Rm était à l'origine constitué de 15 ou de 16 chapitres.

[←1137]

On avance que Prisca et Aquilas qui sont salués en 16, 3 étaient restés à Éphèse plusieurs années avant la rédaction de Rm (Ac 18, 24-26), jusqu'en 56 (1 Co 16, 19), et qu'Épénète, salué en 16, 5, était le premier converti *en Asie.* Mais ces personnes pouvaient être parties pour Rome après le départ de Paul d'Éphèse durant l'été 57. Certains de ceux que Paul salue à Rome étaient certainement des réfugiés judéo-chrétiens chassés par l'empereur Claude en 49, que Paul avait rencontrés à Corinthe et en d'autres lieux ; peut-être étaient-ils retournés dans la capitale après la mort de l'empereur en 54.

[←1138]

Outre Gamble, *Textual,* voir J. I. H. Macdonald, *NTS* 16 (1969-70), 369-72 ; K. P. Donfried, *JBL* 89 (1970), 441-49 ; N. R. Petersen dans *The Future ofEarly Christianity,* éd. B. Pearson (H. Koester Festschrift), Minneapolis, A/F, 1991, 337-47.

[←1139]

LIGHTFOOT, *Philippians* 174-77, montre que les noms de Rm 16 sont attestés et tout à fait plausibles dans la Rome des premiers siècles chrétiens. Six des noms salués sont latins ; dix-huit sont grecs. Beaucoup sont caractéristiques d'esclaves ou d'esclaves libérés et peuvent représenter des juifs et des non-Romains employés dans les grandes maisons romaines. Il est clair que ceux que Paul appelle « parents » (Andronicus, Junia, Hérodion) sont des juifs. Pour le problème posé par 16, 17-20 avec sa référence à ceux qui créent des dissensions, voir n. 9 ci-dessus.

[←1140]

Le même objectif explique l'omission textuelle (faiblement attestée) de l'adresse à Rome en 1,7. Voir N. A. Dahl dans *Neotestamentica et Patristica,* éd. W. C. van Unnik (O. Cullmann Festschrift), *NovTSup* 6, Leyde, Brill, 1962, 261-71.

[←1141]

J.-N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste ?* Paris, Seuil, 1991 ; J.-N. Aletti, « Comment Paul voit la justice de Dieu en Romains. Enjeux d'une absence de définition », *Bib* 71, 1992, 359-375 ; K. Haacker, « Justification, salut et foi. Études sur les rapports entre Paul, Jacques et Pierre », *ETR* 73, 1998, 177-188 ; S. Lyonnet, « Justification, jugement rédemption, principalement dans l'épître aux Romains », dans *Études sur l'épître aux Romains,* Rome, 1989, 144-162 ; O. Mainvdlle, « La justification par la foi et la loi dans les études pauliniennes contemporaines », dans M. Gourgues et L. Laberge (dir.), *« De bien des manières » La recherche biblique aux abords du xxF siècle,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 163, 1995, 365-390. J. A. Fitzmyer, *NJBC* 82, 39. 68-69 nous a été très utile ; bibliographie étendue dans son *Romans* 151-54. Parmi la littérature en anglais, notons J. Reumann, « *Righteousness » in the New Testament,* Philadelphie, Fortress, 1982 ; M. A. Seifrid, *Justification by Faith,* NovTSup 68, Leyde, Brill, 1992 ; B. F. Westcott, *St. Paul and Justification,* Londres, Macmillan, 1913 ; J. A. Zœsler, *The Meaning of Righteousness in Paul* (SNTSMS 20 ; Univ. de Cambridge, 1972. D'un point de vue œcuménique, voir *Justification by Faith,* éds H. G. Anderson *et al.* (Luthérans and Catholics in Dialogue VII), Minneapolis, Augsburg, 1985. Importante contribution de E. Käsemann, « The Righteousness of God in Paul », *New Testament Questions of Today,* Philadelphie, Fortress, 1969, 168-82.

[←1142]

La patience, comme élément miséricordieux dans l'exercice divin de la justice, est extrêmement importante pour comprendre Paul. Le jeune Luther fut tourmenté par la *dikaiosynè theou,* comprise comme la justice par laquelle Dieu punit les pécheurs. La grande découverte de sa vie se situa lorsqu'il commença à comprendre une justice par laquelle Dieu donne miséricordieusement la vie par la foi.

[←1143]

Fitzmyer *(Romans* 161-64) lui consacre plus de deux pages de bibliographie ; voir aussi F. Theilman, *Paul & the Law,* Downers Grove, InterVarsity, 1994 ; et l'important article de C. R. Roetzel, *CRBS* 3 (1995), 249-75. J. N. Aletti, *Israël et la Loi dans la lettre aux Romains,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 173, 1998 ; M. Quesnel, *Les chrétiens et la loi juive. Une lecture de l'épître aux Romains,* Paris, Éd. du Cerf, LiBi 116, 1998.

[←1144]

J. Neusner *(Approaches to Ancient Judaism II,* W. S. Grenn éd. [Chico, CA, 1980], 43-63) critique Sanders pour s'être appuyé sur du matériel rabbinique tardif, non applicable au temps de Paul. Barrett, *Paul* 77ss, propose une critique pénétrante de l'analyse de Sanders. I. H. Marshall, *NTS* 42 (1996), 339-58, souligne que, si une part de l'opposition de Paul aux œuvres de la Loi peut être expliquée comme découlant de sa mission aux « gentils » (parce que l'insistance sur ces symboles du judaïsme aurait rendu difficile la conversion des « gentils »), il y a un problème plus grave : il était opposé aux œuvres comme à quelque chose dont les gens, plus que de la pure grâce divine, peuvent dépendre pour leur salut.

[←1145]

P. GRELOT, *Péché originel et rédemption, examinés à partir de l'épître aux Romains ; Essai théologique,* Paris, 1973 ; P. GRELOT, « Pour une lecture de Rm 5,12-21 », *N RTh* 116, 1994, 495-512.

[←1146]

Comme la pensée de Paul remonte le passé à partir de Jésus, le mot « homme » est une traduction plus appropriée qu’ » être humain ».

[←1147]

Les sources juives dépeignent le péché primordial de diverses façons, par exemple le péché d'Adam *(IV Esdras* 3, 21 ; 7, 116-18 ; // *Baruch* 54, 15-16), la désobéissance d'Ève (Si 25, 24), l'envie du diable (Sg 2, 24), le péché des fils de Dieu avec les filles des hommes (Gn 6, 1-5), ou même l'orgueil du prince de Tyr (Ez 28). Voir F. R. TENNANT, *The Sources of the Doctrine of the Fall and Original Sin,* New York, Schocken, 1968 (original 1903) ; J. J. SCULLION *et al., Original Sin,* Victoria, Australie, Dove, 1975.

[←1148]

Également 9, 18 : « Ainsi donc il fait miséricorde à qui il veut, et il endurcit qui il veut.

[←1149]

Malheureusement certains confondent les compositions pseudonymes (ouvrages qui prétendent avoir été écrits par quelqu'un qui ne les a pas écrits) et les compositions anonymes (ouvrages dont on ne peut identifier nominalement l'auteur), en particulier dans le cas où l'écrivain a été extérieurement identifié. Les évangiles, par exemple, sont anonymes ; ils n'identifient pas leurs auteurs (voir, cependant, Jn 21,24) ; les attributions à Matthieu, Marc, Luc et Jean qui apparaissent dans leur titre remontent au II^{e} siècle (tardif?) et ne font pas partie des ouvrages originaux. Également anonymes sont les Actes, Hébreux et 1 Jean (2 et 3 Jean prétendent avoir été écrits par « l'ancien »). Les ouvrages pseudonymes du NT, c'est-à-dire ceux dont la formulation même identifie un auteur qui *peut* ne pas les avoir composés, sont 2 Th, Col, Ep, 1-2 Tm, Tt, Je, 1-2 P et Jude. (L'auto-identification de l'auteur n'est pas raisonnablement disputée dans les sept lettres pauliniennes déjà examinées, ni dans Ap [le prophète Jean]). Dans ce chapitre, je laisse de côté les livres non reconnus dans le canon biblique (appendice II ci-dessous).

[←1150]

GUTHRIE (« Development ») fait l'histoire du développement de la thèse selon laquelle des ouvrages du NT pourraient être pseudonymes. Cette thèse de la pseudépigraphie fut introduite vers la fin du xvn^{e} siècle, mais F. C. Baur fut le premier à la suggérer sur une grande échelle.

[←1151]

La lettre/épître de Jude a pu être rédigée par un disciple de Jacques, car l'auteur présumé est identifié comme « frère de Jacques ».

[←1152]

Certains en appelleraient à l'exemple des historiens gréco-romains attribuant des discours à des personnages célèbres ; voir chapitre 10 ci-dessus, n. 94. Bien que parfois cité, Tertullien, *Adv. Marcion* 4, 5, 4, « Il est permis de considérer des textes écrits par des disciples comme appartenant à leurs maîtres », se réfère à la rédaction par Luc d'un évangile inspiré par Paul, et non à la pseudépigraphie (D. GUTHRIE, *ExpTim* 67 [1955-56], 341-42).

[←1153]

Considérant que Jésus et les premiers chrétiens partageaient une perspective fortement apocalyptique, peut-on invoquer cette observation pour expliquer la fréquence de la pseudépigraphie dans le NT ? Pourtant, dans l'apocalypse par excellence, le livre du NT qui porte ce nom, il y a peu de raison de douter de l'autodésignation du visionnaire sous le nom de Jean (1, 1. 4. 9 ; 22, 8).

[←1154]

K. ALAND (« Problem ») soulève ce problème. Entre les deux, il y a les ouvrages sub-apostoliques (ni canoniques ni apocryphes) qui sont soit pseudonymes (la *Didaché,* qui se donne pour titre « Doctrine du Seigneur transmise aux nations par les douze apôtres »), soit anonymes (7 et *2 Clément ; Épître de Bamabé,* où les désignations ne proviennent pas des œuvres elles-mêmes, mais d'une attribution extérieure). La propre thèse de Aland est hautement spéculative : pour lui, l'attribution aux apôtres d'ouvrages pseudonymes était la conclusion logique du présupposé selon lequel l'Esprit était l'auteur : aussi, quand le mouvement de l'Esprit perdit de son élan, cette attribution cessa. Il faut invoquer une explication plus proche des circonstances de chaque ouvrage.

[←1155]

Guthrie (« Development ») et Ellis (« Pseudonymity ») représentent la position de ceux qui caractérise les ouvrages pseudonymes comme des contrefaçons, désignation estimée inconciliable avec leur canonicité. Meade *(Pseudonymity)* soutient que l'origine pseudonyme ou la rédaction anonyme ne lèse en aucune façon ni l'inspiration ni la canonicité de l'œuvre.

[←1156]

On a utilisé dans le débat les statistiques et l'ordinateur. A. Q. Morton et J. McLeman, *Paul, the Man and the Myth,* New York, 1966, jugeant l'analyse littéraire et théologique insatisfaisante, déterminent à partir des statistiques qu'il n'y a que cinq lettres pauliniennes authentiques : Rm, 1-2 Co, Ga et Phm. Cependant, A. Kenny, *A Stylometric Study ofthe New Testament,* Oxford, 1986, emploie une théorie statistique sophistiquée pour soutenir que douze lettres de Paul sont authentiques (exception possible : Tite). K. J. Neumann, *The Authenticity of the Pauline Epistles in the Light of Stylostatistical Analysis,* Atlanta, 1990, juge que la meilleure série de variables attribue 2 Th, Col et Ep à Paul, mais pas les Pastorales. En utilisant des méthodes statistiques à variations multiples, D. L. Mealand, *JSNT* 59 (1995), 61-92, juge que Col-Ep et les Pastorales se séparent des autres lettres pauliniennes en plusieurs directions.

[←1157]

Cette expression se réfère-t-elle à des prophètes extatiques issus des chrétiens de Thessalonique, ou viennent-ils de l'extérieur ? Cela reflète la présence d'opposants à Paul sur la scène thessalonicienne d'alors.

[←1158]

Ce n'est pas à proprement parler un calendrier, bien que nombre d'exégètes emploient ce terme. Que l'auteur tienne pour acquises les attentes traditionnelles, on peut le voir dans l'« Apocalypse » de l'évangile de Marc. Elle parle de l'abomination de la désolation, de faux Christs et de faux prophètes qui abuseront par des signes et des prodiges (Mc 13, 14-22), mais seul le Père céleste connaît le jour et l'heure où le ciel et la terre passeront (13, 32).

[←1159]

Ces méchants sont-ils déjà en scène, ou sont-ils des personnages dont on attend l'arrivée dans les derniers temps ?

[←1160]

Il est intéressant de noter que ces mots vigoureux se sont frayé un chemin jusque dans la constitution de l'Union soviétique ! On a prétendu que la solution pratique d'imiter l'éthique du travail de Paul parce que la fin n'est pas encore en vue rendait virtuellement hors de propos toute perspective eschatologique. Elle maintient pourtant la tension chrétienne nécessaire entre le déjà là et le pas encore.

[←1161]

La suggestion faite au chap. 23, n. 21, à propos de la correspondance corinthienne et ses formules d'ouverture pourrait s'appliquer aussi à la correspondance thessalonicienne et expliquer cette similarité.

[←1162]

Il y a une troisième référence à l'action de grâces en 1 Th 3, 9, sans équivalent en 2 Th. Certains voient dans ce parallélisme imparfait une preuve de l'authenticité de 2 Th.

[←1163]

Kmtz et Schmidt sont d'accord sur le fait que 2 Th est pseudonyme, mais Krentz est plus sceptique que Schmidt sur la valeur probante de ce type d'indice. (Ce dernier emploie une analyse sophistiquée de concordance grammaticale par informatique). Best *(Thessalonians* 52-53) pense que les similitudes stylistiques et linguistiques entre 1 et 2 Th sont un très sérieux défi à la pseudépigraphie. Énumérer quelques expressions de 2 Th qui ne se trouvent pas ailleurs chez Paul n'est pas un argument très impressionnant ; les auteurs de plusieurs œuvres usent souvent de quelques expressions différentes dans chacune d'elles.

[←1164]

Dans les années 50, les opposants de Paul niaient son autorité apostolique ; la contrefaçon suppose une acceptation établie de cette autorité. Pourtant Barclay (« Conflict » 525-30), pour qui Paul a écrit 2 Th quelques semaines peut-être après 1 Th, pense que la première lettre a perturbé la vision apocalyptique des Thessaloniciens. Paul en aurait été troublé et se serait demandé si quelqu'un n'avait pas falsifié une lettre qui leur était adressée.

[←1165]

Certains, qui ne veulent pas considérer 2 Th comme postpaulinienne, ont dû s'affronter à la question de ses rapports avec 1 Th. Pour expliquer les différences stylistiques, ils ont suggéré un changement de secrétaire, par exemple Silvain pour une lettre, et Timothée pour l'autre. On a aussi proposé que 2 Th, expédiée peu après 1 Th, était adressée à un groupe différent au sein de la communauté thessalonicienne (malgré 1 Th 5, 26 : « Saluez tous les frères »), ou encore envoyée à Thessalonique pour être transmise à une communauté voisine (Philippes, que Paul avait visité avant Thessalonique - voir p. 542 ci-dessus à propos de plusieurs lettres à Philippes - ou Bérée, qu'il visita ensuite). Dès 1641 H. Grotius suggérait d'intervertir les deux lettres : Timothée aurait été envoyé d'Athènes, porteur de 2 Th (avant laquelle il n'y avait pas eu d'autre lettre : 2, 2) ; le problème étant réglé, 1 Th aurait été envoyée de Corinthe : plus pacifiée, elle suppose en effet que les Thessaloniciens avaient accueilli les instructions antérieures de Paul et n'avaient besoin que de quelques précisions nouvelles (4, 9. 13 ; 5, 1). Cette thèse a peu de partisans aujourd'hui (KÜMMEL, *Introduction* 263-64) ; voir pourtant MANSON, « St. Paul », et P. TRUDINGER, *Downside Review* 113 (1995), 31-35.

[←1166]

Voir H. KOESTER, *Introd. (NT)* 2, 242-46. Des tentatives pour trouver un début d'opposition gnostique en 1 Th (par exemple dans le libertinage sexuel qui y est décrit ; voir PUSKAS, *Letters* 103) sont moins plausibles que les suggestions de Donfried (p. 503 ci-dessus).

[←1167]

Le lecteur tirerait profit à regarder le chapitre 37 ci-dessous sur l'Apocalypse pour un contexte similaire, et peut-être le chapitre 12 ci-dessus sur 1 Jn, qui en 2, 18-19 proclame que les antéchrists sont là.

[←1168]

Des souffrances sont mentionnées en 1 Th 2, 14, mais celles racontées en 2 Th semblent à plus grande échelle, et poussent l'auteur à invoquer sur les persécuteurs la destruction éternelle (1,9), et certains Thessaloniciens à penser que la fin était proche. Néanmoins, nous devons rester prudents quant à savoir dans quelle mesure ces descriptions sont une convention littéraire plutôt qu'un tableau des faits.

[←1169]

Certains pensent que l'apparition de ces faux maîtres fut accélérée par le délai de la parousie (2 P 2, 1-2 ; 3, 3-4). HUGUES *(Early)* soutient que ces faux maîtres étaient des *disciples de Paul* qui enseignaient une eschatologie réalisée (le Jour du Seigneur est déjà là).

[←1170]

Dans quelle mesure la description de l'impie assis dans le temple de Dieu dépend-elle des attentes chrétiennes primitives, et même des descriptions apocalyptiques de Jésus dans les évangiles, par exemple l'abomination de la désolation en Mc 13, 14 ? Ce lien est rejeté par R. H. Shaw, *Anglican Theological Review 41* (1965), 96-102.

[←1171]

Cet ouvrage s'efforce de présenter l'opinion de la majorité des biblistes : c'est pourquoi j'ai traité 2 Th dans la section deutéropaulinienne des épîtres.

[←1172]

On ne doit probablement pas faire appel à 2 Th 1, 12. Bien que certains lisent « la grâce de notre Dieu-et- Seigneur Jésus Christ », la lecture « la grâce de notre Dieu et du Seigneur Jésus Christ » est préférable.

[←1173]

Une bonne partie des représentations apocalyptiques a été influencée par le livre de Daniel, où l'ennemi principal était le roi syrien Antiochus IV, qui avait promu les faux cultes.

[←1174]

Voir J. M. Bassler, *CBQ* 46 (1984), 496-510.

[←1175]

Il parle du « mystère » d'impiété en 2, 7, or, souvent, le visionnaire apocalyptique ne comprend pas pleinement ce mystère.

[←1176]

Bien que 2, 4 décrive l'impie comme un adversaire de Dieu, la description de son apparition *(apokalypsis)* en tant qu'objet d'un culte, fait clairement de lui un antéchrist - sa parousie est une fausse parousie contrebalançant la vraie. Dans le NT le terme *antichristos* n'apparaît qu'en 1 Jn 2, 18.22 ; 4, 3 ; 2 Jn 7, où il est appliqué à de dangereux faux maîtres. L'idée chrétienne primitive d'une personnification spécifique du mal dressée contre Dieu est traitée par L. J. Lietaert Peerbolte, *The Antécédents of AntiChrist,* Leyde, 1996.

[←1177]

Ce serait même la moins importante des villes destinataires d’une lettre paulinienne (Lightfoot).

[←1178]

Le NT ne nous dit rien de plus au sujet de cette lettre. Au IF siècle Marcion pensait qu'il s'agissait de l'écrit que nous connaissons sous le nom d'Ep ; et au xx^e^ siècle J. Knox (suivi par E. Schweizer) soutenait que c'était Phm (chapitre 21 ci-dessus, n. 11). Une *Lettre aux Laodicéens,* forgée par les marcionites, est mentionnée dans le Fragment de Muratori (fin du II^e^ siècle ?). Au iv^e^ siècle, dans l'Église d'Orient, une lettre apocryphe aux Laodicéens sera contestée, mais aucune lettre en grec y correspondant n'a été conservée. En Occident, du VF au xv^e^ siècle un apocryphe latin *Aux Laodicéens* circulera, avec des traductions en langue vernaculaire (dont celle de Wycliffe) ; cet apocryphe sera rejeté par Érasme, par le concile de Trente et par les réformateurs protestants. Plus court que Phm, ce texte, « patchwork » de phrases tirées des lettres pauliniennes authentiques, commençant par Ga 1,1 *(HSNTA 2,*42-46), fut probablement composé entre le IF et le iv^e^ siècle, soit en latin soit en grec, peut-être par des marcionites.

[←1179]

C’est curieux, car selon Ac 18, 23 ; 19, 1, lors de son « troisième voyage missionnaire » (vers 54), Paul en route vers Éphèse passa par la région de Galatie et de Phrygie, et par l’intérieur de la province d’Asie - itinéraire qui aurait pu lui faire prendre la route de la vallée du Lycus. S’il n’a pas pris cette route, cela confirme la thèse selon laquelle Ac se réfère à la Galatie *septentrionale* (p. 520 ci-dessus).

[←1180]

MULLINS (« Thanksgiving ») pense que cette section de Col ne s'inspire pas simplement de l'action de grâces parallèle de Phm. Les messages de 4, 7-17 sous-entendent aussi une relation amicale.

[←1181]

Ils étaient naguère « des étrangers » (1,21) ; Dieu a choisi de faire connaître sa richesse chez les « gentils » (1,27).

[←1182]

Par exemple, 2, 8 se réfère à *quelqu 'un qui pourrait* séduire les Colossiens « par le vain leurre de la philosophie selon une tradition tout humaine, selon les éléments du monde ». Étant donné le caractère direct de la critique de Paul contre des dangers en Ga et 1 Co, le vague de la description de Col a servi d'argument contre la rédaction par Paul lui-même.

[←1183]

Noter l’inversion « Grec et juif » et l’absence du couple homme/femme.

[←1184]

En langue anglaise voir J. M. Robinson, *JBL* 76 (1957), 270-87 ; R. P. Martin, *VE 2* (1963), 6-32 ; E. Käsemann, *KENTT*149-68 ; E. Lohse, *Colossians* 41-61 ; B. Vawter, *CBQ* 33 (1971), 62-81, W. McGown, *EQ* 51 (1979), 156-62 ; P. Beasley-Murray dans *Pauline Studies,* éds.. D. AA. Hagner et M. J. Harris, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, 169-83 ; T. E. Pollard, *NTS* 27 (1980-81), 572-75 ; F. F. Bruce, *BSac* 141 (1984), 99-111 ; J. F. Balchin, *VE* 15 (1985), 65-93 ; J. Fossum, *NTS* 35 (1989), 183-201 ; N. T. Wright, *NTS* 36 (1990), 444-68 ; J. Murphy-O'Connor, *RB* 102 (1995), 231-41. J.-N. Aletti, *Col 1,15-20. Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle,* Rome, Biblical Institut Press, 1981 ; M. Gourgues, « Pour qu'il ait en tout la primauté, Colossiens 1, 15-20 », dans Prier les hymnes du Nouveau Testament, *CEv* 80, 1992, 54-61.

[←1185]

Deux de ces additions fréquemment proposées sont les mots suivants, en italique dans les phrases de 1, 18a : « Et il est aussi la tête du corps, *c'est-à-dire de l'Église* » ; et 1, 20c : « en faisant la paix *par le sang de sa croix* ».

[←1186]

Cette thèse, probablement la plus populaire, est bien défendue par Lohse, *Colossians* 44-45.

[←1187]

Comparer à 2 Co 5, 19 : « C’était Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde. »

[←1188]

Comme nous l'avons noté au chap. 19 ci-dessus, n. 14, en Ga Paul utilisait une rhétorique légale ou judiciaire pour se défendre. La rhétorique ici est plus démonstrative, en censurant une pensée et des pratiques inacceptables, mais sans souligner le tort fait à Paul ou à ses compagnons (PUSKAS, *Letters* 124). POKORNY *(Colossians* 21-31) propose une analyse structurelle. A. E. DRAKE, *NTS* 41 (1995), 123-44, trouve des traits structurels délibérément énigmatiques.

[←1189]

Les fêtes et les nouvelles lunes peuvent, mais pas forcément, être des observances juives ; associées au sabbat elles l'étaient très probablement. Les trois termes sont liés dans Os 2, 13 ; Ez 45, 17, etc.

[←1190]

Les spécialistes ont détecté en Col des ressemblances avec la pensée pythagoricienne, cynique, stoïcienne populaire, ou avec le platonisme moyen (p. 127 ci-dessus). Pour le débat autour des adversaires de Paul, voir surtout Arnold, Bomkamm, De Maris, Dunn, Evans, Hartman, Hooker, Lyonnet, T. W. Martin et E. W Sanders dans la *Bibliographie* ci-dessous.

[←1191]

F. O. Francis, *CAC* 163-95 ; R. Yates, *ExpTim* 7 (1985-86), 12-15. Dans la pensée de Qumrân Dieu a placé tous les êtres humains sous le contrôle de deux esprits qui sont aussi des anges : l'esprit mauvais de mensonge et le bon esprit de vérité, ou Belial et Michel (voir E. W. Saunders, « Colossian » ; pour les différences : E. Yamauchi, « Qumrân and Colossae », *BSac* 121 [1964], 141-52). Le « culte des anges » signifie probablement un culte rendu aux anges, mais certains l'entendent comme le culte rendu par les anges.

[←1192]

Toutefois, T. W. Martin, *NTS* 42 (1996), 105-19, prétend que ce sont des observances calendaires juives reprises par la communauté de Paul, et que celui-ci ne les attaque pas. Ce ne sont pas les mêmes observances que celles de Ga 4, 10.

[←1193]

Les systèmes gnostiques chrétiens sont souvent révélés dans une apparition du Christ ressuscité. Lightfoot identifiait déjà l'hérésie colossienne comme gnostique, en signalant la pensée de Cérinthe. M. D. GOULDER, *NTS* 41 (1995), 601-19, qui pense que Col a été écrite par un Paul âgé pour attaquer un gnosticisme judéo-chrétien en développement, signale des parallèles dans la pensée de *['Apocryphe de Jean.*

[←1194]

Sur *embateuein,* voir F. O. Francis, *CAC* 197-207. Il le relie au sanctuaire d'Apollon de Claros, près d'Éphèse, avec son oracle. M. Dibelius, *CAC* 61-121, étudie l'initiation d'Isis et d'autres rites initiatiques.

[←1195]

Voir R. E. Brown, *CBQ* 20 (1958), 417-43 ; et *Biblica* 39 (1958), 426-48 ; 40 (1959), 70-87 ; et le chapitre 5 ci-dessus, n. 40 ; également J. Coppens, *PAQ* 132-58. Dans la pensée apocalyptique Dieu révéla son dessein divin au conseil céleste *secret* des anges, et les prophètes et visionnaires connurent ce *plan mystérieux* en recevant une vision du conseil céleste.

[←1196]

Voir Ep 5, 21-6, 9 ; Tt 2, 1-10 ; 1 Tm (2, 1-2) ; 2, 8-15 + 5, 1-2 ; 6, 1-2 ; 1 P 2, 13-3, 7 (également dans la *Didachè* 4, 9-11 ; *1 Clément* 1, 3 ; 21, 6-8 ; Polycarpe, *Philippiens* 4, 1-6 ; 2). On trouve un exposé sur les codes domestiques (parfois appelés en allemand *Haustafeln,* « tables des obligations domestiques », dérivées de la Bible de Luther) dans les commentaires des passages respectifs ; mais une table comparative particulièrement utile est proposée par Selwyn, *1 Peter* 422-39, en part. 423. Voir aussi J. E. Crouch, *The Origin and Intention ofthe Colossian Haustafel,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972 ; D. C. Verner, *Household* (codes in the Pastorals) ; C. J. Martin, « The *Haustafeln* (Household Codes) in African American Biblical Interpretation, » dans *Stony the Road We Trod, éd. C.* Felder, Minneapolis, A/F/, 1991, 206-31.

[←1197]

Au chapitre 18 ci-dessus, *Question* 5, nous avons noté que dans le plus ancien ouvrage paulinien conservé, il était dit aux chrétiens de respecter ceux qui étaient *au-dessus* d'eux dans le Seigneur (1 Th 5, 12).

[←1198]

Bien que le problème soit le plus souvent présenté comme celui de l'attribution à Paul, le terme « auteur », comme je l'ai expliqué plus haut, fait difficulté. Si la lettre fut écrite vingt ans après la mort de Paul par un de ses disciples cherchant à présenter la pensée de son maître, selon l'ancienne estimation Paul pourrait parfaitement être appelé « auteur », c'est-à-dire l'autorité derrière l'ouvrage. J'emploie le mot « écrivain » pour indiquer la personne qui composa la lettre, que cette personne ait ou non utilisé un scribe pour tenir la plume.

[←1199]

La répétition du nom a pour effet de rappeler aux lecteurs que c'est *« l'apôtre »* qui s'adresse à eux. La référence à Paul en tant que « ministre *[diakonos]* de l'Évangile » et « ministre de l'Église », ainsi qu'à la souffrance vicaire de Paul (1, 23-25) ont été considérées comme représentant une hagiographie postpaulinienne dans laquelle il était profondément vénéré.

[←1200]

CLPDNW 171 passe en revue les divers biblistes et les nuances de leurs opinions. Deux grandes études en allemand sur le problème aboutissent à des conclusions opposées : E. Percy (1946 : pour l'attribution à Paul) ; W. Bujard (1973 : contre). L'étude détaillée de Cannon conclut à la rédaction par Paul. A. Dettwiller, « L'épître aux Colossiens : un exemple de réception de la théologie paulinienne », *FV* 94, n° 4, 1995, p. 27-40.

[←1201]

On trouve une présentation détaillée soulignant les points (1) et (2) dans LOHSE, *Calassions* 84-91. Des 87 mots, 35 se trouvent en Ep. Une bonne partie des arguments contre l'attribution de Col à Paul s'appuie sur ses différences par rapport aux lettres incontestées et sur sa proximité d'Ep. E. P. SANDERS (« Literary ») soutient cependant que Paul n'a pas écrit Col parce que certains passages sont mot à mot les mêmes que des passages de 1 Th, 1 Co et Ph.

[←1202]

1, 11 : « constance et endurance » ; 1, 22 : « saints, sans tache et sans reproche » ; 1, 26 : « siècles et générations » ; 2, 11 : « circoncis d’une circoncision », etc.

[←1203]

LOHSE, *Colossians* 177-83, développe bien les arguments qui s'opposent à la rédaction paulinienne de Col, mais en 179 il avance un argument sur la base du silence de Col sur la structure ecclésiale. Sauf à supposer qu'il y ait en Col une raison contraignante d'en appeler à la structure ecclésiale, cet argument du silence n'est pas recevable.

[←1204]

Col 1, 18 ; 2, 17, 19 ; 3, 15 (Ep 1,22-23 ; 2, 16 ; 4, 4. 12. 15-16 ; 5, 23.29-30). Les variations de la théologie du corps du Christ dans le corpus paulinien ont fait l'objet de beaucoup d'études : L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant saint Paul,* Paris, Éd. du Cerf, Unam Sanctam 10, 1942, 253-274 ; J. A. T. Robinson, *The Body* (SBT 5), Londres, SCM, 1952 ; E. Best, *One Body in Christ,* Londres, SPCK, 1955 ; E. Schweizer, *NTS* 8 (1961- 62), 1-11 ; B. A. Ahern, *CBQ* 23 (1961), 199-209 ; J. T. Culliton, *CBQ* 29 (1967), 41-59 ; A. J. M. Wedderburn, *SJT* 24 (1971), 74-96 ; D. J. Harrington, *HJ* 12 (1971), 246-57 ; 367-78 ; R. H. Gundry, *Sôma in Biblical Theology* (SNTSMS 29), Univ. de Cambridge, 1976 ; W. A. Meeks, *GCHP* 209-21 ; B. Daines, *EvQ* 54 (1982), 71-78 ; G. S. Worgul, *BTB* 12 (1982), 24-28 ; A. Perriman, *EvQ* 62 (1990), 123-42 ; G.L.O.R. Yorke, *The Church as the Body of Christ in the Pauline Corpus,* Lanham, Univ. Press of America, 1991 ; J. D. G. Dunn, dans *To Tell the Mystery,* éds. T. E. Schmidt et M. Silva (R. Gundry Festschrift), JSNTSup 100, Sheffield, JSOT, 1994, 163-81.

[←1205]

Voir 2 Co 5, 14-15 ; Ga 2, 20 ; Ph 1, 21. Bien que Rm 6, 4-5 maintienne la résurrection corporelle des chrétiens dans le futur, il associe la vie nouvelle du chrétien à la résurrection du Christ.

[←1206]

Timothée (coexpéditeur), Onésime, Épaphras, Marc, Aristarque, Démas, Luc, ainsi que Philémon, Apphia et Archippe. Voir G. E. Ladd, « Paul's Friends in Colossians 4, 7-16 », *RevExp* 70 (1973), 507-14.

[←1207]

Phm 23 parle d'« Épaphras, mon compagnon de captivité dans le Christ Jésus » ; mais quelques-uns mettraient une ponctuation entre « Christ » et « Jésus », séparant ce dernier nom, qui serait celui d'un des compagnons de Paul, précisément ce Jésus/Justus mentionné en Col.

[←1208]

La thèse selon laquelle les deux lettres sont pseudonymes avec des personnages et une situation fictive n'est pas très suivie, car il est difficile d'expliquer pourquoi on aurait créé une toile de fond aussi insignifiante.

[←1209]

Une influence inverse est peu probable car on ne se donnerait pas la peine de formuler un cadre de fiction pour une lettre aussi brève que Phm. Une autre possibilité théorique, au lieu d'une dépendance de l'écrivain de Col par rapport à une Phm authentique, est la dépendance de fragments pauliniens authentiques (par exemple en 4,7-18) qui auraient été incorporés dans Col et édités sous l'influence de Ep.

[←1210]

L'emprisonnement auquel il est fait allusion en Col (comme en Phm et Ep) semble beaucoup moins dur et redoutable que celui de Ph (1, 20-23.29-30 ; 2, 17). Si elle est écrite par Paul, Col peut représenter une phase ancienne ou adoucie de la même captivité décrite en Ph ; ou bien il y en a eu deux différentes. Bien entendu, si Col et Ep sont pseudonymes, le cadre de cette captivité peut être imaginaire, l'emprisonnement historique de Phm étant employé métaphoriquement pour illustrer la souffrance de Paul.

[←1211]

Mais R. P. MARTIN, *Colossians* (NCBC) 22-32, se prononce vigoureusement en faveur d'Éphèse. Vers la fin du II^e siècle le prologue marcionite de Col situait l'emprisonnement de Paul à Éphèse ; au début du IV^e siècle Eusèbe soutenait Rome, en mentionnant Aristarque (Col 4, 10) qui alla avec Paul à Rome (Ac 27, 2). La description de l'emprisonnement dans cette ville (Ac 28, 31), où Paul était autorisé à prêcher ouvertement et sans obstacle, correspond bien à l'approche bénigne de l'emprisonnement en Col.

[←1212]

Un post-scriptum situerait l'origine d'Ep à Rome, ce qui appuierait une origine romaine pour Col.

[←1213]

On a suggéré que cette école était la suite du groupe de disciples que Paul avait rassemblés dans la salle de lecture de Tyrannos à Éphèse (54-56 ; Ac 19, 9). Pour une école johannique d'écrivains, voir p. 412, 434 ci- dessus - probablement aussi à Éphèse.

[←1214]

Rappelons que Phm n'était pas une lettre purement privée, car la communauté qui se réunissait dans la maison de Philémon en était aussi destinataire (Phm 2). On peut imaginer d'autres scénarios, par exemple Phm n'aurait jamais été effectivement envoyée, mais serait restée en la possession de l'école d'Éphèse.

[←1215]

Un grand tremblement de terre détruisit Laodicée en 60-61, et probablement aussi les deux autres cités. Rien dans Col ne suggère une catastrophe récente. Certains pensent que Colosses ne fut pas reconstruite, ou qu'elle fut réduite à un village ; des indices numismatiques témoignent de la survie d'une ville romaine au siècle suivant. La liste des noms de Col 4, 7-17 peut indiquer une petite communauté chrétienne, de sorte qu'il n'y a pas lieu d'imaginer une réinstallation de grande envergure.

[←1216]

Mon seul présupposé est que les mots « à Éphèse » manquaient dans le manuscrit original de 1, 1 (p. 676 ci- dessous), et que la lettre était donc adressée « aux saints et fidèles dans le Christ Jésus » (voir aussi la note de la BJ).

[←1217]

P. T. O'Brien, « Ephesians 1, 1 : An Unusual Introduction to a New Testament Letter », *NTS* 25 (1978-79), 504-16.

[←1218]

Il pense à des chrétiens du milieu paulinien qu'il a connus. Ainsi n'est-il pas nécessaire de considérer Ep comme une encyclique adressée à l'Église universelle, même si l'écrivain supposait probablement que ce qu'il avait écrit vaudrait pour la lecture ou l'écoute de tous les chrétiens.

[←1219]

Elle a été comparée au début des Dix-huit Bénédictions *(Shemoneh Esreh),* élément du culte de la synagogue vers la fin du I^er^ siècle. Beaucoup de spécialistes identifient cette section à un hymne (également 1, 20-23) et on propose souvent un cadre baptismal. Rechercher des hymnes en Ep est cependant une entreprise hasardeuse et discutée ; Barth, *Ephesians* 1, 6, énumère treize passages. Les hymnes de Ep sont certainement d'une structure moins définie que celle des hymnes christologiques de Ph 2, 6-11 et Col 1, 15-20, de sorte que d'autres exégètes préfèrent parler de l'usage d'un style hymnique plutôt que de l'adaptation d'hymnes préexistants. Ep 5, 19 encourage l'usage de psaumes et d'hymnes au Seigneur. M. GOURGUES, « La prière ecclésiale à partir d'Éphésiens 1, 3-14 », dans « Prier avec les Hymnes du Nouveau Testament », *CEv* 80, 1992,6-19 ; Ch. REYNIER, « La bénédiction en Éphésiens 1,3-14. Élection, filiation, rédemption », *NKTh* 118, 1996, 182-199 ; J. T. SANDERS, « Hymnic Eléments in Ephesians 1-3 », *ZNW 56* (1965), 214-32.

[←1220]

Avec 2, 14-18 (et ses fréquentes références à la paix) et 19-22, peut-être des hymnes. M. S. Moore, « Ephesians 2, 14-16 : A History of Recent Interprétation », *EvQ* 54 (1982), 163-68.

[←1221]

Ch. Reynier, *Évangile et mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Éphésiens,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 149, 1992.

[←1222]

D. E. Garland et R. A. Culpepper abordent Ep 4,1-24 et 4,25-5,20 dans *RevExp* 76 (1979), 517-27 et 529-39.

[←1223]

Remarquables aussi comme signes d'unité, on trouve dix occurrences de verbes et de substantifs commençant par *syn,* « ensemble avec », par exemple 2,6 : ressuscités avec lui et assis avec lui ; 2, 21 : en lui ; 3, 6 : héritiers avec.

[←1224]

Sur la descente-montée du Christ, voir G. B. Caird, *StEv* II (1964), 535-45. Ce schéma a été parfois comparé à la christologie johannique.

[←1225]

À la différence de l'admonition pressante sur la fausse philosophie et le culte des anges en Col 2, 8-23, la référence en Ep 4, 14 au danger d'être ballottés et emportés à tout vent de la doctrine au gré de l'imposture et de l'astuce des hommes est à la fois brève et générale. Elle pourrait s'appliquer en tout temps et en tout lieu sans allusion spécifique.

[←1226]

« Lève-toi d'entre les morts » signifie-t-il que la résurrection se situe au baptême ? (Voir aussi 2,5-6 et la discussion sur l'eschatologie réalisée de Col aux p. 662 ci-dessus.) Ep ne parle pas de résurrection future des chrétiens ou de la parousie.

[←1227]

J. P. Sampley, *« And the Two Shall Become One Flesh » : A Study of Traditions in Ephesians 5, 21-33* (SNTSMS 16), Univ. de Cambridge, 1971. Ici Ep s'accorde avec 1 Co 6, 9 en fondant l'attitude chrétienne envers le mariage sur le récit de la création, comme l'avait fait Jésus lui-même (Mc 10, 7-8 ; p. 182 ci-dessus).

[←1228]

R. A. Wild, *CBQ* 46 (1984), 284-98.

[←1229]

Voir Sampley, *« And »*. Sur les aspects de l'ecclésiologie de Ep, voir S. Hanson, *The Unity of the Church in the New Testament : Colossians and Ephesians,* Univ. d'Uppsala, 1946 ; B. M. Metzger, *Theology Today* 6 (1949- 50), 49-63 ; C. F. Mooney, *Scripture* 15 (1963), 33-43 ; J. Gnika, *TD* 20 (1972), 35-39 ; J. L. Houlden, *StEv* VI (1973), 267-73 ; F. J. Steinmetz, *TD* 35 (1988), 227-32.

[←1230]

Voir le chapitre 2 ci-dessus, n. 40 ; HARNACK, *What* 190ss ; KÄSEMANN, « Ministry and Community in the New Testament », dans *KENTT* (orig. allemand 1949), 63-134 ; « Paul and the Early Catholicism », dans *New Testament Questions of Today,* Philadelphie, Fortress, 1967 (orig. allemand, 1963), 236-51 ; KONG, *Structures* 151-69 ; L. SABOURIN, *Theology Digest* 35 (1988), 239-43 ; R. E. BROWN, *NJBC* 66, 92-97.

[←1231]

Dans le Papyrus Chester Beatty II (P^{46}, vers 200), l'original des importants Codex Sinaiticus et Vaticanus, et dans le texte utilisé par Origène et probablement par Marcion (qui appelait cette lettre « Aux Laodicéens ») et Tertullien. Certains avancent que le titre originel était à Laodicée et qu'il fut remplacé par Éphèse à cause de la mauvaise réputation de Laodicée (Ap 3, 15-16). Pour toutes les possibilités, voir E. Best dans *Text and Interprétation,* éds E. Best et R. M. Wilson (M. Black Festschrift), univ. de Cambridge, 1979, 29-41 ; et *PAP* 273-79.

[←1232]

Voir dans Cross, *Studies* 9-35, le débat à propos de la rédaction de Ep par Paul (pour : J. N. Sanders ; contre : D. E. Nineham).

[←1233]

Voir J. Coutts, *NTS 4* (1957-58), 201-7 ; J. B. Polhill, *RevExp* 70 (1975), 439-50. Particulièrement proches sont Ep 1, 1-2 de Col 1, 1-2 ; Ep 1, 22-23 de Col 1, 17-19 ; Ep 2, 13-18 de Col 1, 20-22 ; Ep 4, 16 de Col 2, 19 ; Ep 5, 19-20 de Col 3, 16 ; Ep 5, 22-6, 9 de Col 3, 18-4, 1 (avec un accord verbal considérable) ; et Ep 6, 21-22 de Col 4, 7-8.

[←1234]

Il est adapté de PUSKAS, *Letters* 130-31, avec l'aimable autorisation de l'auteur et de l'éditeur. Les « sujets » sont tirés de Ep et suivent son ordre. Une table de parallèles plus élaborée est proposée par MOFFATT, *Introd.* NT 375-81, avec mention explicite des passages.

[←1235]

Notons que *Satanas* est utilisé sept fois dans les lettres incontestées, et jamais *diabolos,* employé deux fois en Ep.

[←1236]

C. J. Robbins, *JBL* 105 (1986), 677-87, observe que la phrase longue est caractéristique de la structure périodique décrite par les rhétoriciens grecs.

[←1237]

Si en Col le mystère révélé dans le Christ est le dessein divin de salut pour les « gentils », en Ep le mystère est l'union des juifs et des « gentils » dans le même corps du Christ (3, 3-6) - en fait, l'union en lui de toutes choses aux cieux et sur la terre (1, 9-10).

[←1238]

Certains ont soutenu que Paul avait écrit Ep et que quelqu'un d'autre avait assimilé ses idées pour Col. Si Paul a écrit les deux lettres, Col pourrait avoir été rédigée à la fin du « premier » emprisonnement romain (61-63) et Ep juste un peu plus tard dans la même situation, ou alors (selon les Pastorales Paul aurait quitté Rome et y serait revenu) durant le « deuxième » emprisonnement romain (64-66). Mais comme Tychique, qui porta la lettre à Colosses (Col 4, 7-8), semble avoir porté aussi Ep (Ep 6, 21-22), certains en ont conclu que Paul écrivit Phm, Col et Ep en même temps et les envoya avec Tychique : Phm à Philémon et son Église domestique comme une recommandation en faveur d'Onésime ; Col à la communauté de Colosses ; Ep pour être lue plus largement à diverses Églises de la même région (JOHNSON, *Writings* 354).

[←1239]

Cela signifie qu'il y a là plus qu'un simple scribe écrivant sous la dictée de l'écrivain de Col, car une plus grande liberté d'expression est envisagée. E. Best, *NTS* 43 (1997), 72-96, soutient que le rapport de Ep à Col ne découle pas d'une copie écrite mais de discussions entre deux disciples de Paul.

[←1240]

S’il y a des parallèles entre Ep et les lettres pastorales (Ep 2, 3-7 et Tt 3, 3-7), la dépendance peut être le fait de celles-ci. Des parallèles avec Lc-Ac et Ap sont discutables ; et les plus notables avec 1 P (n. 31 ci-dessous) peuvent manifester leur dépendance d’une tradition commune.

[←1241]

En fait, cependant, Ep n’est placée en tête dans aucune ancienne liste ou collection de lettres de Paul.

[←1242]

Voir la liste de parallèles en PUSKAS, *Letters* 133-34. Certains sont assez ténus. Voir aussi E. KÀSEMANN dans *SLA* 288-97. Ac 20, 17-38 adresse aux anciens d'Éphèse les derniers mots de Paul aux Églises qu'il a fondées.

[←1243]

Les affirmations selon lesquelles la pensée de Ep ressemblerait par certains côtés à celle de Jean, traditionnellement associé à Éphèse, peuvent également favoriser Éphèse comme lieu de sa composition. Bien que Ep soit une « lettre de captivité », la question de savoir lequel des trois emprisonnements de Paul en fut le cadre n'est pas vraiment importante, si l'on songe que la lettre est deutéropaulinienne et que les références à l'emprisonnement ont été empruntées à Col.

[←1244]

Ou alors cela représenterait une première hypothèse d'un copiste quant à une possible destination.

[←1245]

A. T. LINCOLN, « Ephesians 2, 8-10 : A Summary of Paul's Gospel », *CBQ* 45 (1983), 617-30.

[←1246]

H. L. HENDRIX, *Union Seminary Quarterly Review* 42 (1988), 3-15 compare Ep à des inscriptions louangeuses célébrant des bienfaiteurs ; celles-ci offriraient des parallèles à certaines constructions grammaticales pesantes et à l'hyperbole.

[←1247]

Comparer Ep 1, 3 à 1 P 1, 3 ; Ep 1, 20-21 à 1 P 3, 22 ; Ep 2, 19-22 à 1 P 2, 5-6, 9 ; Ep 3, 4-5 à 1 P 1, 10-12. Voir J. Coutts, *NTS* 3 (1956-57), 115-27. Puskas, *Letters* 139-40, voit dans Ep une homélie baptismale, adaptée à une circulation générale dans les Églises d'Asie occidentale par la forme de lettre que lui aurait donnée un écrivain de la communauté où elle était proclamée. Certains voient dans la relation à 1 P un argument en faveur de l'origine d'Ep à Rome.

[←1248]

Il n'y a qu'une seule référence à la Loi en Ep (2, 14-15) : le Christ a détruit « la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette Loi des préceptes avec les ordonnances ». Voir C. J. Roetzel, *ZNW* 74 (1983), 81 -89.

[←1249]

Certains biblistes pensent que Ep a été écrite comme un correctif universaliste, pour contrer à la fois l'exclusion judéo-chrétienne des « gentils », et l'exclusivisme des « gentils » qui aurait pu mettre au rebut l'héritage de l'histoire du salut provenant d'Israël, ou dissocier le christianisme d'un judaïsme désormais considéré par les Romains comme dangereux en raison de la révolte juive de 66-70. Le texte de Ep, cependant, a la tonalité joyeuse d'une unité réalisée qui renforce les destinataires en leur rappelant cette merveille accomplie par Dieu en Christ - il ne leur fait ni reproches ni avertissements. La section parénétique (4, 1-6, 20) est tellement générale que l'on ne peut poser en principe aucune menace spécifique, par exemple un « libertinage » gnostique.

[←1250]

Le manque de relief de Ep a contraint les partisans de l'attribution à Paul à assigner l'ouvrage à la vieillesse de l'apôtre, quand toute passion était éteinte.

[←1251]

S’il faut faire une hypothèse, étant donné l’image du temple en 2, 21, le mur de séparation mentionné cinq versets plus tôt peut rappeler de manière plus plausible le mur qui maintenait les « gentils » à l’extérieur de la section centrale de la cour du Temple de Jérusalem, réservée aux juifs.

[←1252]

K. G. KUHN, *PAQ* 115-31 ; F. MUSSNER, *PAQ* 159-78. Il faut distinguer avec soin l'affirmation sans preuves selon laquelle l'écrivain de Ep était directement influencé par la littérature de Qumrân ou les esséniens de Qumrân, et le fait démontrable que la littérature de Qumrân nous propose des idées courantes chez les juifs du I^er^ siècle. Murphy-O'Connor, « Who », suggéra un jour qu'Ep avait été rédigée sous la direction de Paul par un scribe *(amanuensis)* qui était un essénien converti. J. COPPENS, « Le mystère dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumrâniens », *Littérature et théologie pauliniennes, Recherches bibliques,* TV, Louvain, Desclée de Brouwer, 1960, p. 142-165.

[←1253]

Voir chapitre 27 ci-dessus, n. 19. C. C. Caragounis, *The Ephesian Mysterion* (CBNTS 8 ; Uppsala 1977), le fait remonter à l'usage du *mysterion* en Daniel, et donc à un autre contexte juif.

[←1254]

Voir G. H. C. MACGREGOR dans *New Testament Sidelights,* éd. H. K. McArthur (A. C. Purdy Festschrift), Hartford, CT, Seminary, 1960, 88-104 ; H. SCHLIER, *Principalities and Powers in the New Testament,* New York, Herder, 1961 ; A. T. HANSON, *Studies Paul's Technique,* 1-12 ; W. WINK, *Naming the Powers : The Language of Power in the New Testament,* Philadelphie, Fortress, 1984 ; C. E. ARNOLD, *JSNT* 30 (1987), 71-87, et *Ephesians : Power and Magic : the Concept of Power in Ephesians in the Light oflts Historical Setting* (SNTSMS63), Univ. de Cambridge, 1989.

[←1255]

2 Tm 4, 6-8 décrit avec éloquence Paul sur le point de mourir.

[←1256]

Comme nous le verrons en traitant 2 Tm, Murphy-O'Connor trouve plus de trente points sur lesquels Tt et 1 Tm s'accordent contre 2 Tm ; mais même quand elles utilisent les mêmes termes, c'est souvent avec une nuance différente. Lui et d'autres biblistes soutiennent que cela implique la présence de deux écrivains, celui de 2 Tm étant plus proche du style paulinien authentique.

[←1257]

Tt 1, 4 : « mon véritable enfant en notre foi commune ».

[←1258]

On évoque parfois à l'appui de cela l'affirmation selon laquelle Paul porta sept fois des chaînes (/ *Clément* 5,6) ; mais J. D. QUINN, *JBL* 97 (1978), 574-76, soutient que ce chiffre est seulement celui des sept livres disponibles du NT mentionnant l'emprisonnement (Ac, 2 Co, Ep, Ph, Col, Phm et 2 Tm). Pour la « seconde carrière » de Paul, voir L. P. PHERIGO, *JBL* 70 (1951), 277-84 ; O. F. A. MEINARDUS, *BA* 41 (1978), 61-63, et *Paul's Last Joumey* 112-47 ; J. D. QUINN, *Studia Biblica 1978* (JSNTSup 3), Sheffield, Academie, 1980, 289-99.

[←1259]

Des commentateurs ont parfois décrit à tort Tite comme l'évêque de Crète (et Timothée l'évêque d'Éphèse). Or, nous n'avons pas assez de preuves que cette structure - un évêque pour un lieu - existait déjà au moment où les Pastorales furent écrites. En outre, Tite et Timothée sont présentés dans les lettres comme des compagnons missionnaires et des légats de Paul, plutôt que comme des superviseurs en résidence permanente.

[←1260]

Le ton est important : les lettres ne cherchent pas à légitimer le type de structure ecclésiale qu'elles décrivent ; elles le tiennent pour acquis, mais s'efforcent d'en assurer la mise en place et l'efficacité.

[←1261]

R. J. Karris, *JBL* 92 (1973), 549-64.

[←1262]

Cela signifie-t-il qu'ils sont payés pour enseigner (comme le sont les presbytres en 1 Tm 5, 17) ? Ou attirent- ils par leur enseignement des adeptes dont ils tirent ensuite de l'argent ? Ou est-ce simplement une hypothèse générale, semblable à celle que font aujourd'hui beaucoup de gens au sujet des « télévangélistes » ?

[←1263]

Le tableau n’est guère clarifié par la condamnation en 3, 9 des folles recherches, généalogies, disputes, polémiques au sujet de la Loi. Ces disputes sont-elles, au sein de la communauté, le fruit d’un faux enseignement conséquent ?

[←1264]

Vemer, *Household,* soutient utilement que le concept de l'Église en tant que demeure de Dieu est une notion clef des Pastorales : le foyer est l'unité de base de l'Église, et l'Église est une structure sociale modelée sur la famille élargie.

[←1265]

Notons que les femmes âgées doivent instruire les jeunes femmes - *cf.* 1 Tm 2, 12 qui interdit à une femme d'enseigner ou d'avoir autorité sur des hommes.

[←1266]

Voir S. C. Mon, « Greek Ethics and Christian Conversion : the Philonic Background of Titus 2, 10-14 et 3, 3-7 ». *NovT* 20 (1978), 248-60.

[←1267]

J’estime que ce texte désigne très probablement Jésus comme Dieu *(BINTC* 181-82) ; voir aussi M. J. Harris dans *Pauline Studies,* éds. D. Hagner et M. J. Harris, Exeter, Patemoster, 1980, 262-77.

[←1268]

Indirectement ou directement dans les Pastorales, Paul, qui a été choisi par Dieu comme un héraut, est un modèle des vertus qui peuvent aider les communautés, par exemple la persévérance dans l'épreuve, l'espérance invincible, la fidélité dans l'enseignement et le redressement de l'erreur.

[←1269]

Certains situeraient cette instruction dans le cadre du code domestique. Elle poursuit le thème d'une société ordonnée (épouses soumises aux époux, esclaves aux maîtres), mais va certainement plus loin que les rapports au sein de la maisonnée.

[←1270]

J'associe par anticipation le témoignage de 1 Tm à celui de Tt, en supposant que 1 Tm 3, 1-7 et 5, 17-22 décrivaient la même structure. Le sujet a été abondamment traité, en voici un échantillonnage : E. Schweizer, *Church Order in the New Testament* (SBT 32), Londres, SCM, 1961 ; R. Schnackenburg, *The Church in the New Testament,* New York, Herder, 1965 ; R. E. Brown, *Priest and Bishop : Biblical Reflections,* New York, Paulist, 1970 ; *« Episkopè* et *Episkopos :* the New Testament Evidence », *TS* 41 (1980, 322-38 ; B. Holmberg, *Paul and Power : The Structure ofAuthority in the Primitive Church* (CBNTS 11), Lund, Gleerup, 1978 ; P. Perkins, *Minis- tering in the Pauline Churches,* New York, Paulist, 1982 ; B. Witherington, *Women in the Earliest Churches* (SNTSMS 59), Univ. de Cambridge, 1988 ; D. L. Bartlett, *Ministry in the New Testament,* Minneapolis, Fortress, 1993, en part. 150-84 ; R. A. Campbell, *The Elders,* Édimburg, Clark, 1994. Voir surtout J. P. Meier, « *Presbyteros* in the Pastoral Epistles », *CBQ* 35 (1973), 323-45.

[←1271]

Bien que nous trouvions dans le NT des femmes apôtres, des prophétesses, des diaconesses, et un groupe formel de « veuves », il n'est pas indiqué qu'il s'agissait de femmes presbytres. *Presbyterai,* substantif adjectival dérivé de « vieux » apparaît en 1 Tm 5, 2 ; mais la comparaison avec les jeunes femmes suggère que Paul ici parle d'elles en tant que groupe d'âge et non en tant que femmes presbytres chargées d'un ministère reconnu.

[←1272]

1 Tm 5, 17 soutient que les presbytres qui « président » bien méritent un double honneur. Sans fournir de titres, la première (1 Th 5, 12) et la dernière (Rm 12, 8) des lettres pauliniennes incontestées utilisent le même verbe grec en référence à la « présidence » sur les autres (attention : les traductions en langues modernes peuvent varier, par exemple présider, diriger, être à votre tête, veiller sur vous). Ainsi l'idée de base de l'ordre ecclésial était-elle plus ancienne que les Pastorales, même si dans celles-ci la structure a une articulation plus ferme et peut-être une plus grande régularité.

[←1273]

Si cela est vrai, il faut reconnaître que nous n'avons pas beaucoup d'indices du titre d'ancien associé à la synagogue ; voir A. E. Harvey, « Elders », *JTS* 25, (1974), 318-32

[←1274]

Littéralement celui qui regarde ou veille *(skopein)* sur *(epi)* ; comparer au mot « périscope », par lequel on regarde autour *(péri).* Reflétant le latin *videre,* « voir », ou *intendere,* « regarder », plus *super,* « dessus », d'autres rendus possibles sont « superviseur » et « superintendant », bien que ce dernier ne soit plus guère usité en français, et la tâche de ces hommes peut être exprimée par les mots « supervision » ou « surveillance ».

[←1275]

JOHNSON *(Writings* 401) avance que la structure de la communauté envisagée à Éphèse ressemble à celle des synagogues de la diaspora. Toutefois, on ne sait pas bien si les responsables de la synagogue exerçaient le même type de soin pastoral des individus que les évêques chrétiens. On trouve plutôt un parallèle chez des responsables de la communauté de Qumrân appelés « superviseurs » ou « examinateurs » (hébreu *mebaqqer* ou *paqid,* équivalent littéral *d'episkopos)* qui étaient décrits comme des bergers, et qui étaient responsables du comportement individuel de ceux dont ils avaient la charge. D'autres voient un parallèle dans le modèle grec de *Vepiskopos,* fonctionnaire supervisant des sociétés particulières, y compris des groupes religieux, ou directeur financier.

[←1276]

Malheureusement, dans l'usage erroné qu'on en fait de nos jours le mot « hiérarchie » est appliqué à presque toute structure (particulièrement dans l'Église) où certains sont au-dessus des autres, comme si le terme, en jouant sur les mots anglais, était *« higher-archy ».* Or il doit se référer seulement à un ordre ou structure envisagé comme sacré *(hieros)* pour autant qu'il ressemble à l'ordre du royaume céleste ou à un ordre établi par Dieu. CAMPBELL *(Elders)* avance que la désignation « anciens » dans le NT ne se référait pas à une charge au sens strict, mais constituait un honneur.

[←1277]

Il y a six références à l'Esprit (saint) dans les Pastorales, mais aucune d'entre elles n'est clairement reliée à la structure presbytérale. Par exemple, les dons de l'Esprit dans les Pastorales sont d'un autre ordre que ceux envisagés en 1 Co 12 : ainsi, en 2 Tm 1,7 : « Car ce n'est pas un esprit de crainte que Dieu nous a donné, mais un esprit de force, d'amour et de maîtrise de soi. » Pourtant Paul dit à Timothée (2 Tm 1, 14) : « Garde le bon dépôt avec l'aide de l'Esprit saint qui habite en nous » ; 1 Tm 3, 1 considère l'œuvre de l'évêque comme belle, et elle mérite qu'on aspire à cette charge. 1 Tm 4, 14 parle du rôle de Timothée (qui comprend la charge « pastorale ») comme un « don » *(charisma),* « conféré par une intervention prophétique accompagnée de l'imposition des mains par le collège des presbytres ».

[←1278]

Les qualifications communes à Tt et 1 Tm sont marquées d'un astérisque ; les qualifications mentionnées seulement en 1 Tm sont en italique.

[←1279]

Même si, pour les Pastorales, le presbytre/évêque est normalement marié, les remarques concernant la famille et les enfants laissent penser que cette qualification particulière, « mari d'une seule femme », ne signifie pas que le presbytre/évêque doive avoir une femme (comme le prétend souvent la polémique anticatholique), mais qu'il ne peut pas avoir été marié plus d'une fois, c'est-à-dire qu'il ne peut s'être remarié après un divorce ou la mort de son épouse (ou, *a fortiori,* qu'il soit polygame là où cela était permis par la société). Cela est démontré par l'exigence parallèle formulée pour la veuve en 1 Tm 5, 9 : « femme d'un seul mari » - une veuve n'a plus de mari et il s'agit donc pour elle de n'avoir été mariée qu'une seule fois (voir chapitre 30 ci-dessous, n. 12). Le remariage des veufs et des veuves, bien que toléré, n'était pas considéré comme un idéal, probablement parce que l'époux et l'épouse constituaient une seule chair (1 Co 6, 16 ; 7, 8).

[←1280]

Néanmoins, il est très probable que structure et charisme coexistèrent (mais peut-être en des lieux différents) dans l'extension géographique de l'Église primitive, par exemple dans les années 50, 1 Th 5, 12-13 suppose une structure, alors que 1 Co 12 suppose une diversité de charismes.

[←1281]

Les procédures décrites dans l'Église primitive ne sont pas uniformes. En Ac 14, 23 Paul nomme des presbytres dans chaque Église puis s'en va, mais on ne nous dit jamais comment ils ont été remplacés. Ac 20, 28 dit de l'Esprit saint qu'il a fait des presbytres d'Éphèse des surveillants *(episkopoi)*. En *Didaché* 15, 1-2 il est demandé au peuple de se choisir des évêques (et des diacres). Après avoir affirmé que les apôtres ont nommé leurs premiers convertis évêques et diacres (42, 4), *1 Clément* 44, 2 les montre laissant des instructions pour qu'après leur mort d'autres hommes *(andres)* approuvés leur succèdent dans leur ministère *(leitourgia)*.

[←1282]

Mais comme 1 Tm a été presque certainement écrite par la même personne qui rédigea Tt, le scribe était vraisemblablement quelqu'un qui avait voyagé avec Paul pendant une longue période.

[←1283]

G. W. KNIGHT, *The Faithful Sayings in the Pastoral Epistles,* Grand Rapids, Baker, 1979 ; R. A. CAMPBELL, *JSNT*54 (1994), 73-86. On trouve cette phrase cinq fois dans les Pastorales (1 Tm 1, 15 ; 3, la ; 4, 9 ; 2 Tm 2, 11), et certains y voient une maxime catéchétique issue de Paul, ou une déclaration confessionnelle construite à partir de thèmes sotériologiques pauliniens. La formule ne se trouve pas dans les écrits pauliniens incontestés, mais voir « Dieu est fidèle » de 1 Co 10, 13.

[←1284]

Beaucoup contestent l'exactitude d'Ac sur ce point car en Ga 2, 3 Paul déclare qu'il a refusé de faire circoncire Tite. Mais Tite, s'il est né de parents païens, était un « gentil », alors que Timothée, fils d'une mère juive, pouvait être considéré comme juif. En dépit des suppositions des biblistes, rien dans les écrits de Paul n'indique clairement qu'il pensait que les juifs ne devaient pas être circoncis. 2 Tm 1, 5 donne le nom d'Eunice à la mère de Timothée, et celui de Lois à sa grand-mère (également judéo-chrétienne).

[←1285]

Son nom est associé à celui de Paul en Ph 1, 1 et Phm 1, et ces lettres peuvent avoir été envoyées d'Éphèse.

[←1286]

Certains objectent qu'à cette époque Timothée était chrétien depuis une vingtaine d'années et probablement âgé de plus de trente-cinq ans, et donc plus vraiment un jeune homme ! Pourtant, Paul, qui devait avoir la trentaine à l'époque de la lapidation d'Étienne, est dépeint dans cette scène (Ac 7, 58) comme un jeune homme. Paul, dans ses lettres incontestées, parle de Timothée comme de son enfant, mais cette expression figurée n'apporte guère de précision.

[←1287]

Pour une autre analyse structurelle, voir P. G. Bush, *NTS* 36 (1990), 152-56.

[←1288]

Si l'évangile de Jean fut rédigé dans la région d'Éphèse, il pouvait y avoir d'autres communautés chrétiennes non pauliniennes avec des attitudes différentes par rapport à la structure.

[←1289]

Le mot apparaît seulement en 3, 2 comme un singulier générique (p. 697 ci-dessus).

[←1290]

Ainsi y avait-il peut-être déjà un mouvement vers une spécialisation des fonctions qui conduirait finalement à remettre à un presbytre l'autorité sur tous les autres : c'est le type d'épiscopat préconisé par Ignace d'Antioche.

[←1291]

« Elle est sûre cette parole », nous dit-on. Mais une variante de 3, 1 parle de « parole humaine », ce qui signifie probablement que l'ambition de l'aspiration à l'épiscopat est le reflet de valeurs humaines en quête de reconnaissance : J. L. North, *NovT* 37 (1995), 50-67.

[←1292]

En 5, 1 on donne des directives pour les relations entre *presbyteroi* (forme comparative issue de « vieux ») et *neoteroi* (forme comparative issue de « jeune ») : certains en concluent que, tout comme les presbytres (anciens) était évêques, les « jeunes » étaient diacres. Cependant, comme 5, 2 traite des relations entre les femmes âgées *(presby- terai)* et les jeunes femmes *(neoterai),* 5, 1 parle probablement des rapports entre les vieillards et les jeunes gens - il s'agit d'âge, non de référence à une charge.

[←1293]

Voir J. H. Stiefel, *NTS* 41 (1995), 442-57. Après avoir parlé des diacres en 3, 8-10, le verset suivant commence par « Que pareillement les femmes... ». La grammaire favorise nettement l'interprétation selon laquelle cela signifie « les femmes (qui sont diacres) » plutôt que « les femmes (de diacres) ». La femme du diacre est mentionnée dans un autre rôle en 3,12. De plus, il est clair que le terme *diakonos* peut se référer aux hommes et aux femmes (par exemple Phébée en Rm 16, 1 - s'y reporter pour éviter le terme non biblique de « diaconesse »).

[←1294]

Le « service des tables » est un langage figuré pour la responsabilité des fonds de la communauté et leur distribution. S'il fallait employer le langage anachronique d'une époque plus tardive pour décrire les sept hellénistes éminents qui étaient responsables de la gestion de la communauté, des finances et de la prédication publique, ils auraient le rôle d'évêques.

[←1295]

Certains ont cherché à interpréter l'expression comme se référant simplement à la fidélité d'une femme à son mari, quel que soit le nombre de ses mariages ; mais des inscriptions de cette période utilisaient une expression semblable (« femme d'un seul mari ») comme une image louangeuse d'une veuve qui s'était contentée d'un seul mariage.

[←1296]

La description en Le 2, 36-37 d'Anne, la pieuse veuve juive qui ne quittait jamais le Temple et servait Dieu nuit et jour, jeûnant et priant, peut être reliée à l'idéal de la veuve chrétienne dans les communautés connues de Luc.

[←1297]

JBL 103(1984), 23-41.

[←1298]

Par exemple 1 Tm 6, 3-5 : quiconque enseigne autre chose que la saine et pieuse doctrine « est un être aveuglé par l'orgueil, un ignorant en mal de questions oiseuses et de querelles de mots ; de là viennent l'envie, la discorde, les outrages, les soupçons malveillants, les disputes interminables de gens à l'esprit corrompu, privés de la vérité, aux yeux de qui la piété est une source de profits ».

[←1299]

« Reframing » 54-65 ; voir aussi Fiore, *Function.* Il est difficile de savoir si nous devons associer 2 Tm à la définition de l'erreur récusée en Tt et 1 Tm. 2 Tm 2, 17-18 dénonce des hommes affirmant que la résurrection est déjà passée, et Soards cite le rejet par les cyniques d'une vie future.

[←1300]

Certains sont beaucoup plus sceptiques quant à des tentatives pour discerner la pensée des adversaires critiqués en 1 Tm. JOHNSON *(Writings* 397) : « Quand on enlève les éléments de calomnie (par exemple l'accusation de cupidité), toutefois, ces gens représentent une fois de plus le genre de groupes ésotériques élitistes que nous rencontrons si souvent dans la religiosité du monde hellénistique. »

[←1301]

Étant donné qu'une structure ecclésiale avec des groupes responsables de presbytres (anciens) fait écho au modèle des anciens de la synagogue, beaucoup observent que l'interdiction de l'enseignement par les femmes dans l'assemblée ou le refus de leur autorité sur les hommes ressemblent aux pratiques de la synagogue.

[←1302]

On oppose souvent l'attitude négative des Pastorales envers les femmes et une attitude plus favorable quant à un rôle des femmes dans l'Église dans les lettres incontestées de Paul (par exemple à l'égard de Prisca, Phébée et Junie en Rm 16, 1.3.7 ; 1 Co 16, 19, et la déclaration égalitaire de Ga 3, 28). Cette comparaison, toutefois, doit prendre aussi en compte 1 Co 14, 35 : « Il est inconvenant pour une femme de parler dans une assemblée » (voir aussi Col 3, 18).

[←1303]

Sur les femmes dans 1 Tm 2,9-15, consulter A. D. B. Spencer, *JETS* 17 (1974), 215-221 ; R. et C. Kroeger, *Reformed Journal* 10 (octobre 1980), 14-18 ; G. W. Knight, *NTS* 30 (1984), 143-57 ; A. Padgett, *Interprétation* 41 (1987), 19-31 ; C. S. Keener, *Paul, Women and Wives,* Peabody, Hendrickson, 1992 ; S. Motyer, *VE* 24 (1994), 91- 102 ; H. S. Baldwin *et al., Women in the Church : A Fresh Analysis of 1 Timothy 2, 11-15,* Grand Rapids, Baker, 1995 ; également le débat entre D. J. Moo et D. P. Payne, *Trinity Journal* NS 1 (1980), 62-83 ; 2 (1981), 169-222.

[←1304]

Également 2 Tm 3, 2. 6-7 décrit les faux docteurs comme des amoureux de l'argent qui s'insinuent dans les familles et séduisent les faibles femmes.

[←1305]

Cette thèse reçoit quelque soutien de Tt 2, 3, où l'on demande aux femmes âgées d'enseigner. Si l'on accepte une directive limitée, cependant, il faut bien reconnaître que les expressions des Pastorales (en particulier, par exemple, 2 Tm 3, 6-7) peuvent être blessantes et ont besoin d'être atténuées par un regard porté sur les situations sociales de l'époque, qui conditionnaient la perspective de l'écrivain.

[←1306]

Cela pourrait s'entendre comme un salut par les œuvres, mais l'exigence de la foi, de l'amour et de la sainteté modifie le paysage. Dans le tableau paulinien global, il faut équilibrer cela par l'éloge du célibat en 1 Co 7, 25-38.

[←1307]

L. Davœs, *The Revoit of the Widows. The Social Work ofthe Apocryphal Acts,* Carbondale, 111, 1980) soutient que les *Actes de Jean, Pierre, Paul, André, Thomas et Xanthippe,* apocryphes, furent rédigés par des femmes chrétiennes (célibataires) pour d'autres femmes chrétiennes. Il souligne la relation entre les prédicateurs chrétiens faiseurs de miracles et le portrait des femmes dans ces *Actes.* Dans cette littérature les veuves pouvaient inclure des femmes ayant quitté leur mari, ou qui ne s'étaient jamais mariées. D. R. Macdonald, *The Legend and the Apostle* (Philadelphie, 1983), affirme que des éléments de radicalisme paulinien authentique se retrouvent dans les *Actes de Paul et Thècle* (vers 160-190), à une époque où des récits concernant des femmes enseignant selon la tradition paulinienne étaient transmis et développés par des conteuses, femmes célibataires. (Voir n. 33 ci-dessous et R. A. Wild, *Chicago Studies* 24 [1985], 273-89). Pour Macdonald, les Pastorales ont été rédigées par des érudits en phase avec l'épiscopat en cours de développement, et dirigées contre des femmes prophétesses et conteuses ; elles représentent un essai polémique pour maîtriser le radicalisme apocalyptique en faisant appel à l'exemple de Paul. Cette théorie va dans le sens d'une tendance suspecte à voir dans les Pastorales une tentative pour corriger l'héritage de l'apôtre ; voir p. 715, 719-720 ci-dessous.

[←1308]

Voir R. H. GUNDRY dans *Apostolic History and the Gospel,* éd. W. Gasque et R. P. Martin (E E Bruce Festschrift), Grand Rapids, Eerdmans, 1970, 203-22 ; également E. SCHWEIZER, « TWO Early Christian Creeds Compared », dans *Current Issues in New Testament Interpretation,* éds. W. Klassen et G. F. Snyder (O. Piper Festschrift), New York, Harper, 1962, 166-77 comparé avec 1 Co 15, 3-5.

[←1309]

Bien qu'il critique cette solution, JOHNSON *(Writings* 387) propose une bonne description de ce qui pourrait s'être produit : une adaptation du message paulinien pour une nouvelle génération, insistant sur la structure et l'ordre, tout en résistant aux excès ascétiques et égalitaires ; l'acceptation d'une attente eschatologique réduite ; l'adaptation au monde après la mort de l'apôtre ; saluer Paul comme un héros dont l'authentique génie est devenu un élément du « dépôt » de la foi pour les générations futures.

[←1310]

Il n’est pas exact, cependant, d’affirmer que les Pastorales étaient destinées à réhabiliter la mémoire ou l’image de Paul ou de défendre son nom vilipendé ; son autorité est simplement présumée.

[←1311]

Une part importante du vocabulaire de Tt et ITm se retrouve dans Luc-Actes. Voir p. 718 ci-dessous. L'analyse linguistique statistique de K. Grayson et G. Herdan, « Pastorals », a été contestée par T. A. Robinson, *NTS* 30 (1984), 282-87.

[←1312]

On a beaucoup écrit sur la christologie « unique » des Pastorales avec leur insistance sur le salut dans *Vepi- phaneia* (« manifestation, apparition ») du Christ Jésus, apparition dans la chair et dans le second avènement (le mot se présente cinq fois dans les Pastorales, mais jamais dans les lettres incontestées de Paul, qui emploient *parousia)*. Le débat dépasse l'objet de cet ouvrage, mais il est bien résumé dans *CLPDNW* 111-18.

[←1313]

Dans une analyse très méticuleuse, JOHNSON *(Writings* 386) juge que ni l'appel à la perspective d'un apôtre vieillissant ni la mention d'une deuxième génération ne semble rendre compte adéquatement des différences dans les Pastorales. Il soulève pourtant la question de savoir si Paul aurait pu parler et écrire à ses compagnons hellénistiques plus cultivés, Timothée et Tite, d'une autre manière que celle dont il usait pour ses communautés.

[←1314]

Voir p. 49-50 ci-dessus sur Marcion. Tt et 1 Tm insistent sur l'autorité enseignante des presbytres, or Marcion s'est mis à dos les presbytres de l'Église romaine. 2 Tm 3, 15-16 parle de l'AT comme inspiré par Dieu et utile à l'enseignement - opinion que Marcion ne peut approuver. Certains ont soutenu que les Pastorales ont été écrites pour réfuter Marcion (et donc composées après le milieu du II^{e} siècle), mais on aurait alors pu imaginer une critique plus claire et plus cohérente du rejet de l'AT par Marcion. Puskas, *Letters* 178, 180 avance qu'il peut y avoir une référence aux *Antithèses* de Marcion en 1 Tm 6, 20 ; mais il pense que le contact peut remonter à la jeunesse de Marcion, avant que celui-ci n'aille à Rome (vers 140), autorisant ainsi pour les Pastorales une datation au début du n^{e} siècle.

[←1315]

Ou plus tôt (Y. K. Kim, *Biblica* 69 [1988], 248-57).

[←1316]

Parmi les personnages mentionnés négativement en 2 Tm on peut noter Démas (4,10), Phygèle et Hermogène (1, 15), Hyménée et Philète (qui enseignaient faussement que la résurrection des croyants a déjà eu lieu ; 2, 17-18), et Alexandre le fondeur (4, 14). En un assemblage confus Démas et Hermogène le fondeur réapparaissent dans les *Actes de Thécle* comme de faux compagnons de Paul qui se tournent contre lui, cherchent à le faire assassiner, et se proposent d'enseigner que la résurrection avait déjà eu lieu. Des salutations sont adressées à la famille d'Onésiphore en 2 Tm 4, 19, après qu'il a été mentionné favorablement en 1, 16-18, ce qui peut vouloir dire qu'il est décédé (« Que le Seigneur lui donne d'obtenir miséricorde auprès du Seigneur en ce Jour-là ») ; lui et sa famille apparaissent comme des amis de Paul dans les *Actes.* Les *Actes* semblent plutôt un prolongement du matériel de 2 Tm.

[←1317]

PUSKAS *(Letters* 180) situerait les Pastorales en dehors de la sphère d'Ignace, en soutenant qu'elles s'adressaient à des zones pas encore influencées par le système mono-épiscopal (un seul évêque). Pour accepter cette théorie on doit regarder comme non historiques les références à Éphèse en 1 Tm 1, 3 ; 2 Tm 1, 18 ; 4, 12, car au temps d'Ignace le mono-épiscopat y était établi.

[←1318]

Voir J. D. Quinn dans Talbert, *Perspectives on Luke-Acts* 62-75. Knight *(Pastorals)* pense que, dans la rédaction des Pastorales, Paul pourrait avoir eu Luc comme secrétaire.

[←1319]

Voir D. Cook, *JTS NS* 35 (1984), 120-31. Du point de vue linguistique et stylistique ces passages, soutient- il, ont été écrits par la même main que le reste des lettres où ils se trouvent.

[←1320]

Un problème particulier est soulevé quand l'inspiration est identifiée à la révélation. L. M. MALONEY *(STS 361)* conteste l'autorité des Pastorales, et en particulier leur attitude oppressive envers les femmes. Pour elle, suivant E. Schüssler-Fiorenza, aucun texte qui détruit la valeur personnelle des femmes ne peut être la parole révélée de Dieu. De manière plus classique, on peut soutenir que les Pastorales sont inspirées, c'est-à-dire données par Dieu à l'Église, sans tenir pour autant que toutes les attitudes présentées dans les Pastorales soient révélées. Par exemple, le

message révélé peut être que l'exercice de l'autorité ecclésiale est affecté par la situation sociale qui en est le cadre, et qu'en conséquence, dans tout système d'autorité, des attitudes plus ou moins oppressives sont inévitables. Reconnaître des attitudes oppressives dans le passé (par exemple dans les Pastorales) devrait nous avertir que les générations futures reconnaîtront de l'oppression dans notre présent, même chez ceux qui n'imagineraient pas qu'on puisse les considérer comme oppresseurs.envers les femmes. Pour elle, suivant E. Schüssler-Fiorenza, aucun texte qui détruit la valeur personnelle des femmes ne peut être la parole révélée de Dieu. De manière plus classique, on peut soutenir que les Pastorales sont inspirées, c'est-à-dire données par Dieu à l'Église, sans tenir pour autant que toutes les attitudes présentées dans les Pastorales soient révélées. Par exemple, le

[←1321]

CLPDNW 109 cite H. von Campenhausen : « Ce ne sont pas les arguments individuels contre l'authenticité, aussi importants soient-ils, qui sont décisifs, mais leur convergence complète et globale contre laquelle il n'y a pas de contre-arguments probants. »

[←1322]

S. E. PORTER, *Bulletin for Biblical Research 5* (1995), 105-23.

[←1323]

Je ne vois pas de preuves suffisantes pour étayer la suggestion de Quinn, pour qui la Crète représenterait les Églises judéo-chrétiennes, et 1 Tm serait adressée en partie à ces Églises et en partie à des Églises de « gentils ».

[←1324]

Toutefois, il faut encore nous demander si une telle déformation serait possible si l'on envisage les Pastorales comme une Écriture inspirée.

[←1325]

Pour tout ce qui suit, l'article de Murphy-O'Connor, « 2 Timothy », est très important.

[←1326]

La première référence claire à un deuxième emprisonnement à Rome apparaît au IV^e^ siècle chez Eusèbe, *HE* 2, 22, 2.

[←1327]

La plupart supposent que Timothée est à Éphèse parce que c'est là que 1 Tm l'a laissé. Mais 2 Tm peut avoir été écrite avant 1 Tm et avoir ainsi antidaté la carrière (fictive) de Paul. De plus, en 2 Tm 4, 12 Paul dit « J'envoie Tÿchique à Éphèse » - curieuse formulation si Timothée, destinataire de la lettre, est supposé être à Éphèse où il n'aurait pas eu besoin d'être informé de cela.

[←1328]

L’hypothèse selon laquelle 2 Tm se rapporterait au voyage de Paul à Jérusalem en 58 est soutenue par les références à Éraste resté à Corinthe et Trophime à Milet (4, 20), car ce voyage se déroula de Corinthe à Milet via Troas (seule autre référence à ce dernier site dans le NT : Ac 20, 2-3.6.15). Mais comment cette information peut-elle se concilier avec Ac 21, 29, où Trophime est venu avec Paul à Jérusalem durant ce voyage ? Paul le renvoya-t-il à Milet ? Ou l’écrivain a-t-il commis une erreur ?

[←1329]

Dans l'hypothèse d'une « deuxième carrière », Paul demeura à Éphèse avec Timothée pour un temps, en 64- 65 (donc avant la rédaction de 2 Tm) ; est-il probable qu'il n'aurait jamais dit personnellement à Timothée comment il avait été abandonné à Rome ? Si 2 Tm est la première des Pastorales et si elle précéda de peu la mort de Paul, toute la « deuxième carrière » au milieu des années 60, exigée par Tt et 1 Tm, n'a pas de valeur historique.

[←1330]

JOHSON *(Writings* 382) soutient que s'il fallait lire 2 Tm en lien avec les autres lettres de captivité (Phm, Col, Ep) plutôt qu'avec Tt et 1 Tm, son étrangeté en serait beaucoup diminuée. La différence de vocabulaire et de théologie entre 2 Tm et les lettres incontestées est beaucoup moins grande que celle de Tt et 1 Tm. Si l'application du titre « Sauveur » au Christ (2 Tm 1, 10, trouvé également en Tt 2, 13 ; 3, 6 ; Ep 5, 23) est très hellénistique, elle est aussi d'un usage paulinien authentique (Ph 3, 20). La théologie de 2 Tm 1,9 est paulinienne aussi : Dieu nous sauve non en vertu de nos œuvres, mais en vertu de son dessein et de la grâce qu'il nous a donnée dans le Christ Jésus depuis le commencement.

[←1331]

Le langage liturgique juif qui apparaît dans l'autodescription de Paul en 2 Tm 4, 6 : « Je suis déjà répandu en libation (comme une libation sur l'autel) », ressemble à la terminologie de même origine en Rm 3, 25 (le Christ comme victime expiatoire) ; 12, 1 (présenter son corps comme un sacrifice vivant) ; et 15, 16 (Paul, ministre de l'Évangile de Dieu pour que l'offrande des « gentils » soit acceptable).

[←1332]

BGJ 2, 598-601 ; chapitre 11 ci-dessus, n. 46. Mais ces discours ne sont pas des lettres ; et en citant des parallèles gréco-romains, JOHNSON *(Writings* 391-92) soutient que 2 Tm est plus proche du genre littéraire de la lettre personnelle parénétique, écrite pour exhorter quelqu'un à poursuivre quelque chose et à s'abstenir de quelque chose d'autre, souvent en reprenant des exemples à imiter et en polémiquant contre les adversaires. On trouve probablement des éléments de divers genres en 2 Tm.

[←1333]

Prenons garde à ne pas historiciser un sentiment qui peut faire partie de l'expression normale du genre. Par exemple, nous ne pouvons conclure que Timothée était un anxieux. L'instruction à Timothée de faire œuvre de prédicateur de l'Évangile en 4, 5 ne doit pas non plus être considérée comme la preuve que Timothée exerçait dans l'Église la fonction d' » évangéliste » (Ac 21, 8 ; Ep 4, 11).

[←1334]

Nous ne savons rien de *Philète* ; mais *Hyménée,* que Paul critique ici comme bouleversant la foi, est celui que (apparemment plus sérieusement) en 1 Tm 1, 20 Paul livre à Satan pour lui apprendre à ne plus blasphémer - séquence qui favorise l'antériorité de 2 Tm.

[←1335]

Voir R. A. HORSLEY, NovT 20 (1978), 203-31, pour cette interprétation de l'erreur corinthienne. De plus, la référence de 2 Tm, « Ce que tu as appris de moi sur l'attestation de nombreux témoins » (2, 2), ressemble à l'accent de 1 Co 15, 11 où, après avoir nommé d'autres témoins, Paul écrit : « Bref, eux ou moi, voilà ce que nous prêchons. Et voilà ce que vous avez cru. » L'allusion à la couronne de justice préparée pour Paul (2 Tm 4, 8) est semblable à l'image de la course au prix dans les jeux athlétiques (1 Co 9, 24-27).

[←1336]

Voir N. J. McEleney, « The Vice Lists of the Pastoral Epistles », *CBQ* 36 (1974), 203-19.

[←1337]

Par exemple la résistance des magiciens égyptiens Jannès et Jambrès à Moïse est citée en 3, 8, et la rébellion de Coré contre Moïse est citée en Jude 11.

[←1338]

Autre exemple possible de spécification : 2 Tm 2, 22 suggère que Timothée est jeune ; sa jeunesse est précisée en 1 Tm 4, 12.

[←1339]

Démas, qui a déserté et est parti pour Thessalonique, était avec Paul quand il écrivit Phm 24 (à Éphèse, vers 55?) et Col 4, 14 (où ? authentiquement paulinienne?). *Crescens,* qui est parti pour la Galatie ou la Gaule, est inconnu par ailleurs ; mais si la Gaule est la lecture correcte, la mission paulinienne s'est étendue à l'Europe

[←1340]

occidentale ! *Tite* est parti en Dalmatie, mais avant ou après la période de Crète impliquée dans Tt 1,5 ? *Alexandre* le fondeur a fait beaucoup de mal à Paul. Lors de l'émeute d'Éphèse vers 56 (Ac 19, 33) un juif de ce nom est mis en avant par les juifs, très probablement pour dissocier la communauté juive de Paul le trouble-fête. Un Alexandre est livré à Satan en 1 Tm 1, 20. Si nous devons penser à lui, le commentaire négatif de 2 Tm 4, 14-15 se réfère-t-il à une situation antérieure à celle de 1 Tm ? Quand Rm (16, 3) fut écrite en 58, *Prisca* (Priscille) et *Aquilas* étaient à Rome ; ils sont maintenant de retour en Asie Mineure avec Timothée ou près de lui. De *Pudens, Lin* et *Claudia* nous n'entendons pas parler dans les autres lettres ni dans les Actes, bien qu'Irénée *(AH* 3, 3, 3) cite Lin comme un évêque (c'est-à-dire un presbytre éminent) de l'Église de Rome après la mort de Pierre. Très tôt un chrétien de Rome nommé Pudens donna un lopin de terre ensuite lié à un *titulus.* Sur le rôle de certains personnages de 2 Tm dans les *Actes de Paul et Thécle,* voir le chapitre 30 ci-dessus, n. 33.

16. En Mc 12, 36, Jésus dit que David a prononcé un verset de psaume « dans l'Esprit saint » (également affirmé par Pierre en Ac 1, 16), alors qu'en Ac 28, 25 l'Esprit saint parle par Isaïe le prophète.

[←1341]

Philon, *De vita Mosis* 2, 35, 188-91, distingue trois possibilités : *a)* le prophète interprète les paroles divines reçues personnellement de Dieu ; *b)* la parole survient dans un dialogue par questions et réponses entre le prophète et Dieu ; *c)* le porte-parole prophétique parle comme un oracle divin, possédé par Dieu. Si Philon pensait que ce dernier était le prophète par excellence, beaucoup aujourd'hui trouveraient dans le premier une meilleure image de la prophétie. Mais la littérature prophétique n'est qu'une partie des Écritures.

[←1342]

Voir aussi la phraséologie de 9, 26 : « Or c'est maintenant, une fois pour toutes, à la fin des temps, qu'il s'est manifesté. » L'eschatologie est un thème clef dans He : C. K. Barrett dans *The Background ofthe New Testament and Its Eschatology,* éds. W. D. Davies et D. Daube (C. H. Dodd Festschrift), univ. de Cambridge, 1956, 363-93 ; C. E. Carlston, *JBL* 78 (1959), 296-302 ; S. D. Toussaint, *Grace Theological Journal* 3 (1982), 67-80.

[←1343]

J. FRANKOWSKI, *BZ NZ2I* (1983), 183-94.

[←1344]

Je préviens le lecteur que je suis ici une série de thèmes, plutôt qu'une division formelle (qui sera exposée dans la sous-section suivante) ; dans un ouvrage soigneusement construit comme He celle-ci est importante. Par exemple, puisque 1, 4 est une clause subordonnée, la structure formelle voudrait qu'elle soit placée avec 1, 1-3, même si elle introduit un nouveau thème.

[←1345]

J. P. Meier, *Biblica* 66 (1985), 504-33 ; également K. J. Thomas, *NTS* 11 (1964-65), 303-25 ; J. W. Thompson, *CBQ* 38 (1976), 352-63. Notons que les citations de l'AT ne commentent pas simplement la démonstration mais en sont une partie constitutive.

[←1346]

Certains voient ici un écho du gnosticisme (voir la sous-section ci-dessous, *Milieu intellectuel)*.

[←1347]

BDM 1, 227-34 et 2, 1107-8 souligne des similitudes entre He et la forme marcienne/matthéenne de la prière bipartite de Jésus à Gethsémani et sur la croix, où il prie pour être délivré de la mort dans la faiblesse de sa chair. Selon He et Mc/Mt, la prière de Jésus a été exaucée, puisqu'il a vaincu la mort et est devenu la source du salut. (He a peut-être développé son propos en dépendance d'un hymne chrétien antique, alors que dans la prière sur la croix Mc utilise le Ps 22). En 13, 12 He manifeste sa connaissance de la tradition rapportée également en Jn 19, 17, selon laquelle Jésus est mort en dehors des murs de Jérusalem.

[←1348]

Certains voient ici un catéchisme chrétien traditionnel ; 1’ » imposition des mains » fait sans doute allusion à la réception de l’Esprit saint (Ac 8, 17 ; 19, 6).

[←1349]

Examinant les tentatives pour adoucir la sévérité de ces versets, D. A. De Silva, *JBL* 115 (1996), 91-116, pense que les croyants acceptaient l'intervention de Dieu en Jésus, et que He vise l'apostasie qui viole cette intervention.

[←1350]

Kobelski *(Melchizedek ;* également *FESBNT* 221-43 ; M. de Jonge et A. S. Van Der Woude, *NTS* 12 (1965- 66), 301-26 ; J. W. Thompson, *NovT* 19 (1977), 209-23.

[←1351]

W. Horbury, *JSNT* 19 (1983), 43-71, compare l'approche du sacerdoce en He à celle de divers écrits juifs. Pour situer Jésus en tant que prêtre, certains en appellent aux écrits de Qumrân et à l'attente dans ces textes d'un Messie sacerdotal, mais cette attente concerne un prêtre de l'ordre d'Aaron, distinct d'un Messie davidique. He souligne avec force que Jésus n'est pas un prêtre lévitique (= aaronique) et applique à Jésus les psaumes correspondant au Messie davidique. L'écrivain ne fait probablement pas appel à une attente lévitique établie, mais il utilise une représentation biblique pour présenter une conviction sur Jésus. Le *Testament de Lévi* 8, 14 : « De Juda un roi se lèvera et établira un sacerdoce nouveau », est probablement une interpolation chrétienne.

[←1352]

A. VANHOYE, « La « téléiôsis » du Christ : point capital de la christologie sacerdotale d'Hébreux », *New Testament Studies* 42, 1996, 321-338.

[←1353]

On l'appelle aussi « propitiatoire » ou « siège de miséricorde ». Certains contestent cette désignation car elle suggère qu'un Dieu en colère est ainsi rendu propice ou apaisé. Pour le débat, voir J. A. Fitzmyer, *NJBC* 82,73-74 ; L. Morris, *NTS 2* (1955-56), 33-43.

[←1354]

Le Christ « traversant la tente plus grande et plus parfaite qui n'est pas faite de main d'homme, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création, entra une fois pour toutes dans le sanctuaire » (9, 11-12). Pour certains, le tabernacle est le corps du Christ, mais sans doute s'agit-il plus probablement des régions célestes par lesquelles passe Jésus en chemin vers les hauteurs célestes. Le fait qu'il apporte son sang aux cieux signifie que son sacrifice n'a pas été achevé sur la croix, car une partie essentielle de ce sacrifice était de porter le sang au lieu de l'expiation pour l'y répandre.

[←1355]

La montée aux cieux depuis la croix avec son sang, qui sera suivie de la parousie, semble ne pas laisser beaucoup de place pour une résurrection et des apparitions. Cette impression est réfutée non seulement par 13, 20, mais aussi par l'analogie avec d'autres ouvrages du NT. En Le 23, 42, Jésus va au Paradis le jour de sa mort ; pourtant Le 24 décrit les apparitions du Ressuscité.

[←1356]

C’est probablement une adaptation du péché impardonnable contre l’Esprit saint rencontré ailleurs dans le NT (voir chapitre 7 ci-dessus, n. 11). Bien qu’il y ait eu diverses interprétations de ce péché, l’apostasie était évidemment une éventualité fréquente.

[←1357]

P. M. Eisenbaum, *The Jewish Heroes of Christian History ; Hebrews 11 in Literary Context* (SBLDS 156), Atlanta, Scholars, 1997). Pour une liste du même genre célébrant des personnages illustres, voir Si 44-50 et Sg 10, ouvrages écrits dans la période hellénistique. Plutarque, contemporain de l'auteur de He, offre des récits parallèles de personnages représentatifs de l'histoire gréco-romaine.

[←1358]

F. V. Filson, *« Yesterday » ; A Study ofHebrews in the Light of Chapter 13* (SBT 4), Naperville, Allenson, 1967.

[←1359]

La référence à « l'issue de leur carrière » signifie-t-elle qu'ils moururent martyrs ? Nous verrons plus tard la possibilité que He ait été adressée aux chrétiens de Rome, et certains ont vu dans « les chefs » une référence à Pierre et Paul.

[←1360]

Cité par R. E. GLAZE, *No Easy Salvation,* Zachary, Insight, 1966, 9.

[←1361]

Quelques biblistes ont soutenu que le chap. 13, ou 13, 22-25, avait été précisément ajouté à cette fin, mais voir R. V. G. Tasker, *ExpTim* 47 (1935-36), 136-38.

[←1362]

A. VANHOYE, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux,* Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1976[2], résumé dans *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews,* Rome, PBI, 1989 ; plus brièvement ATTRIDGE, *Hebrews* 15-16, et pour des variantes : J. SWETNAM, *Biblica* 53 (1972), 368-85 ; 55 (1974), 333-48 ; G. H. GUTHRIE, *The Structure of Hebrews : A Text-Linguistic Analysis* (NovTSup 73), Leyde, Brill, 1994. En outre, D. A. BLOCK, *Grâce Theological Journal* 7 (1986), 163-77 ; J. SWATNAM, *Melita Theologica* 45 (1994), 127-41.

[←1363]

Dans les chiasmes le motif de I correspond à celui de V (eschatologie) ; le thème de II à celui de IV (ecclésiologie). Une alternative populaire divise He en trois sections avec des transitions (4, 14-16 ; 10, 19-25) marquées par des exhortations qui invitent à la confiance.

[←1364]

Certaines analyses de He ont exagéré la dimension apologétique, mais je soulignerai ci-dessous qu'il ne faut pas négliger son double objectif : prévenir l'apostasie et corriger une interprétation erronée de l'Évangile qui sous- évalue l'œuvre du Christ.

[←1365]

Il utilise la Septante. Ses différences occasionnelles par rapport à la LXX révèlent l'absence d'uniformité entre les versions grecques du I^er^ siècle. On ne peut très probablement pas en conclure que l'auteur citait les Écritures hébraïques, n'en déplaise à G. E. Howard, *NovT* 10 (1968), 208-16 ; Buchanan, *Hebrews* XXVII-XXVIII ; voir K. J. Thomas, *NTS* 11 (1964-65), 303-25 ; J. C. McCullough, *NTS* 26 (1979-1980), 363-79.

[←1366]

Voir THOMPSON, *Beginnings* ; R. WILLIAMSON, *SJT* 16 (1963), 415-24 ; L. D. HURST, *SBLSP* 1984, 41-74. MONTEFIORE, *Hebrews* 6-8, relie He au judaïsme alexandrin mais énumère des différences importantes par rapport à Philon. S. G. SOWERS, *Yje Hermeneutics of Philo and Hebrews,* Richmond, Knox, 1965 ; R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews,* Leyde, Brill, 1970 ; L. K. K. DEY, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews* 5SBLDS 25), Missoula, Scholars, 1975.

[←1367]

Voir G. W. Macrae, *Semeia* 12 (1978), 179-99.

[←1368]

Certains voient en He 2,11 (le sanctificateur et les sanctifiés ont tous une même origine) la conception gnostique de la préexistence céleste des âmes, mais 11, 15-16 propose aux « étrangers et voyageurs sur la terre » un voyage vers une cité céleste où ils ne sont jamais allés auparavant.

[←1369]

Pour des opinions différentes, voir Y. Yadin, *Aspects of the Dead Sea Scrolls* (Scripta Hierosolymitana 4, 1958), 36-55 ; F. F. Bruce, *NTS* 9 (1962-63), 217-32 ; F. C. Fensham, *Neotestamentica* 5 (1971), 9-21.

[←1370]

Voir W. MANSON, *Hebrews* ; R. W. THURSTON, *EvQ* 51 (1979), 22-39. La majorité des spécialistes pense que les destinataires sont des chrétiens de Rome. Si Rome fut évangélisée à partir de Jérusalem (p. 609 ci-dessus), la tonalité de son christianisme pouvait être proche de celle des Hébreux qui dominaient la chrétienté de Jérusalem après que les hellénistes eussent été chassés par la persécution (Ac 8, 4-5 ; 11, 19).

[←1371]

Nous verrons plus loin qu'il y a d'étroites relations entre He et Rm, mais cela est-il dû en partie au fait que He fut envoyée à Rome, ou de Rome ?

[←1372]

Par exemple l'auto-abaissement du Christ jusqu'à la mort (He 2,14-18 ; Ph 2,7-8) ; sa gloire plus grande que celle de Moïse (He 3, 2-3 ; 2 Co 3, 7-8) ; son obéissance (He 5, 8 ; Ph 2, 8 ; Rm 5, 19) ; *hilastérion,* « expiation » (He 9, 5 ; Rm 3, 25) ; l'offrande ou sacrifice du Christ (He 9, 28 ; 1 Co 5, 7) ; Abraham comme exemple de foi (He 11, 8 ; Ga 3, 6-9) ; l'expression « courir l'épreuve » (He 12, 1 ; 1 Co 9, 24) ; l'épithète de « saints » pour les destinataires (He 13, 24 ; Rm 1, 7 et passim). Des différences existent dans tous ces parallèles.

[←1373]

Dans les premiers siècles, on pensa que si elle n'avait pas été écrite par Paul He aurait perdu de son autorité. Mais la prise de conscience que nous ignorons qui sont les auteurs de beaucoup de livres du NT efface cette objection de l'anonymat.

[←1374]

Dans la traduction luthérienne du NT allemand de septembre 1522, He était l'un des quatre ouvrages non imprimés selon l'ordre traditionnel du NT, mais reportés à la fin. Pour Luther ils ne faisaient pas partie des « principaux livres sûrs et certains » car à l'origine on les considérait différemment (c'est-à-dire n'ayant pas une origine apostolique).

[←1375]

Le prix de l'ingénuité la plus hasardeuse revient à l'hypothèse selon laquelle Marie, la mère de Jésus, serait responsable du contenu de la lettre : J. M. Ford, *TBT* 82 (1976), 673-94. Plus tôt, dans *CBQ* 28 (1966), 402-16, elle pensait que He avait été écrite par un paulinien réagissant à l'activité d'Apollos *à Corinthe.*

[←1376]

Pour être précis, cependant, Étienne était opposé au Temple fait de main d'homme, mais il était favorable à l'antique tente. He appelle au remplacement du temple terrestre.

[←1377]

Plus de vingt passages de *1 Clément* sont considérés comme faisant écho à He, notamment une liste des exemples de foi dans l'AT en *1 Clément* 10-12 et 17, comparable à He 11.

[←1378]

Le passage le plus difficile, cependant, est 10, 1-2, où l'écrivain soutient rhétoriquement que les sacrifices offerts année après année ne peuvent rendre les hommes parfaits : « Autrement, n'aurait-on pas cessé de les offrir... ? »

[←1379]

Nous dépendons nécessairement de la formulation de l’auteur, mais nous devons prendre en compte la possibilité d’une exagération rhétorique dans certaines descriptions.

[←1380]

On a même dit que He était pratiquement un *midrash* (commentaire libre) des Ps 95 et 110 et de Jr 31, 31-34, formulé en prose grecque rhétorique.

[←1381]

La comparaison est un trait essentiel du style oratoire de He ; on en a compté vingt-sept. *Synkrisis* ou « comparaison » est un terme technique de la rhétorique grecque, mais on peut aussi trouver ce trait dans l'argumentation rabbinique.

[←1382]

Quelle lumière He 13, 23 projette-t-il sur les destinataires : « Apprenez que notre frère Timothée a été détaché. S'il arrive assez tôt, c'est avec lui que je viendrai vous voir » ? Le NT ne nous montre nulle part Timothée en prison ; il n'est jamais mentionné comme venant à Jérusalem (voir p. 707 ci-dessus), et nous ne sommes pas certains que les gens de cette ville aient su grand-chose à son sujet. Les chrétiens de Rome, eux, devaient connaître Timothée. En Rm 16, 21 Timothée est la première personne qui, avec Paul, salue les chrétiens de Rome. 2 Tm, apparemment envoyée durant la captivité romaine, invite Timothée à venir y rejoindre Paul (1, 17 ; 4, 9).

[←1383]

En Italie il y avait des chrétiens à Puteoli (Pouzzoles) sur la baie de Naples, à Pompéi et Herculanum, et probablement à Ostie ; mais seule Rome pouvait être la destinataire principale, car He suppose un lieu qui avait un héritage judéo-chrétien considérable, où Timothée était connu, où l'Évangile a été prêché par des témoins oculaires (2, 3), et où des chefs sont apparemment morts pour la foi (n. 17 ci-dessus).

[←1384]

Dans « Ceux *d'Italie* vous saluent », grammaticalement les mots en italique peuvent dire le lieu de résidence (ils vivent en Italie) ou le lieu d'origine (les Italiens). Le scribe du Codex Alexandrinus l'a compris dans le premier sens, car il ajouta à 13, 25 « Écrit de Rome ». Mais si on comprend ces mots dans le deuxième sens, He peut avoir été envoyée de presque n'importe quel endroit (les Italiens saluent les Italiens). Si elle fut envoyée de Jérusalem ou de Palestine, rappelons que Ac 2, 10 évoque des chrétiens de Rome au jour de la Pentecôte ; et selon Ac 10, 1 la cohorte italique était stationnée à Césarée vers 40 (historiquement sûr ?).

[←1385]

1 Clément diffère nettement de He par son estimation positive du culte lévitique. *Le Pasteur d'Hermas* est moins rigoureux que He sur la question du pardon après le baptême.

[←1386]

C’est seulement à la fin du II^{e} siècle que He apparaît vraiment en Orient avec Pantène à Alexandrie, et en Afrique du Nord avec Tertullien.

[←1387]

He n’est pas mentionnée parmi les livres bibliques par *le Pasteur d’Hermas,* les commentaires de l’AT d’Hippolyte, le Canon de Muratori, et le presbytre romain Gaius. Le silence de ce dernier tend à réunir He et Jn comme des exemples d’un christianisme (helléniste) plus radical. (Voir chapitre 11 ci-dessus, n. 96, sur la résistance de Gaius à l’acceptation de Jn dans l’Église de Rome.) En 380 encore, Ambrosiaster, représentatif des sentiments romains, commentait treize lettres de Paul, mais pas He.

[←1388]

On trouvera un complément du tableau de la chrétienté romaine dans *BMAR* 159-83.

[←1389]

B. Demarest, *A History of the Interpretation of Hebrews 7, 1-10 from the Reformation to the Present,* Tübingen, Mohr-Siebeck, 1976 ; A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament,* Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1980 ; J. M. Schöler, *Proleptic Priests : Priesthood in the Epistle to the Hebrews* (JSNTSup 49), Sheffield, JSOT, 1991.

[←1390]

Tout comme en He Jésus remplace une bonne partie du culte juif, en Jean le Verbe « a campé parmi nous », remplaçant le sanctuaire ou la tente (1, 14) ; le corps ressuscité de Jésus remplace le sanctuaire du Temple (2, 21) ; et des thèmes de ses discours remplacent des thèmes des grandes fêtes (7, 2.37-39 ; 10, 22.36) ; il est condamné à mort comme un agneau sacrificiel à l'heure où les agneaux étaient sacrifiés au Temple (1, 29 ; 19, 14.36).

[←1391]

H. M. LEGRAND, *Worship* 53 (1979), 413-38.

[←1392]

Le mot grec peut aussi être traduit par « testament », par exemple il peut signifier « alliance » en 9, 15 et « testament » [ou « volonté »] en 9, 16, 17. Parce que la mort de Jésus est un autosacrifice, il est à la fois le sacrifice qui scelle l'alliance et le testateur qui fait un testament ou dicte ses dernières volontés. Bien que Jr 31,31-34 ; 32,40 (Ez 37, 26) parle d'une nouvelle alliance éternelle, cette image n'est pas soulignée dans la littérature juive postérieure jusqu'aux manuscrits de la mer Morte. S. LEHNE, *The New Covenant in Hebrews* (JSNTSup 44), Sheffield, JSOT, 1990 ; J. BUNNILL, *Covenant and Sacrifice in the Letter to the Hebrews* (SNTSMS 75), univ. de Cambridge, 1992.

[←1393]

Le problème avec cette dernière substitution vient de ce que les chrétiens du NT se considéraient comme l'Israël de Dieu. Voir aussi p. 24 ci-dessus.

[←1394]

Voir N. LOHFINK, *The Covenant Never Revoked,* New York, Paulist, 1991.

[←1395]

Aux chapitres 40-42 Ézéchiel reçut une vision de la façon dont le nouveau Temple eschatologique devait être bâti ; mais la plupart considèrent la description comme une utopie en ce sens qu'il ne fut jamais bâti. Dans le *Rouleau du Temple* des manuscrits de la mer Morte Dieu parle à la première personne, décrivant comment le Temple doit être construit. Sur le sanctuaire, voir C. R. KOESTER, *The Dwelling ofGod* (CBQMS 22), Washington, CBA, 1989.

[←1396]

Dans l'ordre canonique, passablement arbitraire (note suivante), Je suit He. Afin de soutenir le courant de pensée de cet ouvrage, j'ai choisi pour trois raisons de traiter 1 P ici, après He. Tout d'abord, nous avons vu que He pourrait avoir été adressée à Rome dans les années 80, et 1 P a pu être envoyée de Rome dans les mêmes années. Ensuite, He, qui suit les lettres de Paul, fut longtemps (même si c'est à tort) attribuée à Paul, et elle a quelques ressemblances avec la pensée et l'arrière-plan pauliniens, or 1 P a beaucoup de ressemblances avec la pensée paulinienne. Enfin, Je n'a pas de lien avec Rome et est hostile à un accent (paulinien?) sur la foi plutôt que sur les œuvres. Elle revendique Jacques comme son auteur, alors que Jude revendique comme auteur « Jude frère de Jacques ». 2 P s'inspire de Jude. Traiter ces écrits dans l'ordre suivi ici (lettres pauliniennes, He, 1 P, Je, Jude, 2 P) a donc une logique. Les épîtres johanniques ont déjà été traitées ci-dessus aux chapitres 12, 13 et 14, à la suite de l'évangile de Jean.

[←1397]

HE 2,23, 25 : « les sept [épîtres] appelées catholiques ». Dans l'usage chrétien occidental le mot « catholique » a pour connotation « canonique ». L'ordre canonique fut probablement dicté par la liste des « colonnes » de l'Église de Jérusalem en Ga 2, 9 : « Jacques et Céphas [= Pierre] et Jean », Jude s'y ajoutant.

[←1398]

Dans certaines Églises d'Orient ces épîtres sont très logiquement situées entre les Actes et le corpus paulinien.

[←1399]

Jean n’a pas les caractéristiques de la forme-lettre ; 1 P et Je ont certains éléments de cette forme, mais le contenu est plus proche de l’homélie (1 P), ou marqué par le caractère oratoire d’un débat/diatribe (Je).

[←1400]

1-2-3 Jn ne proposent pas de nom de personne. Bien que les quatre autres le fassent, les exégètes pensent généralement que 2 P est pseudonyme, et débattent autour de Je et Jude, la majorité favorisant la pseudonyme. Quoique discutée, 1 P a la meilleure chance de provenir directement ou indirectement de l'auteur prétendu.

[←1401]

Ou Syméon - reflétant une forme grecque plus proche de l'original sémitique ; voir ci-dessous à propos de 2 P 1, L

[←1402]

En dépit de contestations occasionnelles, « Céphas » et « Pierre » renvoient au même homme : D. C. Allison, *JBL* 111 (1992), 489-95. En dix occurrences pauliniennes du nom, « Céphas » est utilisé huit fois et « Pierre » deux. Il y a une vaste bibliographie sur Pierre dans le NT dont je ne retiendrai que des livres : O. Cullmann, *Peter : Disciple, Apostle, Martyr* (2e éd.), Grand Rapids, Eerdmans, 1968 ; O. Karrer, *Peter and the Church : An Examination of Cullmann's Thesis* (Quaestiones Disputatae 8), New York, Herder, 1963 ; R. E. Brown *et al., PNT-,* T. V. Smith, *Petrine Controversies in Early Christianity* (WUNT 2/15), Tübingen, Mohr-Siebeck, 1985 ; P. Perkins, *Peter : Apostle for the Whole Church,* Columbia, Univ, of South Carolina, 1994.

[←1403]

Forme latinisée de Silas et nom de famille romain.

[←1404]

On trouve la même référence en 2 Th 1, 1, mais cet ouvrage peut être pseudépigraphique et copie peut-être simplement 1 Th 1, 1.

[←1405]

Sur la géographie, voir C. J. HEMER, *ExpTim* 89 (1977-78), 239-43.

[←1406]

Après 72 le Pont oriental, la Galatie et la Cappadoce avaient été réunis en une seule province.

[←1407]

Les propositions comprennent 1,3-5 ; 1, 18-21 ; 2,21-25 ; 3,18-22 ; 5,5b-9, avec des parallèles à l'hymne de Tite 3, 4-7. Des éléments de credo ou de confession baptismale ont été décelés en 1 P 3, 18, 19, 2 Id, 22 ; 4, 5. Voir K. SHIMADA, *AJB15* (1979), 154-76.

[←1408]

Cross, *1 Peter.* En sens opposé, Moule, « Nature » ; T. C. G. Thornton, *JTS12 NS* (1961), 14-26

[←1409]

On a proposé ici l'influence du Ps 34 (1 P 2, 3 = Ps 34, 9 ; 1 P 3, 10-12 = Ps 34, 13-17). De manière générale, on pourra lire en français M.-E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 30, 1961 ; M. Trimaille, « 1 Pierre et le baptême », dans *Lettres de Paul, de Jacques, de Pierre et de Jude,* Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament 3, Paris, 1983, 259.

[←1410]

Voir T. D. Lea, *Southwestem Journal of Theology 22* (1980), 96-102.

[←1411]

D’un point de vue plus technique, certains sont aussi des codes communautaires traitant du comportement dans la liturgie et vis-à-vis des autorités publiques. D. L. Balch, *Let Wives Be Submissive : The Domestic Code in 1 Peter* (SBLMS 26), Chico, Scholars, 1981 ; également J. W. Thompson, *ResQ* 9 (1966), 66-78. Bien qu’il s’agisse dans ce cas d’atteindre le niveau moral attendu par la société environnante, afin que les non-chrétiens jugent positivement les chrétiens, l’écrivain estime que ce comportement vertueux découle de la nouvelle naissance (1, 22-23). Certains partisans de l’approche liturgique baptismale de 1 P voient dans les esclaves, les épouses et les époux, des groupes venant se faire baptiser.

[←1412]

S. Légasse, « La soumission aux autorités d'après IP 2,13-17, *New Testament Studies* 344, 1988, 378-396.

[←1413]

M. GOURGUES, « Le Serviteur souffrant, 1 Pierre 2, 21-24 », dans Prier les Hymnes du Nouveau Testament, *CEv* 80, 1992, 44-49.

[←1414]

D. Hill, *NovT* 18 (1976), 181-89, note de manière judicieuse que la concentration sur la souffrance en 1 P n'est pas sans rapport avec certaines références au baptême. Devenir chrétien conduit à interpréter le rôle de la souffrance à la lumière de la passion du Christ. Voir aussi R. Hall, *ResQ* 19 (1976), 137-47.

[←1415]

J. P. Lewis, *A Study ofthe Interprétation of Noah and the Flood in Jewish Literature,* Leyde, Brill, 1968.

[←1416]

L'écrivain évoque des charismes : si quelqu'un parle ; si quelqu'un assure le service *(diakonei)*. Cette dernière phrase se réfère-t-elle aux diacres (voir aussi n. 23 ci-dessous), et l'écrivain considère-t-il ceux-ci comme dotés d'un charisme ? Mais nous allons voir (5, 1-3) que l'écrivain presse les presbytres/anciens de ne pas paître le troupeau par contrainte. Cela ne correspond pas à des hommes qui se seraient présentés eux-mêmes comme dotés d'un charisme de gouvernement (1 Co 12, 28) ; probablement étaient-ils choisis par les autres.

[←1417]

Il aurait pu parler en tant qu'apôtre, mais il a plus de chance de convaincre les dirigeants s'il parle en tant qu' » ancien comme eux ». Dans « témoin », l'accent porte probablement moins sur le témoignage oculaire que sur celui qui témoigne : parce que Pierre a fait l'expérience à la fois de la souffrance et de la gloire du Christ, il peut porter témoignage. La « gloire » peut se référer à la résurrection, mais 2 P 1, 16-18 comprend la « gloire » comme une allusion à la transfiguration.

[←1418]

Sur l'organisation ecclésiale en 1 P 5,1-5, voir J. H. ELLIOTT, *CBQ* 32 (1970), 367-91. Pour lé Christ pasteur comme modèle pour la charge pastorale de l'Église, voir Jn 10, 11 + 21,15-19. Le langage pastoral en 1 P ressemble beaucoup à celui de Ac 20, 28 adressé aux presbytres/surveillants (évêques) d'Éphèse ; et les admonitions ont la même tonalité que celles de Tt 1, 5-8. Les « jeunes » (un comparatif comme les « anciens », c'est-à-dire les presbytres) priés de se soumettre aux anciens/presbytres en 1 P 5, 5 sont-ils diacres, de sorte que, comme les Pastorales, 1 P suppose un ministère à deux niveaux, presbytre/évêque et diacre ? Voir chapitre 30 ci-dessus, n. 9.

[←1419]

« Celle qui est à Babylone » ; cette désignation correspond dans la littérature juive d'après 70 à Rome, qui a détruit le deuxième Temple de Jérusalem, tout comme Babylone avait détruit le premier. Pour l'usage d'une figure féminine comme symbole d'une Église, *cf.* 2 Jn 1, 13. *1 Clément,* écrite quelques décennies plus tard, est une lettre de l'Église de Rome à l'Église de Corinthe et, selon une tradition respectable, elle a été rédigée par Clément, qui était peut-être le porte-parole délégué par les presbytres de Rome. Mais il ne se nomme jamais lui-même comme le rédacteur de la lettre ; et s'il admire Pierre (/ *Clément* 5), Clément ne fait pas parler Pierre au nom de l'Église de Rome. 1 P nomme Pierre comme l'écrivain et le fait parler pour l'Église de Rome.

[←1420]

En fait, cependant, le mot de persécution n'apparaît jamais en 1 P ; l'écrivain parle d'épreuve et de souffrance. La théorie de Reicke selon laquelle 1 P aurait été écrite comme une admonition contre la participation des chrétiens à une activité subversive anti-impériale ressemblant à celle des zélotes n'a eu que peu de partisans. Voir C. F. SLEEPER, *NovT* 10 (1968), 270-86.

[←1421]

La minorité de biblistes qui situe la rédaction de 1 P après l'an 100 peut trouver en 4, 16 (celui qui souffre « comme chrétien, qu'il n'ait pas honte, qu'il glorifie Dieu de porter ce nom ») un écho de la persécution de Pline le Jeune dans le Pont-Bithynie *au temps de Trajan,* quand on repérait les chrétiens à leur refus de maudire le Christ.

[←1422]

Mais ce peut être simplement une image pour représenter la souffrance eschatologique. *Didaché* 16, 5 prédit qu'aux derniers jours « la créature humaine entrera dans le feu de l'épreuve » ; et 2 P 3, 12 déclare qu'au Jour de Dieu « les éléments embrasés se fondront ».

[←1423]

Ch. Perrot, « La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament », *Lumière et Vie* 87, 1968,5-29 ; Ch. Perrot, « La descente aux enfers et la prédication aux morts », dans Ch. Perrot (éd.), *Études sur la l*^{re} *lettre de Pierre,* Congrès de l'ACFEB, 1979, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 102, 1980, 231-246.

[←1424]

On pense souvent que ce texte faisait partie d'un hymne ou d'une confession baptismale comparable à l'hymne de 1 Tm 3, 16 : « Il a été manifesté dans la chair, justifié dans l'Esprit, apparu aux anges. » La dernière clause ne manque pas d'intérêt si l'on considère la deuxième interprétation de 1 P 3, 18-20 expliquée ci-dessus.

[←1425]

Malgré le texte parabolique de Mt 12,40, les récits évangéliques ne disent pas que le corps de Jésus fut dans le tombeau durant ces trois jours, mais seulement qu'il y fut mis le vendredi avant le coucher du soleil et qu'il n'y était plus le dimanche matin. Du point de vue de Dieu il n'y a pas de dimension temporelle de la mort à la résurrection. De ce fait, ce qui est arrivé à Jésus entre la mort et la résurrection est un pseudo-problème : selon la foi chrétienne il était avec Dieu, même si les chrétiens croient que ceux qui sont morts dans l'amour de Dieu sont avec lui entre leur mort et leur résurrection.

[←1426]

Une autre modification, proposée non sans hésitation par Augustin, remplaça l'interprétation d'Origène en Occident : la proclamation salvifique du Christ aux contemporains désobéissants de Noé n'eut pas lieu après leur mort mais de leur vivant au temps de l'AT. Cela reflète une opinion, attestée ailleurs dans le NT, selon laquelle le Christ agissait déjà au temps de l'AT, comme en une sorte de préexistence *(BINTC* 133-34).

[←1427]

Christ's Proclamation to the Spirits : A Study of J Peter 3, 18-4, 6 (2e éd. ; AnBib 23), Rome, PBI, 1989. Voir aussi B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Peter 3, 19,* Copenhague, Munskgaard, 1946.

[←1428]

KELLY, *1 Peter* 11, énumère les parallèles entre 1 P et Rm, Ep et les Pastorales. K. SHIMADA, *AJBI*19 (1995), 87-137, soutient que la dépendance littéraire directe de 1 P par rapport à Paul ne peut être prouvée.

[←1429]

En *BMAR* 128-58 j'ai associé à la fois 1 P et He à l'Église romaine dans la période postpaulinienne 65-95, l'une écrite à Rome, l'autre adressée à Rome (par quelqu'un qui connaissait la situation romaine). Parmi les thèmes communs on trouve les chrétiens comme « exilés » (1 P 1, 1 ; 2, 11 et He 11, 13 ; *parapidémoi)* ; l'aspersion par le sang du Christ (1 P 1, 2 ; He 12, 24) ; le Christ comme pasteur (1 P 2, 25 ; 5,4 ; et He 13, 20).

[←1430]

Le corpus non canonique est plus vaste : *Évangile de Pierre, Actes de Pierre, Lettre de Pierre à Philippe, Apocalypse de Pierre.*

[←1431]

Les allusions comprennent : 1 P 1, 4 et Mt 6, 20 ; 1 P 1, 17 et Le 11, 2 ; 1 P 2, 19-20 et Le 6, 32-33 ; 1 P 3, 9 et Mt 5, 39 ; 1 P 3, 14 et Mt 5, 10 ; 1 P4, 14etMt5, ILE. BEST, *NTS* 16(1969-70), 95-113, soutient que les ressemblances touchent à quelques blocs de matériel en Mt et Le, et il suggère une dépendance orale plutôt qu'écrite ; elle ne favorise pas la composition de 1 P par Pierre. Voir, cependant, R. H. GUNDRY, *NTS* 13 (1966-67), 336-50 ; *Biblica* 55 (1974), 211-32.

[←1432]

Dire qu'en Galilée, particulièrement sur une route commerciale comme celle autour de Caphamaüm, les gens faisant commerce apprenaient le grec passe à côté de la question. Ils pouvaient avoir engrangé suffisamment de grec pour commercer, mais pas pour écrire dans un grec littéraire.

[←1433]

M. L. Soards, « 1 Peter, 2 Peter, and Jude as Evidence for a Petrine School », *ANRW*II. 25. 5 (1988), 3838- 49. Achtemeier, *1 Peter,* 43, opte pour le caractère pseudépigraphique de 1 P, qui emprunte à des traditions associées à Simon Pierre.

[←1434]

Dans sa première édition, Beare, *First Peter,* considérait la mention de Babylone comme de la fiction, et soutenait que 1 P avait été rédigée dans la région à laquelle elle était adressée (opinion qu'il abandonna ensuite). Cette localisation voulait apporter une explication à l'écho des religions à mystères d'Asie Mineure que Beare décelait en 1 P - opinion qu'il abandonna également.

[←1435]

La question de savoir si les ossements de Pierre y ont été trouvés est beaucoup plus discutable. Voir D. W. O'Connor, *Peter in Rome,* New York, Univ. Columbia, 1969 ; G. F. Snyder, *BA* 32 (1969), 1-24.

[←1436]

Depuis plus d'un siècle la Bithynie et le Pont (occidental), noms séparés en 1 P, constituaient une seule province. Et si l'on soutient que le Pont oriental est également concerné, celui-ci était associé à la province de Cappadoce depuis 63-64, puis la Cappadoce à la province de Galatie en 72. La partie septentrionale de cette province composite peut-elle être entendue dans l'ordre des mots (géographique?) de 1 P 1, 1 (p. 762 ci-dessus)?

[←1437]

Comme nous le verrons au chapitre suivant, Je, adressée aux douze tribus de la diaspora, peut avoir été écrite de Jérusalem ou de Palestine à des communautés mixtes juifs/ » gentils » pour lesquelles le nom de Jacques avait du poids. Certaines ressemblances existent entre 1 P et Je, au-delà de la phraséologie propre à la diaspora dans la formule d'ouverture : le thème des épreuves (1 P 1,6 ; Je 1,2) ; engendrés par la parole (1 P 1,23 ; Je 1, 18) ; l'exemple de l'herbe qui se dessèche (1 P 1, 24 ; Je 1, 10) ; le rejet de toute malice (1 P 2, 1 ; Je 1,21) ; les passions qui font la guerre à l'âme (1 P 2, 11 ; Je 4, 1) : couvrir une multitude de péchés (1 P 4, 8 ; Je 5, 20) ; « Dieu résiste aux orgueilleux, mais c'est aux humbles qu'il donne sa grâce », soyez donc humbles (1 P 5, 5-6 ; Je 4, 6-7) ; résistez au diable (1 P 5, 8-9 ; Je 4, 7).

[←1438]

Les Actes transfèrent symboliquement l'histoire de Jérusalem à Rome, celle-ci servant de lieu pour cette annonce : « Sachez-le donc : c'est aux païens qu'a été envoyé ce salut de Dieu. Eux du moins, ils écouteront. » Ce symbolisme peut représenter un développement historique.

[←1439]

Un témoin plus ancien encore de 1 P pourrait être *1 Clément :* même salutation d'ouverture demandant que la grâce et la paix se multiplient ; même assurance que l'amour couvre une multitude de péchés en 1 P 4, 8 et *1 Clément* 49, 5 ; même citation de Dieu résistant aux orgueilleux en 1 P 5, 5 et *1 Clément* 30, 2). KELLY, *1 Peter 12* énumère d'autres parallèles.

[←1440]

ACHTEMEIER, *1 Peter* 30, favorise les années basses de la fourchette 80-100. 1 P comporte un code domestique ; si Col est deutéropaulinienne, les quatre autres codes domestiques appartiennent alors au dernier tiers du I^er^ siècle.

[←1441]

On l’appelle parfois sacerdoce de tous les croyants, mais cela peut sembler trop individualiste. On ne sait si l’écrivain appellerait prêtre un chrétien individuel. On ne sait pas non plus très bien si l’écrivain avait une théologie du sacerdoce du Christ auquel relier le sacerdoce de la communauté.

[←1442]

D. HILL, *JSNT* 16 (1982), 45-63, souligne toutefois un lien entre l'expression liturgique et la vie chrétienne, de sorte que les sacrifices spirituels incluent les prières et même la liturgie eucharistique.

[←1443]

Voir ELLIOTT, *Elect,* sur le concept de sacerdoce en 1 P ; également R. E. BROWN, *The Critical Meaning of the Bible* (New York 1981), 96-106 sur les sacerdoces dans le NT. Pour une comparaison avec le concept de Philon, T. SELAND, *JSNT 51* (1995), 87-119.

[←1444]

1. L'identification erronée de celui-ci avec Jacques le frère du Seigneur a été fréquemment répétée dans l'hagiographie (c'est celui qu'on désigne habituellement par Jacques « le Mineur »). Ac 1, 13-14 distingue avec lucidité entre les Douze et les frères du Seigneur ; également 1 Co 15, 5.7.

[←1445]

Comme ces frères sont associés à Marie (Mc 3, 31-32 ; Jn 2, 12), si l'on ne disposait que du NT on pourrait supposer qu'ils étaient les enfants de Marie et Joseph, nés après Jésus - opinion tenue dans l'antiquité par Tertullien et aujourd'hui par la plupart des protestants. Mais dès le début du II^e^ siècle, on voyait en eux les enfants d'un précédent mariage de Joseph *(Protévangile de Jacques* 9, 2). Cette interprétation est conservée dans la plus grande partie du christianisme d'Orient, et BAUCKHAM *(Jude Relatives* 31) déclare qu'elle « mérite plus de considération qu'on ne lui en accorde souvent aujourd'hui ». L'idée qu'il s'agit d'un cousin de Jésus sera introduite au iv^e^ siècle par Jérôme et elle est devenue courante dans l'Église occidentale. Voir pourtant J. P. MEIER, *CBQ* 54 (1992), 1-28. Dans le catholicisme romain la thèse selon laquelle Marie resta vierge après la naissance de Jésus est généralement considérée comme enseignée de manière infaillible par le magistère ordinaire.

[←1446]

Ga 2, 9 ; Ac 12, 17 ; 15, 13-22 ; 21, 18. Voir K. Carroll, *B J RL* 44 (1961-62), 49-67. Les conséquences du départ de Pierre de Jérusalem (Ac 12, 17) pour la direction de l'Église sont examinées p. 343-344 ci-dessus.

[←1447]

Il n'y a pas de raison de douter de l'authenticité de la référence de Josèphe à la mort de Jacques ; J. P. MEIER, *Bible Review* 7 (1991), 20-25. Des légendes se développèrent autour de sa mort ; par exemple au m^e^ siècle Clément d'Alexandrie rapporta qu'il avait été précipité du haut du pinacle du Temple *(HE* 2, 1, 5 ; c/ Hégésippe dans *HE* 2, 23, 15-16).

[←1448]

Si Ac 15, 22-23 rapporte que les apôtres, les anciens et toute l'Église de Jérusalem adressèrent une lettre à Antioche, en Syrie et en Cilicie insistant sur les exigences de Jacques, Ac 21, 25 dit que c'est Jacques et les anciens (« nous ») qui envoyèrent la lettre.

[←1449]

Outre les écrits postapostoliques associés à Clément, presbytre de l'Église de Rome *(1* et *2 Clément* à l'appendice II ci-dessous), un corpus de littérature pseudépigraphique - les *Pseudo-clémentines* élabora une fiction sur la manière dont Clément s'était converti au Christ, avait voyagé avec Pierre, et retrouvé les membres perdus de sa famille. Composées originellement en grec vers le rv^{e} siècle (?) à partir d'un matériel plus ancien parfois appelé document de base (vers 150-200), leurs principales composantes sont intitulées *Homélies* et *Recognitiones* (ces dernières conservées uniquement en syriaque et en latin). Jacques est un héros de cette littérature, fortement attachée au judaïsme et antipaulinienne. Les *Pseudo-clémentines* jouèrent un grand rôle dans l'étude des origines chrétiennes par F. C. Baur au début du XIX^{e} siècle : il y dépeignait le judéo-christianisme représenté par Jacques comme l'antithèse de la chrétienté paulinienne - tableau qui dépasse de loin les indications du NT.

[←1450]

Par contraste, voir 1 P 1, 18 ; 2, 10. Je 2, 19 se contente d’assumer le monothéisme.

[←1451]

Le Siracide et Sagesse plus que Proverbes. Les livres de sagesse sont un excellent témoin de la morale pratique attendue des juifs dans leur vie personnelle, familiale et professionnelle. Comme exemple du style de ces livres, noter dans le premier chapitre de Je les métaphores tirées du monde qui nous entoure (plutôt que de la révélation) : les vagues de la mer (1,6), le soleil qui brûle l'herbe (1,11), l'homme qui se regarde dans un miroir (1, 23).

[←1452]

La béatitude en Je 1, 12 promet la couronne de la vie à celui qui supportera l'épreuve. En Ap 2, 10, Jésus promet la couronne de la vie à ceux qui resteront fidèles. 1 P 5, 4 promet la couronne de gloire impérissable quand paraîtra le Chef des pasteurs. En 2 Tm 4, 8 Paul est assuré qu'une couronne de justice lui est réservée ; elle lui sera remise au dernier jour par le Juge qui est juste.

[←1453]

Certains pensent simplement aux *anawim* de la période tardive de l'AT, qui sont pauvres *en esprit,* c'est-à- dire qui acceptent (voire choisissent) d'être économiquement pauvres parce qu'ils rejettent les valeurs de ce monde. Les descriptions de Je, cependant, suggèrent les économiquement pauvres, frustrés de leur salaire et exploités, sans nous dire clairement dans quelle mesure cette pauvreté était choisie ou acceptée. Je raille l'arrogance du riche matérialiste, dont la richesse a été acquise sans scrupules. Voir R. Crotty, *Colloquium* 27 (1995), 11-21.

[←1454]

Voir aussi le *Testament d'Abraham* (recension B) 7, 5 ; également 1 Jn 1, 5 : « Dieu est lumière. »

[←1455]

« Engendrer » est l'acte d'une femme qui donne naissance de son sein ; pour l'image masculine de l'engendrement divin, voir Jn 1, 12-13. La Loi mosaïque était décrite comme la parole de vérité dans le Ps 119, 43, alors que Ep 1, 13 appelle parole de vérité l'Évangile du salut. Le Christ ressuscité lui-même est les prémices des morts (1 Co 15, 20), et les cent quarante-quatre mille rachetés par lui sont les prémices présentés à Dieu et à l'Agneau (Ap 14, 4). L. E. ELLIOTT-BINNS, *NTS* 3 (1956-57), 148-61, relie les idées de Je 1, 13-18 à la Genèse plutôt qu'à l'influence hellénistique.

[←1456]

Je 2, 7 les accuse de blasphémer le beau nom invoqué sur eux (au baptême ?). Ceux « sur qui le nom du Seigneur est invoqué » désigne dans l'AT le peuple élu de Dieu (Dt 28, 10 ; Am 9, 12).

[←1457]

Je ne mentionne jamais « les œuvres de la Loi » ou la circoncision, comme le fait Paul ; et il ne se réfère pas non plus aux lois rituelles. C. H. Felder, *Journal of Religions Thought* 39 (1982-83), 51-69 soutient que dans cette section le mot « loi » signifie la loi morale de l'AT et de la tradition de Jésus, par opposition à la partialité discriminatoire. Voir aussi L. T. Johnson, « Leviticus 19 in James », *JBL* 101 (1982), 391-401. Bien que l'atmosphère soit nettement juive, M. O. Boyle, *NTS* 31 (1985), 611-17, repère dans le stoïcisme cette idée que transgresser un seul précepte fait de chacun un transgresseur de la loi.

[←1458]

Sur le style de 2, 14-26, J. D. N. Van Der Westhuizen, *Neotestamentica* 25 (1991), 89-107. Je 2, 18 caricature une personne pour qui la foi et les œuvres seraient comme deux charismes différents, de sorte que l'un pourrait avoir la foi et l'autre accomplir les œuvres. Je ne reconnaît qu'un seul don : une foi qui se manifeste dans la vie.

[←1459]

L'utilisation d'Abraham en Je est plus proche de la pensée juive courante que celle de Paul ; *cf.* Si 44, 19-21 ; 1 M 2, 52 ; *Jubilés* 19, 9. Voir R. N. Longenecker, *JETS* 20 (1977), 203-12 ; M. L. Soards, *IBS* 9 (1987), 18-26. L'attitude fidèle de Rahab est louée en He 11, 31 ; 7 *Clément* 12.

[←1460]

Je 3, 1 prépare la voie à cette leçon de sagesse en avertissant : « Ne soyez pas nombreux, mes frères, à devenir docteurs. » Si enseigner était totalement un charisme de l'Esprit (voir 1 Co 12, 28, et le rejet en 1 Jn 2, 27), y aurait-il le choix ? Ainsi, la vie communautaire envisagée en Je semble avoir rempli une fonction enseignante, même si elle a ses presbytres (Je 5, 14).

[←1461]

La critique initiale des guerres indique-t-elle que Je fut rédigée après les dures années 60, quand la révolte juive contre Rome avait contraint les chrétiens à faire ou non le choix de la participation ? Ou Je pense-t-il encore à des docteurs qui excitent les divisions entre chrétiens ? En 4, 4 Je attaque les « adultères ». La plupart des commentateurs comprennent cela comme une référence symbolique au peuple de Dieu infidèle, avec pour toile de fond les prophètes raillant Israël, épouse infidèle de Dieu (Jr 3,9 ; Ez 16 ; Os 3, 1). Ici, le pluriel est pourtant troublant, et les copistes qui lisent ce mot au masculin et au féminin pensent apparemment à des individus pécheurs. L. T. Johnson, *NovT 25* (1983), 327-47, évoque le thème de l'envie dans la littérature morale juive hellénistique.

[←1462]

Frustrer le travailleur de son salaire (Je 5, 4) est condamné dans l'AT (Lv 19, 13 ; Dt 24, 14-15). Je reflète aussi les plaintes contre le mauvais traitement du juste dans la littérature de sagesse, par exemple Sg 2, 18-20.

[←1463]

Particulièrement en Le 6, 24 ; 12, 15-21.33-34 ; 14, 33 ; 16, 19-25 ; 18, 22-25.

[←1464]

L'eschatologie de Je le différencie du courant général de l'enseignement hellénistique, et le rapproche de l'atmosphère du type de sagesse juive des manuscrits de la mer Morte. T. C. PENNER, *The Epistle of James and Eschatology* (JSNTSup 121), Sheffield, JSOT, 1995.

[←1465]

Le contraste a été renforcé par Luther qui a inséré le mot « seule » dans le passage de Rm : « par la foi seule ». Le réformateur répondit aux « imbéciles » qui objectaient que ce mot ne figurait pas dans le texte grec de Rm : « Il doit y être pour que la traduction soit claire et vigoureuse. » Pour l'ensemble du problème de la foi et des œuvres chez Jacques et Paul, on pourra lire en français K. Haacker, « Justification, salut et foi. Études sur les rapports entre Paul, Jacques et Pierre », *Études théologiques et religieuses* 73, 1998, 177-188. En anglais : J. Jeremias, *ExpTim* 66 (1954-55), 368-71 ; J. T. Burctchaell, *Interprétation* 17 (1963), 39-47 ; W. Nicol, *Neotestamentica* 9 (1975), 7-24 ; J. G. Lodge, *Biblica* 62 (1981), 195-213 ; W. Dyrness, *Themelios* 6 (3, 1981), 11-16.

[←1466]

Je 2, 21-23 associe cela à l'exemple de l'obéissance d'Abraham en Gn 22,9-18, en particulier les vv. 16-17. Pour le style de l'argumentation, voir I. JACOBS, *NTS 22* (1975-76), 457-64 ; SOARDS, n. 16 ci-dessus.

[←1467]

C’est une interprétation erronée que de voir dans le débat avec les idées pauliniennes un motif dominant de Je ; c’est un menu problème dans une exhortation beaucoup plus large.

[←1468]

Dans beaucoup de passages de l'héritage paulinien, cependant, le mot « œuvre(s) » est employé de manière positive pour signifier les œuvres bonnes en général, par exemple 1 Th 5, 13 ; Rm 13, 3 ; Ep 2, 10.

[←1469]

Voir aussi Ga 5, 6 ; « La foi opérant par la charité » ; 1 Co 13, 2 ; « Quand j'aurais une foi à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » ; Rm 2, 13 : « Ce ne sont pas les auditeurs de la Loi qui sont justes devant Dieu, mais les observateurs de la Loi » ; et l'insistance sur l'obéissance en Rm 6, 17 ; 16, 19.26 ; 2 Co 10, 6 ; Phm 21. On peut cependant être à peu près sûr que Paul n'aurait jamais formulé son impératif catégorique sur le comportement dans les termes de Je 2, 24 : « Les œuvres et non la foi seule. »

[←1470]

On trouvera une liste des parallèles dans M. Trimaille, *L'épître de Jacques* dans *Lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude,* Paris, Desclée, Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament 3, 266. En dehors du Sermon, il y a d'autres parallèles possibles : Je 1, 6 = Mt 21, 21 (foi, doute, mer) ; Je 2, 8 = Mt 22, 39 (aimer le prochain comme soi-même) ; Je 3, 1 = Mt 23, 8 (contre les docteurs) ; Je 3, 2ss = Mt 12, 36-37 (contre les vains propos) ; Je 5, 7 = Mt 24, 13 (persévérer jusqu'à la fin) ; Je 5, 9 = Mt 24, 33 (le Juge se tient aux portes). Voir M. H. Shepherd, *JBL* 75 (1956), 40-51.

[←1471]

C’est l’un des cas où Je est plus proche du parallèle de Le (6, 20, qui est ici, plus proche de la forme Q originelle) : « Heureux, vous les pauvres, car le Royaume des cieux est à vous. » P. H. Davids, dans *Gospel Perspectives : The Jesus Tradition outside the Gospels,* éd. D. Wenham, Sheffield, JSOT, 1985, 63-84 ; D. B. Deppe, *The Sayings of Jesus in the Epistle of James,* Chelsea, MI, Bookcrafters, 1989 ; P. J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNTSup 47), Sheffield, JSOT, 1991.

[←1472]

R. Beraudy, « Le sacrement des malades », *NRTh* 96,1974, 600-634 ; E. Cothenet, « La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie », *Esprit et Vie* 84, 1984, 561-569.

[←1473]

Cette désignation apparut au Moyen Âge quand l'Église d'Occident limita l'onction à ceux qui étaient gravement malades ou à l'article de la mort.

[←1474]

Sur la guérison dans Je, voir K. Condon, *Scripture* 11 (1959), 33-42 ; J. Wilkinson, *SJT* 24 (1971), 326-45 ; D. J. Harrington, *Emmanuel* 101 (1995), 412-17.Également J. Empereur, *Prophetie Annointing,* Wilmington, Glazier, 1982 ; P. F. Palmer, « Who Can Anoint the Seek ? », *Worship* 48 (1974), 81-92.

[←1475]

On ne voit jamais Jésus utiliser lui-même de l'huile pour guérir ou chasser les démons. Qu'il puisse avoir commandé ce qu'il ne pratiquait pas lui-même ne pose pas problème : rappelons-nous son ordre aux disciples de baptiser (Mt 28, 19), alors que l'Évangile ne nous dit nulle part que Jésus ait lui-même baptisé.

[←1476]

Le « Seigneur » est plus probablement Jésus que Dieu ; l'exorcisme et la guérison au nom de Jésus sont bien attestés (Mt 7, 22 ; Le 10, 17 ; Mc 16, 17 ; Ac 3, 6 ; 4, 30 ; 16, 18). LAWS *(James* 228-29) défend bien l'idée que <au nom » ne se réfère pas à l'invocation d'un exorciste, mais à une guérison accomplie par quelqu'un agissant sur l'ordre de Jésus et en exerçant son pouvoir. C'est précisément l'opinion qui a conduit ensuite l'Église à considérer cette onction des malades comme instituée par le Christ.

[←1477]

Cette attitude s'est poursuivie dans le judaïsme plus tardif : dans le Talmud de Babylone, *Nedarim* 41a, R. Alexandri observe que nul malade n'est guéri avant que ses péchés ne soient pardonnés. Voir aussi *Baba Bathra* 116a : « Quiconque a un malade chez soi doit aller trouver un sage qui appellera la miséricorde sur cette personne. »

[←1478]

Mc 5, 34 ; 10, 52 ; noter le lien en Mc 2, 5-12.

[←1479]

Les théologiens ont cherché à trouver ici un autre sacrement : la pénitence ou confession sacramentelle.

[←1480]

Voir H. S. SONGER, *RevExp* 66 (1969), 379-89.

[←1481]

F. O. Francis, *ZNW* 61 (1970), 110-26, affirme que l'absence de conclusion formelle n'est pas inhabituelle dans le style épistolaire hellénistique. Il voit deux déclarations introductives thématiques en 1,2-11 et 1, 12-25, le corps du document les traitant dans l'ordre inverse. L. Thuren, *NovT* 37 (1995), 262-84, propose une analyse rhétorique qui divise Je en 1, 1-18 ; 1, 19-27 ; 2, 1-5, 6 ; 5, 7-20.

[←1482]

Sur la question de la sagesse dans Je, voir B. R. HALSON, *StEv* 4 (1968), 308-14 ; J. A. KIRK, *NTS* 16 (1969- 1970), 24-38. Noter qu'il n'y a pas de personnification de la sagesse en Je.

[←1483]

P. W. Van Der Horst, *OTP* 2, 565-82.

[←1484]

Voir MALHERBE, *Moral.*

[←1485]

D. E Watson, *NTS* 39 (1993), 94-121 ; *NovT 35* (1993), 48-64.

[←1486]

L. G. Perdue, *ZNW* 72 (1981), 241-46 ; *Semeia* 50 (1990), 14-27 ; J. G. Gammie, *Semeia* 50 (1990), 41-77 ;

[←1487]

On trouve un hexamètre grec en 1, 17 ; un impératif attique en 1, 19, etc.

[←1488]

Cette littérature (n. 6 ci-dessus) manifeste une connaissance des évangiles canoniques. R. E. Van Voorst, *The Ascent of James : History and Theology of a Jewish-Christian Community* (SBLDS 112), Atlanta, Scholars, 1989, en part. 79-80. Également F. S. Jones, *An Ancient Jewish Christian Source... Récognitions 1, 27-71,* Atlanta, Scholars, 1995.

[←1489]

L'âme partagée (litt, « l'âme double ») (Je 1, 8 ; *cf. le Pasteur : Préceptes* 9, 1) ; l'idée d'un Esprit don de Dieu qui habite les destinataires (Je 4, 5 ; *cf. Préceptes* 5, 1, 2) ; contrôler sa langue, son corps, et tout désir mauvais (Je 1, 26 ; 3, 2 *cf. Préceptes* 12, 1, 1). Voir Laws, *James* 22-23 ; Johnson, *James* 75-79. *1 Clément,* également document de l'Église romaine, utilise peut-être Je ; cela signifierait que Je a été rédigée avant 120.

[←1490]

Bien sûr, cela peut n'être qu'un écho de l'AT (par exemple Dt 11, 14).

[←1491]

J. A. Brooks, *Southwestem Journal ofTheology* 12 (1969), 41-55.

[←1492]

Sans doute Origène la connaissait-il depuis son séjour en Palestine, et non dans sa ville natale d'Alexandrie. Eusèbe *(HE* 6, 14, 1) prétend que « Jude et les autres épîtres catholiques » avaient été commentées antérieurement par Clément d'Alexandrie, mais aucun des ouvrages conservés de Clément ne révèle une connaissance de Je.

[←1493]

Respectivement, M. Gertner, *Journal ofSemitic Studies* 7 (1962), 267-93, en part. 267-78 ; P. B. R. Forbes, 44 (1972), 147-53.

[←1494]

Dérivé de l’hébreu pour Judah, l’un des douze fils de Jacob/Israël.

[←1495]

De même, Ac 1, 13. Peut-être est-ce le « Judas/Jude - pas l'Iscariote » qui est aussi avec Jésus lors de la dernière Cène en Jn 14, 22. Ce Judas/Jude n'apparaît pas dans la liste des Douze chez Marc (qui comporte en 3, 18 un Thaddée) ni dans la liste matthéenne (10, 3 : Thaddée, ou Lebbée). Voir chapitre 7 ci-dessus, n. 7, pour l'hybride « Jude Thaddée ».

[←1496]

Jude Relatives 136-37. La tentative de localiser la composition de Jude à Alexandrie a eu peu de partisans, car on y utiliserait plutôt la LXX.

[←1497]

Dans la liste des évêques juifs de Jérusalem *(HE* 4, 5, 3-4 ; 4, 22, 4) Syméon/Simon (frère ou cousin de Jacques ?) succède à Jacques. À la fin de la liste Joseph/Joset et Jude (noms donnés en Mc/Mt aux frères de Jésus) sont mentionnés. Cela dut se passer au temps de l'empereur Hadrien (vers 130) si la liste suit la chronologie.

[←1498]

Judas/Jude est devenu populaire dans certains cercles (en particulier gnostiques) de Syrie, mais de manière assez confuse. Jude le frère de Jésus fut confondu avec Thomas (Didyme) dont le nom signifiait « jumeau », et c'est ainsi qu'apparut Judas Thomas, le frère jumeau de Jésus.

[←1499]

Il y a différentes lectures possibles : « renient Dieu, le seul Maître, et notre Seigneur Jésus Christ » ou « nient notre seul Maître et Seigneur Jésus Christ » (comme 2 P 2,1 l'entendait). Nier Dieu pourrait indiquer qu'il s'agissait d'athées ou de polythéistes (mais rien d'autre dans la lettre n'appuie cette hypothèse), ou de gnostiques rejetant le Dieu créateur de l'AT. Nier Jésus Christ pourrait signifier soit une christologie discutable, soit un genre de vie indigne d'un chrétien. Certains soutiennent que ces docteurs contestaient l'autorité de Jude sur les auditeurs/lecteurs, mais nulle part la lettre n'est de la tonalité « Écoutez ce que je vous dis plutôt que ceux-là ».

[←1500]

2 Jn 10 demande d'exclure quiconque n'embrasse pas la doctrine de l'auteur, et 2 Tm 4, 3 avertit qu'un jour viendra où les hommes se donneront des maîtres qui leur diront ce qu'ils souhaitent entendre. Une admonition aussi générale à propos de la doctrine n'exclut pas la présence éventuelle de troubles spécifiques auxquels la communauté destinataire doit faire face.

[←1501]

Les manuscrits diffèrent sur la lecture possible du v. 5 : « Jésus », « le Seigneur », ou « Dieu ». Le Seigneur peut signifier Jésus, par exemple 1 Co 10,4 décrit le Christ comme le rocher rencontré dans l'errance au désert. Sur ce verset, voir : M. Black, dans *Apophoreta* (Festschrift E. Haenchen ; Beihefte ZNW 30), Berlin, Tôpelmann, 1964), 39-45 ; C. D. Osburn, *Biblica* 62 (1981), 107-15 ; A. F. J. Klun, *New Testament Age,* éd. W. C. Weinrich (Festschrift B. Reicke), Maçon, GA, Mercer, 1984, 237-44 ; J. Fossum, *NTS* 33 (1987), 226-43.

[←1502]

Certains y verraient une allusion classique au récit d'Hésiode *(Théogonie)* des Titans enchaînés et livrés aux ténèbres du Tartare, mais c'est plus plausible pour 2 P 2, 4 (qui se réfère au Tartare) que pour Jude. Les *auditeurs* familiers avec la mythologie grecque peuvent s'être souvenus d'Hésiode ; mais d'un point de vue méthodologique, puisque le contexte juif du récit est évident, faut-il supposer que *l'écrivain* connaissait le récit grec classique et s'en inspirait ?

[←1503]

Ceux qui recherchent des idées précises proposent parfois que les libertins blasphémaient contre les anges parce qu'ils avaient donné la Loi à Moïse.

[←1504]

S. E. Loewenstamm, « The Death of Moses », *Studies on the Testament of Abraham,* éd. G. W. E. Nickelsburg, Missoula, Scholars, 1976, 185-217.

[←1505]

Le *Testament de Moïse* (apparemment du I^er^ siècle) a été incomplètement conservé. *L'Assomption* était-elle un ouvrage séparé, ou la fin manquante du *Testament ?* Voir appendice II.

[←1506]

Sur ces versets : G. H. Boobyer, *NTS* 5 (1958), 45-47 ; J. P. Oleson, *NTS* 25 (1979), 492-503 ; C. D. Osburn, *CBQ 47* (1985), 296-303 ; W. Whallon, *NTS* 34 (1988), 156-59.

[←1507]

Il y a une vision plus positive de Balaam en Nb 22-24, où il repousse les pots-de-vin offerts par le roi Balaq et refuse de prophétiser contre la volonté de Dieu ; mais l'image négative triomphera, comme on le voit dans Philon, Josèphe, et les commentaires rabbiniques.

[←1508]

En certains endroits la citation de Jude est plus proche du fragment araméen de *1 Hénoch* conservé à Qumrân que des textes éthiopien ou grec (fragmentaire). Voir C. D. Osburn, *NTS* 23 (1976-1977), 333-41.

[←1509]

Webb (« Eschatology ») souligne que Jude se soucie non seulement du jugement futur mais aussi du jugement présent, exercé dans et par la communauté pour discerner les impies.

[←1510]

D’un point de vue textuel les copies grecques de Jude diffèrent sur ce qui doit se passer, et sur la division en deux ou trois groupes. Voir S. Kubo, dans *New Testament Text Criticism,* éds E. J. Epp et G. D. Fee, Oxford, Clarendon, 1981, 239-53 ; J. M. Ross, *ExpTim* 100 (1989), 297-98.

[←1511]

Certains chrétiens pensent que le mouvement intérieur de l'Esprit leur permet de reconnaître ce qui est inspiré ; mais les désagréments créés par cette inspiration privée amènent la plupart à revenir à un critère externe.

[←1512]

Certains biblistes voient des parallèles entre les *Testaments des Patriarches* et Jude 6-7 sur les anges et Sodome *(T. Naphtali* 3, 4-5 ; *T. Benjamin* 9, 1). Cependant, des éléments chrétiens se trouvent dans les *Testaments,* et il est malaisé de savoir qui a influencé qui.

[←1513]

Certains proposent la Syrie, où Jude, le frère de Jésus, était devenu populaire, en particulier dans la littérature gnostique. Mais il y était souvent connu comme Judas Thomas ou Didyme (n. 5 ci-dessus), et pas simplement comme Jude « frère de Jacques » (Jude 1). La suggestion selon laquelle en Syrie, afin de contrebalancer l'appel gnostique à Judas Thomas, un pseudépigraphe aurait choisi « Jude » n'est guère plausible : pour obtenir plus d'autorité il aurait ajouté « frère de Jésus. » SOARDS (« 1 Peter ») associe Jude à 1 et 2 P comme l'œuvre d'une école pétri- nienne ; mais cela serait plus probable si Jude s'inspirait de 2 P, et non 2 P de Jude. Dans ce dernier cas, Jude aurait été connue de l'école pétrinienne (à Rome, vraisemblablement).

[←1514]

Affirmer que Jude se réfère simplement à des prédictions passées, et non à des apôtres passés n’est pas très convaincant.

[←1515]

Certes, cette approche de la foi apparaît plus tôt (Ga 1,23), mais « transmise aux saints une fois pour toutes » ne donne pas le sentiment d'un événement récent.

[←1516]

Pour le rejet de l'hypothèse gnostique à propos des opposants, voir EYBERS, « Aspects ».

[←1517]

« Justice » *(dikaiosyné)* a ici une double connotation, à la fois de *puissance* divine justifiant ceux qu'elle t$_o$iiche, et de *justice* car elle le fait sans distinction (p. 623-625 ci-dessus). C'est l'un des passages les plus clairs du Ni où Jésus est appelé « Dieu » : *BINTC* 184.

[←1518]

Parmi les autres passages où 2 P fait écho à 1 P, notons : 2, 5 et 1 P 3, 20b : Noé et ceux qui sont sauvés des eaux avec lui ; 2, 14 et 1 P 4, 3 : le péché sans fin ; 2, 18 et 1 P 4, 2 : les désirs charnels ; 3, 1 : la référence à une lettre précédente ; 3, 2 et 1 P 1, 10-12 : les prophètes de l'AT et les apôtres ou prédicateurs chrétiens ; 3, 14 et 1 P 1, 19 : « sans tache et sans reproche ». Voir G. H. Boobyer dans *New Testament Essays,* éd. A. J. B. Higgins (Memorial T. W. Manson), univ. de Manchester, 1959, 34-53.

[←1519]

F. W. Danker, *CBQ* 40 (1978), 64-82, signale un type de style impérial romain où l'impérial bienfaiteur s'adresse aux assemblées civiques de ses territoires.

[←1520]

C’est l’opinion générale ; mais A. WOLTERS, *CTJ* 25 (1990), 28-44 soutient qu’il n’y a pas d’élément grec en 2 P 1, 4, car ce passage se réfère au partenariat de l’alliance.

[←1521]

Cependant, J. H. Neyrey, *CBQ* 42 (1980), 504-19, étudiant 1, 16-21, pense que l'écrivain de 2 P défend son interprétation de la transfiguration comme prophétie de la parousie.

[←1522]

Voir J. T. Curran, *TS* 4 (1943), 347-68 ; D. E. Hiebert, « Selected 2 Pet », 158-68.

[←1523]

H. C. Cavallin, *NovT*21 (1979), 263-70 ; D. E. Hiebert, « Selected 2 Pet », 255-65. Pour l'implication de la ruine annoncée en 2, 1, voir A. D. Chang, *BSac* 142 (1985), 52-63.

[←1524]

Cf. 2 P 2, 1-2 et Jude 4 à propos de l'arrivée secrète des faux docteurs/hommes impies, leurs hérésies, leur licence, leur négation du Maître ; 2, 4. 6 et Jude 6-7 à propos des exemples des anges rebelles et de Sodome et Gomorrhe ; 2, 10-16 et Jude 8-13 au sujet du mépris de la Seigneurie, la série de condamnations et l'exemple de Balaam. E. COTHENET, « La tradition selon Jude et la deuxième épître de Pierre », dans *Exégèse et liturgie,* tome II, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 175, 1999, 239-554 ; M. TRIMAILLE, « Le parallélisme de 2 Pierre et de Jude », dans *L'épître de Jude,* dans *Lettres de Paul, de Jacques, Pierre et Jude,* Paris, Desclée, Petite Bibliothèque des sciences bibliques, Nouveau Testament 3, 290-293.

[←1525]

Voir B. A. Pearson, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 10 (1969), 71-80. Fornberg *(Early* 53) suggère l'influence des mystères d'Éleusis.

[←1526]

Voir D. A. Dunham, *BSac* 140 (1983), 40-54.

[←1527]

Il peut s'agir du scepticisme ordinaire face à tout pronostic religieux au sujet de l'avenir ; mais pour prendre un parallèle plus formel, les épicuriens contestaient la providence de Dieu au motif qu'aucun jugement du monde ne s'était produit. C. H. TALBERT, *VC* 20 (1966), 137-45, adaptant la thèse de Kâsemann, soutient que 2 P ne visait pas le trouble des premiers chrétiens à propos du retard de la parousie, mais les gnostiques qui défendaient une eschatologie réalisée et un salut totalement présent, autorisant ainsi une pratique « libertine ». On pourra lire S.NGAYIHEM- BAO, « Le temps final selon l'épître de Jude et la deuxième épître de Pierre », dans *Les temps de la fin : approche exégétique de l'eschatologie du Nouveau Testament,* Genève, Labor et Fides 29, 1994, p. 339-365 ; D. VON ALLMEN, « L'Apocalyptique juive et le retard de la parousie en 2P 3,1-13 », *Revue de théologie et de philosophie* 98, 1966, p. 255-274.

[←1528]

Jude 14-17 a cité la prophétie de Hénoch et celle des apôtres (au nombre desquelles Jude n’était pas comprise).

[←1529]

MEIER, *BZNS* 32 (1988), 255-57.

[←1530]

La fin de 3,10 est difficile : le mot « découverte » est-il la lecture correcte ? Est-ce une idée négative (comme pourraient l'impliquer les clauses précédentes, où les cieux disparaissent et les éléments s'embrasent?) Voir F. W. DANKER, *ZNW* 53 (1962), 82-86 ; A. WOLTERS, *Westminster Theological Journal* 49 (1987), 405-13 ; D. WENHAM, *NTS* 33 (1989), 477-79.

[←1531]

En particulier, quand 1 P emploie *apokalypsis* pour l'avènement futur de Jésus, 2 P emploie *parousia.*

[←1532]

Le n^e^ siècle a vu naître tout un corpus de littérature pétrinienne pseudépigraphique qui ne fut pas accepté comme canonique (chapitre 33 ci-dessus, n. 35).

[←1533]

Le « *voici déjà,* très chers, la deuxième lettre que je vous écris » indique-t-il que l'écrivain veut suggérer que 1 P avait été rédigée assez peu de temps auparavant ?

[←1534]

Aucun de ces points ne changerait en cas de pseudépigraphie, car il faut se demander pourquoi l'écrivain a choisi les auspices sous lesquels il a travaillé. Arguant d'une connaissance de 2 P dans *l'Apocalypse de Pierre,* d'origine *peut-être* alexandrine, et *peut-être* datable vers 135, Kelly opte pour la provenance alexandrine de 2 P. Les lettres pauliniennes rassemblées étaient-elles connues si tôt à Alexandrie ? Conformément à sa perspective, Neyrey dans son 2 *Peter* (128-32) s'intéresse à la situation sociale de l'auteur ; un homme, non aristocrate, écrivant dans une ville d'Asie Mineure (également Fomberg) où il avait accès à une grande variété de documents chrétiens. Mais dans quelle ville répondant à ces caractéristiques le dernier testament de Pierre aurait-il été plausiblement composé ?

[←1535]

Le débat chez les plus anciens commentateurs, quant à savoir si les destinataires étaient juifs ou « gentils » est particulièrement vain ici car à l'origine ils provenaient d'activités missionnaires appartenant à divers courants, où les souvenirs de Pierre, Paul et probablement de Jacques demeuraient prégnants.

[←1536]

Pas nécessairement celles envisagées dans Jude, à laquelle 2 P a fait des emprunts.

[←1537]

J.-N. ALETTI, « La seconde épître de Pierre et le canon du Nouveau Testament », dans C. THEOBALD (éd.), *Le canon des Écritures. Études historiques, exégétiques et systématiques,* Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 140, 1990, 239-253.

[←1538]

Voir P. Thiede, *JSNT* 26 (1986), 79-96 à propos de cette conflagration.

[←1539]

Je ne donne ici que quelques livres choisis dans une abondante littérature : H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (3e éd.), Londres, Lutterworth, 1963 ; D. S. Russell, *The Method and Message ofJewish Apocalyptic,* Philadelphie, Fortress, 1964 ; K. Koch, *The Rediscovery of Apocalyptic* (SBT NS 22), Naperville, Allenson, 1972 ; P. D. Hanson, *The Dawn of Apocalyptic,* Philadelphie, Fortress, 1978 ; éd., *Visionaries and Their Apocalypses,* Philadelphie, Fortress, 1983 ; *Old Testament Apocalyptic,* Nashville, Abingdon, 1987 ; C. Rowland, *The Open Hea- ven : A Study of Apocalyptic in Judaism and Christianity,* New York, Crossroad, 1982 ; D. Hellholm, éd., *Apoca- lypticism in the Mediterranean World and the Near East,* Tübingen, Mohr-Siebeck, 1983 ; J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination,* New York, Crossroad, 1987 ; S. L. Cook, *Prophecy and Apocalypticism,* Minneapolis, A/F, 1995. Également *Journal for Theology and the Church* 6 (1969) ; *CBQ* 39 (3 ; 1977) ; *Semeia* 14 (1979) ; 36 (1986), *CRBS* 2 (1994), 147-79.

[←1540]

J. J. Collins, *ABD* 1, 279. Les apocalypses « visent à interpréter les circonstances présentes, terrestres, à la lumière du monde surnaturel et de l'avenir, et à influencer à la fois l'intelligence et le comportement de l'auditoire au moyen de l'autorité divine » (A. Yarbro Collins, *Semeia 36* [1986], 7). Bien que la Bible mentionne des femmes prophètes, dans l'apocalyptique biblique les visionnaires sont tous des hommes.

[←1541]

Nous distinguerons ci-dessous différentes périodes de l'histoire d'Israël où les apocalypses ont été rédigées ; les plus récentes empruntent beaucoup de leurs symboles aux plus anciennes. On a estimé qu'environ 65% des versets de Ap font allusion à l'AT ; mais il est très difficile de trouver une seule citation explicite. S. MOYISE, *The Old Testament in the Book of Révélation* (JSNTSup 115), Sheffield, Academie, 1995.

[←1542]

L. HARTMAN, *NTS* 22 (1975-76), 1-14, rassemble des indices qui montrent que les apocalypticiens ne se souciaient pas d'assigner une date à la fin des temps, mais d'imprimer dans le public l'urgence de la situation.

[←1543]

Ap ne situe pas l'histoire passée dans un schéma de périodes symboliquement représentées comme le font *1 Hénoch* et Dn ; elle n'invite pas le peuple à sceller ou cacher son message, comme le font Dn et 2 *Baruch.* Il n'y a pas de raison de penser que Ap soit pseudonyme ; l'utilisation de Jean comme pseudonyme n'aurait de sens que si l'auteur prétendait à l'autorité apostolique, ce qui n'est pas le cas. L'identification authentique du visionnaire comme un homme nommé Jean peut se justifier par le fait que Ap est en partie de la prophétie, comme nous le verrons.

[←1544]

W. R. Millar, *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic* (Harvard Semitic Monograph 11), Missoula, Scholars, 1976 ; Également J. Fekkes, *Isaiah and Prophetie Tradisions in the Book of Revelation* (JSNTSup 93), Sheffield, JSOT, 1994.

[←1545]

Pour dix-sept apocalypses de la pseudépigraphie juive, voir R. J. BAUCKHAM, *J SNT 2f)* (1986), 97-111.

[←1546]

Pour une comparaison de l'eschatologie de Ap 20 avec celle de Paul, voir S. H. T. PAGE, *JETS* 23 (1980), 31- 43. On trouve également une forte tonalité apocalyptique dans Jude (reprise par 2 P), mais il est difficile de dater l'œuvre par rapport à Ap. Pour un tableau d'ensemble, voir P. S. MINEAR, *New Testament Apocalyptic,* Nashville, Abingdon, 1981 ; également *Apocalyptic and the New Testament* éds. J. Marcus et M. L. Soards (J. L. Martyn Festschrift), JSNTSup 24, Sheffield, JSOT, 1989.

[←1547]

Dans l'article cité à la n. 7 ci-dessus, 111-14, Bauckham soutient qu'on ne peut s'arrêter aux pseudépi- graphes de l'AT, car jusque vers l'an 200, les apocalyptiques juive et chrétienne restèrent très proches.

[←1548]

Sur l'apocalyptique et la prophétie : B. Vawter, *CBQ 22* (1960), 33-46 ; G. E. Ladd, *JBL* 76 (1957), 192- 200 ; D. S. Russell, *Prophecy and the Apocalyptic Dream,* Peabody, Hendrickson, 1994).

[←1549]

Voir D. Hill, *NTS* 18 (1971-72), 401-18 ; M. E. Boring, *SBLSP* (1974), 2, 43-62 ; F. D. Mazzaferri, *The Genre ofthe Book of Révélation from a Source-critical Perspective (BZNW* 54), Berlin, de Gruyter, 1989. Ces traits ont convaincu une minorité de biblistes que Ap devait être classée comme une prophétie plutôt que comme une apocalypse. Pour une argumentation inverse classant (au moins de façon prédominante) Ap comme une apocalypse, voir. J. J. Collins, *CBQ* 39 (1977), 329-43 ; D. Hellholm, *Semeia* 36 (1986), 13-64 : D. E. Aune, *ibid.* 65-96. En défendant l'idée d'une mixité prophétie-apocalyptique, E. Schüssler Fiorenza, *Book* 133-56, 175-76, soutient que l'écrivain a modelé ses lettres sur la forme lettre qui faisait autorité, celle de Paul, de sorte que l'ouvrage entier est une lettre apostolique-prophétique rédigée selon un schéma chiastique concentrique. Nous ne savons pas assez si la forme de la lettre paulinienne était à ce point unique, aussi largement connue et aussi définitive à cette première période.

[←1550]

En Ap, les anges interviennent à chaque tournant ; le fait que Jean soit surtout un voyant est manifesté par l'accent sur tout ce qu' » il *vit* » : le verbe voir apparaît cinquante-cinq fois dans le livre.

[←1551]

Ou encore, étant donné la bénédiction de conclusion en 22, 21, on pourrait avoir l'impression que le livre tout entier est une lettre ; mais la plus grande partie est plus proche du récit de révélation. La présence d'une lettre dans une œuvre apocalyptique n'est pas sans parallèles ; voir 2 *Baruch* 78-87.

[←1552]

Les sept dons de l'Esprit de Dieu, dans la version LXX d'Is 11, 2-3, pourraient expliquer cette évocation de l'Esprit saint. D'autres, cependant, soutiennent une référence aux sept anges qui servent devant le trône divin (Tb 12, 15 ; *1 Hénoch* 90, 21 ; Ap 8, 2). D'autres encore pensent aux anges gardiens des sept Églises.

[←1553]

En Ap 1, 6 et 5, 10, le Christ ou T Agneau a fait des croyants une royauté de prêtres pour son Dieu et Père - c'est donc apparemment un privilège déjà acquis. En 20, 4-6 les âmes de ceux qui ont été décapités en tant que témoins du Christ et qui n'ont pas rendu un culte à la bête seront prêtres de Dieu et du Christ et régneront avec lui mille ans - donc apparemment un privilège futur. Cela est lié au problème du sacerdoce en 1 P (p. 777 ci-dessus) ; également A. J. Bandstra, *CTJ* 27 (1992), 10-25.

[←1554]

D. E. Aune, *NTS* 36 (1990), 182-204, en examinant plusieurs propositions sur le genre littéraire des lettres, souligne certains parallèles avec les édits impériaux, en quatre parties : *praescriptio* (déclaration d'ouverture), *nar- ratio* (information rapportée sur les destinataires), *dispositio* (instructions sur ce qu'il faut faire), et *sanctio* (sanction pour entraîner l'observance). La proclamation prophétique du voyant a été coulée dans ce moule. Cette suggestion peut nous mettre en garde contre la tendance à voir les lettres de Ap comme une simple imitation du style paulinien (n. 11 ci-dessus). T. M. S. Long, *Neotestamentica* 28 (1994), 395-411, discute l'usage de l'interprétation par la réaction du lecteur en prenant pour exemple 2, 1-7.

[←1555]

L'ouvrage classique est celui de W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches ofAsia,* Londres, Hodder & Stoughton, 1904 ; mis à jour par M. W. Wilson, Peabody, Hendrickson, 1994. Plus récents : O. F. A. Meinardus, *St. John ofPatmos and the Seven Churches ofthe Apocalypse,* New Rochelle, Caratzas, 1979 ; Yamauchi, *Archaeology* (1980) ; C. J. Hemer, *The Letters to the Seven Churches ofAsia in Their Local Setting* (JSNTSup 11), Sheffield, JSOT, 1986. Meinardus traite aussi de l'histoire postérieure des Églises. Au u^e^ siècle, une décennie et demie après la rédaction de Ap, Ignace écrira aux chrétiens d'Éphèse, de Philadelphie et de Smyme, ainsi qu'à Polycarpe, évêque de Smyme ; voir C. Trevett, *JSNT* 37 (1989), 117-35. Un peu plus tard, le récit du martyre de Polycarpe se situe également à Smyme.

[←1556]

Artémis était la Diane des Éphésiens ; à propos des difficultés de Paul avec les fondeurs de statues d'argent, voir Ac 19, 23-40 (41). Cette image d'un arbre fait écho également à Gn 2, 9 ; 3, 22 et peut-être à la croix en tant qu'arbre ; l'écrivain a sélectionné les images de l'AT en fonction de la situation locale.

[←1557]

Le « trône » pourrait aussi renvoyer au grand autel de Zeus sur la colline, à 240 mètres au-dessus de la ville (aujourd'hui magnifiquement conservé dans un musée de Berlin), alors que « Satan » pourrait être associé au serpent du caducée, emblème du culte d'Esculape, florissant en ce lieu.

[←1558]

Pour des analogies dans l'apocalyptique juive, voir L. W. HURTADO, *JSNT* 25 (1985), 105-24.

[←1559]

D’autres pensent que les vingt-quatre sont des saints de l’AT (incluant parfois Jean Baptiste) ; d’autres encore y voient la cour angélique.

[←1560]

Ce titre est utilisé pour Jésus quelque vingt-neuf fois en Ap ; l'arrière-fond est soit le Serviteur du Seigneur qui est allé à la mort comme un agneau à l'abattoir (Is 53,7), soit l'agneau pascal, soit les deux.

[←1561]

Si quatre animaux ont parfois été utilisés dans l'apocalyptique pour décrire des étapes passées de l'histoire du monde, ce n'est pas le cas ici. Les cavaliers parthes utilisaient des arcs (Ap 6, 2).

[←1562]

Le séisme en Am 8, 8 ; J12,10 ; le soleil et la lune assombris en Am 8,9 ; J12, 10 ; la chute des astres comme des figues en Na 3, 12. Ces images se trouvent aussi dans l'apocalypse attribuée à Jésus en Mc 13, 8.24.25.

[←1563]

Où Lévi remplace Dan, tribu considérée comme infidèle et idolâtre (Jg 18 ; 1 R 12, 28-30) et qui avait Satan pour prince gardien *(Test, des Douze Patriarches : Dan* 5, 6). Selon une tradition plus tardive, l'antimessie ou anté- christ devait venir de la tribu de Dan.

[←1564]

Y a-t-il quelque probabilité que l'encens fasse déjà partie du culte chrétien, ou est-ce simplement une image du Temple de Jérusalem ?

[←1565]

Des événements contemporains s'ajoutèrent peut-être à ce symbolisme, par exemple l'éruption du Vésuve en 79 comme toile de fond de la grande montagne en feu, en Ap 8, 8.

[←1566]

Diverses suggestions ont été faites au sujet des deux rouleaux, par exemple le plus grand renvoie à l'AT et le petit au NT ; ou le grand figure la première partie de Ap et le petit, la deuxième.

[←1567]

R. J. Bauckham, *JBL* 95 (1976), 447-58 plaide pour l'adaptation d'attentes juives concernant Hénoch et Élie ; A. Greve, *NTA 22* (1978), 209, propose des personnages contemporains : Jacques le frère de Jean et Jacques le frère du Seigneur (martyrisés respectivement au début des années 40 et des années 60).

[←1568]

Le troisième « accourt », mais Ap ne dit nulle part quand il arrive. Des malédictions sans spécification numérique sont prononcées en Ap 12, 12 ; 18, 10.16.19.

[←1569]

Selon 2 M 2, 4-8 l'arche avait été cachée par Jérémie en un lieu secret jusqu'à ce que le peuple de Dieu dispersé soit à nouveau rassemblé et que l'on voie la gloire de Dieu dans la nuée.

[←1570]

A. Yarbro Collins *(Combat* 71-76) voit dans la description de la femme en 12, 1, un écho des attributs de la grande déesse dans le monde ancien. Dans la théologie postérieure, en particulier au Moyen Âge, la femme revêtue de soleil sera identifiée avec Marie, la mère de Jésus.

[←1571]

Le récit en 12, 7-12 de la victoire de Michel et de ses anges dans une grande bataille et des réjouissances dans les cieux peut être une insertion provenant d'une autre source. Une première querelle entre Michel et Satan autour des dépouilles de Moïse est mentionnée en Jude 9.

[←1572]

Ac 2, 24 dit que Dieu l'a ressuscité, le délivrant des affres de la mort ; Col 1, 18 ; Ap 1, 5 saluent Jésus comme le premier-né d'entre les morts ; Rm 1, 4 et Ac 13, 33 considèrent la résurrection de Jésus comme l'engendrement du Fils de Dieu.

[←1573]

L’avènement du Messie par les souffrances d’Israël est associé aux souffrances de l’Église, qui conduiront au second avènement du Messie, car depuis que le Messie a été élevé vers Dieu, jusqu’à ce qu’il revienne, l’Église doit rester au désert. On se demande aussi si la femme est à la fois l’épouse de l’Agneau (Ap 19, 7) et la Jérusalem nouvelle (21, 2. 9). La plasticité des symboles apocalyptiques peut permettre à un personnage d’être à la fois mère et jeune mariée, sur la terre et descendant du ciel.

[←1574]

Est-ce une allusion à la fuite des chrétiens de Jérusalem vers Pella au-delà du Jourdain, à l'époque de la révolte juive contre Rome (vers 66) ? C'est l'avis de S. G. Sowers, 7Z 26 (1990), 305-20.

[←1575]

On trouve la même image des deux bêtes en *1 Hénoch* 60, 7-8 ; *4 Esdras* 6, 49-52 ; 2 *Baruch* 29, 3-4.

[←1576]

Diverses manières d'interpréter ce décompte ont été proposées, selon que l'on commence par César ou par Auguste et selon l'identité des empereurs décomptés (voir tableau 1 ci-dessus pour la chronologie). Si l'on compte à partir d'Auguste, les cinq premiers comprendraient Néron ; si l'on omet les trois empereurs de transition de l'année 69 (est-ce justifiable ?), le sixième « qui vit » serait Vespasien, et le septième à venir mais pour peu de temps serait Titus, prédécesseur de Domitien, qui ne régna que trois ans. Si Ap a été rédigée durant le règne de Domitien, elle est antidatée au temps de Vespasien (quand le Temple de Jérusalem fut détruit). Antidater n'est pas inhabituel dans les apocalypses car, comme nous l'expliquons p. 833 ci-dessus, cela permet une exacte connaissance anticipée des événements jusqu'au présent.

[←1577]

Juvénal, *Satires* 4, 38 et Pline le Jeune, *Panégyrique* 53, 3-4, tous deux écrivant juste après le règne de Domitien, considéraient cet empereur comme un second Néron.

[←1578]

S. J. Scherrer, *JBL* 103 (1984), 599-610, soutient que les signes et prodiges faisaient partie de la panoplie du culte impérial. Voir aussi L. J. Kreitzer, *BA* 53 (1990), 210-17 ; J. N. Kraybill, *Impérial Cuit and Commerce in John's Apocalypse,* Sheffield, Academie, 1996. Des cultes provinciaux approuvés par le Sénat romain existaient à Pergame pour Auguste, et à Smyme pour Tibère et Livia. S. Friesen, BAR 19 (#3 ; 1993), 24-37, note que le grand temple des Sebastoi à Éphèse était dédié à Vespasien, Titus et Domitien.

[←1579]

Une ancienne variante est 616 *(cf.* les notes de beaucoup de Bibles, dont la BJ), qui représenterait la valeur numérique des lettres hébraïques transcrivant la forme latine du nom de *Nero Caesar.* (La BJ et la TOB signalent également que ce chiffre correspondrait, en lettres grecques, à *César Dieu.)*

[←1580]

Une transcription grecque de l'hébreu *har Megiddo,* le mont de Megiddo, c'est-à-dire le passage vers la plaine d'Esdrelon en Israël, où les années du Nord et du Sud se rencontrèrent souvent.

[←1581]

J.-P. Ruiz, *Ezekiel in the Apocalypse 16, 17-19, 10,* Frankfurt, Lang, 1989.

[←1582]

Pour E. Corsini, *L'Apocalypse maintenant,* Paris, Seuil, coll. « Parole de Dieu », 1980, Ap ne se réfère pas à l'avenir (le second avènement, etc.) mais à la première venue du Christ et aux suites de sa crucifixion et de sa résurrection. Dans la prostituée, il voit Jérusalem (qui mit Jésus à mort), parce que cette ville fut détruite par la bête romaine.

[←1583]

Sur cette section, voir M. Rissi, *The Future of the World* (SBT NS 23), Londres, SCM, 1972 ; W. J. Dumbrell, *The End of the Beginning : Révélation 21-22 and the Old Testament,* Exeter, Patemoster, 1985.

[←1584]

Aux yeux de certains, le tableau du Verbe de Dieu avec son manteau trempé de sang et le festin de la chair des ennemis (19, 13. 17. 18) est trop vengeur pour les critères moraux de l'Évangile. Mais comme l'a fait observer A. Yarbro Collins, Ap fonctionne en partie comme une catharsis, pour aider ceux qui se sentent démunis face au pouvoir à réaliser qu'ils sont forts, puisque Dieu est de leur côté et qu'ils les mènera au triomphe. Aussi une vigoureuse peinture de la victoire est-elle nécessaire pour accomplir le dessein de surmonter la marginalisation et la frustration.

[←1585]

Gog de Magog (c'est-à-dire du pays de Gog) dirige les forces contre Israël en Ez 38-39 ; le nom dérive sans doute de Gyges, le roi de Lydie au vn® siècle av. J. C. Que le personnage d'Ez se soit dédoublé en Ap montre la plasticité des images dans l'apocalyptique.

[←1586]

Parce que, finalement, Ap fut placée dans le canon en dernière position, certains ont considéré que cette admonition (21, 18-19) se référait au NT : plus d'Écriture, plus rien d'autorisé au-delà du NT. Il ne s'agissait pas de cela. C'est simplement un exemple de plus du souci traditionnel de conserver une apocalypse, par exemple *2 Baruch* 87, 1 et *4 Esdras* 14, 46-47 (où Esdras reçoit mission de garder les soixante-dix livres apocalyptiques à l'abri du public). De plus, un texte comme 2 P a été écrit après Ap et est devenu un livre du NT.

[←1587]

On trouve une discussion attentive des diverses théories dans C. R. Smith *NovT* 36 (1994), 373-93. J. Lambrecht dans *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament,* BEThL 53, Leuven Unive, 1980, 77-104 a raison de dire que l'accord est fait sur trois sections : le prologue (1, 1-3) ; les lettres aux Sept Églises (1, 4-3, 22) ; l'épilogue et la bénédiction (22, 6-21). Aussi le débat concerne-t-il surtout la structure de 4, 1-22, 5.

[←1588]

La Bible connaît de bons précédents à ce genre de variations, par exemple les sept références au châtiment en Am 1-2, où toutes sont formulées ainsi : « J'enverrai le feu », sauf la cinquième (1, 14) qui soudain devient « Je mettrai le feu ».

[←1589]

Il existe une autre façon de dénombrer une structure en sept parties, le prologue et l'épilogue étant la première et la septième, séparées par cinq sections.

[←1590]

Smith (n. 49 ci-dessus) offre quelques perspectives très différentes fondées sur le contenu ; il en privilégie une, fondée sur l'idée que l'expression « dans l'Esprit » (1, 10-11 ; 4, 1-2 ; 17, 1-3 ; 21, 9-10) ouvre plusieurs sections. Voir aussi E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Book* 159-80.

[←1591]

L'idée d'une récapitulation remonte jusqu'à Victorin de Pettau (vers 300). C. H. GIBLIN, *CBQ* 56 (1994), 81- 95, voit trois étapes de la récapitulation, énonçant progressivement la guerre sainte de Dieu en faveur de son peuple persécuté.

[←1592]

Une variante est l'approche de l'exégète français M. E. Boismard *(BJ),* qui suggère deux apocalypses, l'une écrite au temps de Néron, l'autre au temps de Domitien, combinées en un scénario très compliqué pour aboutir à Ap.

[←1593]

E. Cothenet, « La liturgie dans l'Apocalypse », dans *Exégèse et liturgie,* t. 1, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 133, 1988, 235-323 ; P. Prigent, *Apocalypse et liturgie,* Neufchâtel, Cahiers théologiques 52, 1954 ; M. H. Shepherd, *The Paschal Liturgy and the Apocalypse,* Richmond, Knox, 1960 ; O. A. Piper, *Church History* 20 (1951), 10-22 ; L. Mowry, *JBL* 71 (1952), 75-84. S'agissant du culte divin de Jésus, R. J. Bauckham, *NTS* 27 (1980-81), 322-41, compare Ap et l'*Ascension d'Isaïe* et soutient que ce culte était typique de l'apocalyptique chrétienne.

[←1594]

Probablement en demi-cercle avec le trône de Dieu au milieu, et douze de chaque côté.

[←1595]

Parmi les nombreux hymnes du NT (p. 274, 535 ss ci-dessus), ceux de Ap sont les plus clairement identifiés en tant que tels. Ils sont du type choral, et non spontanés ou individuels. J. J. O'Rourke, *CBQ* 30 (1968), 399-409, défend l'utilisation d'un matériel hymnique préexistant dans la composition. W. C. Van Unnik, *Mélanges bibliques en hommage au P. Rigaux,* A. Descamps et A. de Halleux éds, Gembloux, 1970, 445-61, signale le large usage du mot « digne » dans le monde hellénistique, notamment en relation avec les secrets divins et les livres saints.

[←1596]

L'arrière-plan liturgique juif n'est pas propre à Ap. L'auteur de He, songeant au temple, décrit le Christ prêtre qui monte aux cieux et ouvre le voile du Saint des saints céleste pour entrer avec son sang, et compléter ainsi ce qui a commencé sur la croix.

[←1597]

J. A. Draper, *JSNT* 19 (1983), 133-47 ; H. Ulfgard, *Feast and Future. Révélation 7, 9-17 and the Fesat of Tabernacles* (CBNTS 22), Stockholm, Almqvist, 1989.

[←1598]

Voir D. L. Barr, *Interprétation* 40 (1986), 243-56.

[←1599]

Cette perspective se trouve aujourd'hui encore dans la Préface de la prière eucharistique, qui commence par l'acclamation de Dieu, digne d'être loué, et s'achève par un triple « Saint ! ».

[←1600]

Voir U. Vanni, *NTS* 37 (1991), 348-72. Pour la promotion de cette idée, voir D. Dumm, *Worship* 63 (1989), 482-89 ; J. P. Ruiz, *ibid.* 68 (1994), 482-504. Ce dernier cite la Constitution sur la liturgie de Vatican II *Sacrosanc- tum Concilium* 1, 8 : « Dans la liturgie terrestre nous participons par un avant-goût à cette liturgie céleste qui se célèbre dans la sainte cité de Jérusalem. » C. Rowland, *Priests and People* 8 (1994), 428-31, un expert en apocalyptique, raconte sa tentative de prêcher sur Ap dans le contexte de l'office du soir anglican.

[←1601]

E. Cothenet, « La venue ou les venues du Christ dans l'Apocalypse », dans *Exégèse et liturgie,* tome II, Paris, Éd. du Cerf, LeDiv 175, 205-220. A. S. Geyser, *NTS* 28 (1982), 388-99, soutient que l'auteur de Ap s'attendait à ce que le Messie restaure le royaume juif des douze tribus et qu'il était représentatif des attentes de l'Église de Judée.

[←1602]

Pour une bibliographie sur les écrits millénaristes, voir J. R. STONE, A *Guide to the End ofthe World,* New York, Garland, 1993 ; pour un panorama et pour l'exégèse, voir J. W. MEALY, *After the Thousand Years : Résurrection and Judgment in Revelation 20* (JSNTSup 70), Sheffield, JSOT, 1992 ; Pour une évaluation, S. HARDING, « Ima- gining the Last Days », dans *Accounting for Fundamentalism,* éds. M. E. Marty et R. S. Appleby (vol. 4 dans un projet d'ouvrage en 5 vol., univ. de Chicago, 1994, 57-78.

[←1603]

Le grec de l'évangile de Jean est simple, mais grammaticalement correct. Le grec de Ap est souvent irrégulier. Nombre de termes clefs de l'évangile sont absents de Ap, par exemple « vérité », « vie éternelle », « demeurer en », « ténèbres », et « croire ».

[←1604]

G. Mussœs, *The Morphology of Koine Greek as Used in the Apocalypse of Dt. John* (NovT Sup 27), Leyde, Brill, 1971. Pour S. Thompson, *The Apocalypse and Semitic Syntax* SNTSMS 52), univ. de Cambridge, 1986, Ap représente un dialecte judéo-grec. S. E. Porter, *NTS* 35 (1989), 582-603, suggère simplement que l'auteur avait une compétence linguistique grecque limitée, si bien que son écrit tombe dans la catégorie des ouvrages du I^er^ siècle rédigé en grec mal dégrossi. Des suggestions plus provocantes (et moins convaincantes) sont que l'auteur aurait délibérément écrit en mauvais grec afin de montrer son mépris de la civilisation gréco-romaine, ou combiné le langage profane de ce monde avec le langage inexprimable, sacré, de la cour céleste.

[←1605]

Il connaît les Églises et semble être connu d'elles ; il aurait donc pu toutes les visiter. Il y a certes beaucoup de prophètes (11, 18 ; 22,9) ; mais les lettres aux Églises laissent supposer que l'auteur avait quelque autorité, ce qui suggère plus qu'un prophète itinérant. AUNE observe avec finesse qu'en dépit de son autorité, il cherche à établir un rapport de sympathie avec ses correspondants : « Votre frère et votre compagnon dans l'épreuve » (1, 9).

[←1606]

E. Schüssler-Fiorenza, *Book* 133-56, en part. 135-37.

[←1607]

Ainsi SWETE, *Apocalypse* CXXVI - CXXX, à partir de sa comparaison détaillée de Ap et de Lévangile quant au vocabulaire, à la grammaire et au style. Voir aussi DURAND, *Johannine* 244-48. La tendance à dissocier nettement Ap de l'orbite johannique est illustrée par E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Book* 85-113, qui soutient que le voyant semble plus familier avec les traditions de l'école paulinienne qu'avec celles de l'école johannique.

[←1608]

Au-delà des différences de vocabulaire et de style, certaines perspectives sont significativement différentes. Par exemple, l'eschatologie dominante dans l'évangile est réalisée, de sorte qu'on s'y intéresse moins à l'avènement futur du Christ. L'évangile se réfère à l'Écriture et la cite explicitement ; Ap n'a pas de citations de l'Écriture. Cependant, pour un soutien moderne de la thèse selon laquelle Jean l'apôtre est l'auteur de Jn et de Ap, avec des ressemblances qui dépassent de beaucoup les différences, voir SMALLEY, *Thunder.*

[←1609]

AUNE rappelle la précaution nécessaire à toute spéculation de ce genre ; pour lui Ap ne s'intéresse pas à la gestion des Églises destinataires, mais à un cercle plus large d'apôtres, de prophètes et de saints. Le silence pourrait donc être accidentel.

[←1610]

Il faut noter pourtant qu'une minorité savante souligne que Ap recourt à un pur symbolisme sans aucune référence à l'histoire calendaire, et donc inutile pour une datation. Selon des interprétations proches de cette perspective, Ap vise simplement la culture contemporaine, sans aucune référence à la persécution romaine (R. H. Smith, *CurTM* 22 [1995], 356-61). A. Yarbro Collins, *Forum* 8 (1992), 297-312, est plus nuancé ; il attaque non seulement la panoplie romaine mais la vision du monde d'alors.

[←1611]

A. A. BELL, *NTS* 25 (1978-79), 93-192.

[←1612]

Dès 170 Irénée *(AH* 5, 30, 3) datait les visions de Ap « vers la fin du règne de Domitien ».

[←1613]

Voir E. T. Merrill, *Essays in Early Christian History,* Londres, Macmillan, 1924, 148-73 ; L. L. Wellborn, *BR* 29 (1984), 35-54 ; F. G. Downing, *JSNT* 34 (1988), 105-23. L. L. Thompson, *Révélation,* représente un effort délibéré pour exonérer Domitien. A. Yarbro Collins, *BR* 26 (1981), 33-45, conteste la persécution mais situe tout de même Ap sous le règne de Domitien.

[←1614]

Pour les rapports entre Domitien, les juifs et les chrétiens, voir E. M. Smallwood, *Classical Philology* 51 (1956), 1-13 ; P. Keresztes, *VC* 27 (1973), 1-28 ; L. L. Thompson, *Historia* 31 (1982), 329-42.

[←1615]

Suétone, *Domitien* 8, 13 ; Martial, *Épigrammes* 10, 72. En fait, cependant, il n'y a aucun indice de cette désignation sur une monnaie, une inscription, un manuscrit quelconques. Les monnaies le montrent trônant en tant que « père des dieux ». L'encouragement au culte de l'empereur semble être venu des populations d'Orient plutôt que de l'empereur lui-même.

[←1616]

Suétone *(Domitien* 8, 15) rapporte l'exécution de Clemens sur la base de soupçons fort minces ; Cassius Dio *(Histoire romaine* 67, 14, 2) rapporte une accusation d'athéisme.

[←1617]

Cette confusion peut être implicite dans les légendes sur Clément dans la *littérature pseudo-clémentine,* dont les racines remontent aux années 150-200. Voir chapitre 34 ci-dessus, n. 6.

[←1618]

En 110 Pline suivait un schéma qui semble bien établi *(Épîtres* 10,96-97) : il ne recherchait pas les chrétiens ; mais dès lors qu'ils étaient dénoncés, ils étaient jugés.

[←1619]

Nous avons vu en étudiant 1 P (p. 767 ci-dessus) qu'il y avait, dans la façon dont les chrétiens étaient traités, des facteurs qui les isolaient, mais il faut aussi reconnaître que l'attitude de l'auteur de Ap encourage le rejet. Il veut que les chrétiens n'aient aucun rapport avec la richesse, la pompe et le pouvoir romains.

[←1620]

Le commentaire et les articles de C. Rowland sont particulièrement utiles pour apprécier la valeur de la présentation de la vérité de Dieu dans Ap. Voir aussi E. Schüssler Fiorenza et A. Boesak, *Comfort and Protest : Reflections on the Apocalypse of John of Patmos,* Philadelphie, Westminster, 1987 ; W. Ewing, *The Power of the Lamb : Revelation's Theology of Liberation for You,* Cambridge, MA, Cowley, 1994.

[←1621]

Sur la politique dans Ap : A Yarbro Collins, *JBL* 96 (1977), 241-56 ; J. C. Garrett, *Journal of Church and State* 18 (1976), 433-42 ; 19 (1977), 5-20.

[←1622]

Cela ne signifie pas que cette période ait manqué d'intuitions sur les différences au sein des évangiles, intuitions qui rendent plus intelligibles les recherches des xviii^{e}-xx^{e} siècles. Voir H. K. McArthur, *The Quest Through the Centuries,* Philadelphie, Fortress, 1966 ; M. Fedou, « Des Pères de l'Église au temps des Réformes », *RSR* 87, 1999, 333-352.

[←1623]

Pour un utile tour d'horizon des études sur le NT à l'époque moderne, voir J. S. Kselman et R. D. Witherup, *NJBC* 70.

[←1624]

Aucune recherche sur Jésus n’est purement objective, mais les investigations les plus équilibrées admettent leurs présupposés et les limites correspondantes.

[←1625]

E. KÀSEMANN, « Le problème du Jésus historique », dans *Essais exégétiques,* Paris, Delachaux et Niestlé, 1972, 145-173. On lira avec profit J. SCHLOSSER, « Le débat de Käsemann et de Bultmann à propos du Jésus de l'histoire », *RSR* 87, 1999, 373-395 ; E. G. BORNKAMM, *Jesus of Nazareth,* New York, Harper & Row, 1960 ; E. FUCHS, *Studies of the Historical Jesus* (SBT 42), Londres, SCM, 1964 ; H. CONZELMANN, *Jesus,* Philadelphie, Fortress, 1973. Pour des enquêtes : J. M. ROBINSON, *A New Quest ofthe Historical Jesus* (SBT 25), Londres, SCM, 1959 ; R. E. BROWN et P. J. CAHILL, *Biblical Tendencies Today : An Introduction to the Post-Bultmannians,* Washington, Corpus, 1969.

[←1626]

En cherchant qui examiner, j'ai trouvé très utile WITHERINGTON, *Jesus Quest.* Cette période a été décrite comme la « Troisième Quête » ; voir M. E. BORING, *Interpretation* 50 (1996), 341-54.

[←1627]

Comme le problème du « Messie » apparaîtra dans la discussion suivante, il faut enterrer quelques idées fausses. On affirme qu'il y avait beaucoup de prétendus messies en Palestine à cette époque. En fait nous n'avons aucun indice qu'un juif quelconque ait prétendu être le Messie ou ait été déclaré tel avant Jésus de Nazareth (ou jusqu'à un siècle après sa mort). D'où la nécessité de fournir une explication à l'unanimité attestée dans le NT selon laquelle Jésus était le Christ (Messie). Comme WITHERINGTON, *Jésus Quest,* le souligne, de très importants spécialistes postulent une affirmation ou une confession de la messianité du vivant de Jésus : M. DE JONGE, *Jésus the Servant Messiah,* New Haven, Yale, 1991 ; *J. D. G.* DUNN, dans *The Messiah,* éd. J. H. Charlesworth, Minneapolis, A/F, 1992, 365-81 ; P. STUHLMACHER. *Jésus of Nazareth - Christ of Faith,* Peabody, Hendrickson, 1993 ; N. T. WRIGHT, *Who Was Jésus ?,* Grand Rapids, Eerdmans, 1992, et ses autres livres sur Jésus.

[←1628]

BINTC propose une argumentation détaillée et une bibliographie au sujet des affirmations de cette sous- section et (214-17) une évaluation des livres sur la christologie. Pour des enquêtes, voir Cowdell et Hultgren dans la *Bibliographie* ci-dessous.

[←1629]

Pour des articles typiques, voir H. SHANKS, *The Search for Jésus,* Washington DC, 1994. Plusieurs universités américaines importantes et les grandes universités européennes n'ont pas envoyé de représentants au Seminar.

[←1630]

Nombre de critiques se sont concentrées sur l'ouvrage dirigé par R. W. FUNK, *The Five Gospels,* New York 1993. Le cinquième évangile est le texte copte, l'*Évangile de Thomas,* dont la première édition daterait, d'après les participants au Seminar, des années 50 et aurait, avec Q, précédé Marc.

[←1631]

L'une des objections les plus courantes au Seminar est son arbitraire dans sa récusation de l'historicité d'aspects bien attestés du portrait évangélique de Jésus, par exemple ses exorcismes (voir en revanche G. H. TWELVETREE, *Jésus the Exorcist* [WUNT 2, 54], Tübingen, Mohr-Siebeck, 1993) ou sa perspective eschatolo- gique (bien que, pour les paroles sur la venue du Fils de l'homme, une partie des indices satisfasse aux critères permettant de déterminer l'authenticité).

[←1632]

Certains ne sont pas à proprement parler des spécialistes, par exemple l'évêque épiscopalien John Spong, à qui beaucoup font le reproche d'amateurisme. Bien que non-membres du *Jésus Seminar,* A. N. WILSON, *Jésus,* Londres, Norton, 1992, et S. MITCHELL, *The Gospel According to Jésus,* New York, HarperCollins, 1991, sont les vulgarisateurs d'un Jésus du même genre, qu'ils considèrent comme ayant été indûment divinisé.

[←1633]

The Historical Jésus : The Life of a Mediterranean Jewish Peasant, San Francisco, 1991 ; *Jésus, A Revolutionary Biography,* San Francisco, 1994.

[←1634]

Crossan décrit Jésus et ses disciples comme des hippies ; et selon L. E. Keck, Crossan imagine Jésus comme le centre d'un « Camelot galiléen » (Camelot, on le sait, est le lieu où réside le roi Arthur avec sa cour et où il réunit les chevaliers de la Table Ronde). Tous les points de Crossan sont discutables. Il admet lui-même que nous ignorons si Jésus connaissait la philosophie cynique ; d'après Le 4, 16, *seul* indice conservé sur ce point, fût-il incertain, Jésus savait lire ; ce n'était pas un paysan au sens de ces ruraux pauvres qui tirent de la terre leur subsistance ; pour soutenir l'égalitarisme Crossan doit nier que Jésus ait choisi les Douze - refus qui implique que l'on considère comme une création de Paul ce qu'il présente comme la tradition (1 Co 15, 3-5).

[←1635]

L'élément magique est lié à la thèse de M. SMITH , *Jésus.* Pour une défense vigoureuse d'une distinction correcte entre miracles (tels ceux attribués à Jésus) et magie, voir MEIER, *Marginal 2,* 538-52.

[←1636]

B. F. Meyer, *CBQ* 55 (1993), 576 : « En tant que recherche sur le Jésus de l'histoire, c'est insoutenable. Non pas qu'un long combat historique se soit en fin de compte révélé vain, car il n'y a aucun signe qu'un tel combat ait eu lieu. »

[←1637]

Jésus, A New Vision, San Francisco, 1987 ; *Meeting Jésus Again for the First Time,* San Francisco, 1994. Borg rejette comme incomplètes nombre d'interprétations courantes de Jésus : par exemple, l'image de Jésus comme sauveur divin conduit à croire des choses *sur* Jésus ; Jésus comme moraliste conduit à une bonne vie chrétienne. Borg met essentiellement l'accent sur Jésus comme instaurant une relation avec Dieu qui implique une transformation.

[←1638]

Tellement compatissant que le Jésus de Borg ne semble avoir aucune exigence absolue de pureté morale ; le Jésus plus sévère, par exemple dans ses exigences à propos du mariage, n'apparaît pas.

[←1639]

Tout cela peut être contesté. Jésus n'est pas particulièrement connu comme mystique ou ayant transmis l'Esprit aux autres durant son ministère. Le parallèle avec Honi et Hanina reflète la thèse de G. VERMES, *Jésus le juif,* Paris, Desclée, 1978 ; mais l'image de ces personnages comme des thaumaturges charismatiques est historiquement douteuse et reflète une dépendance de la littérature rabbinique postérieure, qui les a magnifiés. Dans la tradition primitive Honi était un homme dont la prière persuasive apportait l'aide extraordinaire de Dieu. Or, on ne nous montre pas Jésus accomplissant ses miracles en priant pour demander l'aide de Dieu.

[←1640]

Jésus and Judaism, Philadelphie, 1985 ; *The Historical Figure of Jésus,* Londres, 1993.

[←1641]

Jésus est né vers 4 av. J. C., a vécu à Nazareth, fut baptisé par Jean Baptiste, appela des disciples (dont un groupe de Douze), prêcha le royaume de Dieu (qui avait à la fois un aspect présent et un aspect futur), alla à Jérusalem, fut impliqué dans une controverse sur le Temple, interrogé par les autorités juives et exécuté par les Romains. À certains moments, ses disciples, qui prétendaient l'avoir vu après sa mort, entrèrent en conflit avec les juifs qui ne croyaient pas en lui.

[←1642]

M. Casey, *From Jewish Prophet to Gentile God,* Louisville, W/K, 1991, voit en Jésus un prédicateur prophétique de la repentance qui eut de véritables conflits avec les pharisiens et annonça que sa mort comme martyr serait acceptée par Dieu. B. D. Chilton, *Tyndale Bulletin* 39 (1988), 3-18, soutient qu'il y avait des différences cultuelles entre Jésus et les pharisiens.

[←1643]

Son approche la plus explicite de Jésus est une sorte de roman, *L'ombre du Galiléen,* Paris, 1988 ; mais elle est le fruit d'études sociales plus anciennes, en particulier *Sociology ofEarly Palestinian Christianity,* Philadelphie, 1978. Voir aussi son *Gospel Context.*

[←1644]

Quoique dans ses nombreux écrits Theissen fasse d'intéressantes observations sociales, son analyse politique est très contestable et anachronique car elle pourrait refléter la situation agitée, révolutionnaire, des décennies suivantes. En outre, Jésus et les disciples dont nous connaissons les noms, qui avaient un métier et des ressources, n'étaient pas des plus pauvres (Theissen a quelque peu modifié sa position sur ce point) ; et on peut se demander si leur renonciation à toute possession (présentée eschatologiquement dans les évangiles) peut être aussi directement reliée à la situation sociale et politique.

[←1645]

Jésus and the Spiral of Violence, San Francisco, 1987 ; *Sociology and the Jésus Movement,* New York, 1989. Si l'utile contribution de Horsley a été d'insister sur une distinction entre les prétendus rois, prophètes, bandits et les zélotes, beaucoup soulignent que Jésus était considéré comme plus qu'un prophète, donc possiblement comme un Messie. (L'un quelconque des prophètes de l'AT parle-t-il avec l'autorité attribuée à Jésus dans les évangiles ?) Pour une critique de la tentative de Horsley d'appliquer sa perspective aux récits de l'enfance de Jésus *(The Libération of Christmas,* New York, Crossroad, 1989), voir *BBM* 625-26.

[←1646]

Il n’y a pas beaucoup d’indices dans les évangiles que Jésus se soit adressé essentiellement aux villageois comme distincts des habitants des villes, ni de sa confrontation avec la classe politique, même si ses paroles critiquaient des valeurs que paysans et élite pouvaient partager. Ceux qui sont en désaccord avec Horsley soulignent souvent qu’il a exagéré la dimension de classe du ministère de Jésus, en négligeant les aspects eschatologiques et spirituels.

[←1647]

Voir E. A. Johnson, *ETL* 61 (1985), 261-94 pour une bonne vue d'ensemble.

[←1648]

Jésus : Miriam 's Child and Sophia 's Prophet, New York, 1994, qui développe des motifs de son ouvrage *En mémoire d'elle,* Paris, 1986. À partir de son analyse de Jésus comme animateur d'un mouvement de renouveau éga- litariste, en tension avec l'éthos patriarcal dominant de son temps - analyse formulée dans une terminologie manifestement moderne - il est parfois difficile de revenir au cadre de pensée du Jésus historique, car il n'aurait certainement pas pensé en ces termes.

[←1649]

Même si nous laissons de côté la possibilité que la version de Mt 11, 19, qui ne mentionne pas les enfants de la Sagesse, soit plus ancienne, ce texte n'est pas clair (voir MEIER, *Marginal 2,* 152-53). Affirmer l'existence d'une communauté Q qui honorait Dieu en tant que Sagesse va au-delà des indices. Le fondement beaucoup plus solide de la prière de Jésus à Dieu en tant que *Abba, «* Père », ne favorise pas cette conception non patriarcale de Dieu.

[←1650]

Voir B. WITHERINGTON, *Jésus the Sage : The Pilgrimage ofWisdom,* Minneapolis, A/F/, 1994.

[←1651]

A Marginal Jew. Les deux premiers volumes publiés totalisent 1 600 pages ; le troisième comprendra les paraboles, les derniers jours de la vie de Jésus et sa mort.

[←1652]

Dans *Marginal 2,*686-98 Meier défend l'authenticité de trois guérisons d'aveugles (Mc 8, 22-26 ; 10,46-52 ; Jn 9, 1-7) ; il n'exclut donc pas Jean de la recherche historique sur Jésus.

[←1653]

On pourra lire avec profit l'article de V. Fusco, « La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives », dans D. Marguerat, E. Norelli et J.-M. Poffet (dir.), *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d'une énigme,* Genève, Labor et Fides, MdB 38, 1998, 25-57.

[←1654]

Voir, par exemple, l'appendice 9 de *BDM 2,* 1492-1524, où M. L. Soards étudie 35 reconstructions différentes du récit de la passion prémarcien et illustre de façon frappante l'absence d'accord entre exégètes.

[←1655]

J.-S. KLOPPENBORG, « L'Évangile "Q" et le Jésus historique », dans D. Marguerat, E. Norelli et J.-M. Poffet (dir.), *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d'une énigme, op. cit.,* 1998, 225-268.

[←1656]

L'Église catholique romaine, souvent considérée comme la plus dogmatique dans sa présentation de la foi chrétienne, a reconnu cela dans *Mysterium Ecclesiae,* texte publié en 1973 par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi.

[←1657]

La situation est bien résumée par G. J. Riley, *CRBS* 2 (1994), 232 : « Le seul vrai problème auquel aient à faire face les exégètes est de savoir si oui ou non *['Évangile de Thomas* est un authentique témoin d'une tradition indépendante remontant à Jésus. »

[←1658]

Philon doit y être inclus, mais il a été traité aux p. 130-131, 136 ci-dessus.

[←1659]

Marcion doit y être inclus, mais il a été traité aux p. 49-50 ci-dessus.

[←1660]

Bien que la plupart des textes - sinon tous - du NT et une partie des écrits chrétiens examinés dans la sous- section suivante aient été composés par des hommes de naissance juive, ce sous-titre entend couvrir des ouvrages écrits par des juifs qui n'étaient pas chrétiens.

[←1661]

E.-M. Laperrousaz *et al., Qoumrân et les manuscrits de la mer Morte.* Un cinquantenaire. Paris, Éd. du Cerf, 1997 ; A. Paul, *Les manuscrits de la mer Morte. La voix des esséniens retrouvés.* Paris, Bayard Éditions- Centurion, 1997 ; H. Shanks (dir.), *L'aventure des manuscrits de la mer Morte,* Paris, Le Seuil, 1996.

[←1662]

Le premier chiffre est le numéro de la grotte où ce manuscrit a été trouvé. Lorsqu'il y a un chiffre après les lettres, c'est le numéro du fragment.

[←1663]

La plupart des livres qui sont présentés ici ont été traduits et rassemblés dans A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO (dir.), *La Bible. Écrits intertestamentaires,* Paris, NRF-Gallimard, 1987.

[←1664]

Présentation et traduction de P. GEOLTRAIN dans A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO dir., La Bible. Écrits intertestamentaires, Paris, NRF-Gallimard, 1987 ; grand commentaire dans M. E. STONE (Hermeneia), Minneapolis, A/F, 1990.

[←1665]

P. Lemonon, « Flavius Josèphe, un témoin juif de la Palestine au temps des Apôtres », *CEvSup* 36, 1981 ; E. Nodet, « Flavius Josèphe : création et histoire », *Revue biblique* n° 100, 1993, 40ss. Voir aussi *BDM* 1, 373-76 ; J. P. Meier, *CBQ* 52 (1990), 76-103.

[←1666]

Traduction en français par A. Frey dans F. Bovon et P. Geoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens,* Paris, NRF- Gallimard, 1997 ; en anglais, avec l'ouvrage suivant, dans R. F. Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas,* Santa Rosa, Polebridge, 1995.

[←1667]

Ce paragraphe-ci et les cinq suivants sont une sélection des écrits chrétiens primitifs que nous appelons « Les Pères apostoliques », parce qu'on les juge en général rédigés dans la période sub-apostolique, c'est-à-dire après la mort des apôtres. Certains d'entre eux ont été écrits avant les derniers livres du NT. On en trouve le texte grec et français dans la collection Sources chrétiennes (n° 167, 1971), et en livre de poche la traduction française seule (Paris, 1998, Foi vivante).

[←1668]

La structure ecclésiale avec un seul évêque présidant les presbytres ne semble pas avoir été établie dans l'Église romaine longtemps avant le milieu du n^{e} siècle, mais de façon anachronique on a voulu plus tard faire de Clément un évêque.

[←1669]

K. P. Donfried, *The Setting of Second Clement* (NovTSup 38), Leyde, Brill, 1974.

[←1670]

La doctrine des douze apôtres (Didaché), Paris, Éd. du Cerf, Sources chrétiennes 248 bis, 1998[2] ; B. S. Walters, *The Unknown Teaching of the Twelve Apostles,* San José, Bibliographies, 1991 ; C. N. Jefford, éd., *The Didaché in Context* (NovTSup 77), Leyde, Brill, 1994 ; J. A. Draper, *The Didaché in Modem Research,* Leyde, Brill, 1996.

[←1671]

Ignace d'Antioche, *Lettres,* Paris, Éd. du Cerf, Sources chrétiennes 10, 1969[4] ; W. R. SCOEDEL *(Hermeneia),* Philadelphie, Fortress, 1985, avec commentaire détaillé.

[←1672]

Polycarpe de Smyme, *Lettres. Martyre de Polycarpe,* Paris, Éd. du Cerf, Sources chrétiennes 10, 1969[4].

[←1673]

Hermas, *Le Pasteur,* Paris, Éd. du Cerf, Sources chrétiennes 53 bis, 1968. Voir aussi C. Osiek, *BRev* 10 (5, 1994), 48-54.

[←1674]

Épître de Bamabé, Paris, Éd. du Cerf, Sources chrétiennes 172, 1971. Voir J. C. PAGET, *The Epistle of Barnabas* (WUNT 2, 64), Tübingen, Mohr-Siebeck, 1994.

[←1675]

Justin, *Dialogue avec Tryphon,* traduction de G. Archambault, coll. « Hemmer-Lejay », Paris, 1909 ; *Apologies,* traduction de A. Wartelle, Paris, 1987.

[←1676]

Ce texte est disponible dans une édition par C. McCarthy, New York, Oxford, 1994. Pour un panorama de la recherche : W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron* (VC Supplement 23), Leyde, Brill, 1994.

[←1677]

Pour la recherche récente, G. J. Riley, *CRBS 2* (1994), 227-52. R. Kuntzmann et J.-D. Dubois, « Nag Hammadi. Évangile selon Thomas. Textes gnostiques aux origines du christianisme », *CEvSup* 58, 1987 ; Traduction et présentation de C. Gianotto dans F. Bovon et P. Geoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens,* Paris, NRF-Gallimard, 1997.